Русская классика,
или Бытие России

9 785987 121566

РП

Владимир КАНТОР

Российские Пропилеи

Владимир
КАНТОР

Русская классика, или Бытие России

Российские Пропилеи

Серия основана в 1998 г.

В подготовке серии принимали участие
ведущие специалисты
Центра гуманитарных
научно-информационных исследований
Института научной информации
по общественным наукам,
Института философии
Российской академии наук

Российские Пропилеи

Владимир КАНТОР

Русская классика, или Бытие России

Центр гуманитарных инициатив
Университетская книга
Москва — Санкт-Петербург
2014

УДК 1(091)
ББК 87.3
К19

Главный редактор и автор проекта «Российские Пропилеи» С. Я. Левит
Редакционная коллегия серии:
Л. В. Скворцов (председатель), Е. Н. Балашова, В. В. Бычков,
Г. Э. Великовская, И. Л. Галинская, В. Д. Губин, П. С. Гуревич,
А. Л. Доброхотов, В. К. Кантор, И. А. Осиновская, Ю. С. Пивоваров,
А. К. Сорокин, П. В. Соснов, Т. Г. Щедрина

Научный редактор И.И. Ремезова
Серийное оформление П. П. Ефремов

Кантор В.К.
К19 Русская классика, или Бытие России / В. К. Кантор. —2-е изд., перераб. — М.; СПб. : Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. – 600 с. — («Российские Пропилеи»)

ISBN 978-5-98712-170-2

Вниманию читателя предлагается второе издание книги Владимира Кантора – известного писателя, доктора философских наук, ординарного профессора НИУ ВШЭ, историка русской культуры – «Русская классика, или Бытие России». Первое издание вышло девять лет назад, разошлось в течение недели, так что второе издание необходимо. Автор исходит из давно проводимой им идеи, что только имеющая высокую классику культура бытийствует в высшем смысле этого слова. Есть культуры этнографические – не более чем материал для полевого исследования археолога или культуролога, и есть культуры, созидающие духовную жизнь человечества. Сам факт наличия высокой классики, которая творит свою страну для мира, позволяет преодолеть не только пространственные, но и историко-временны́е границы и сохранить такую культуру как событие мирового значения. Уточняя и развивая свою мысль, автор значительно переработал свою книгу.

УДК 1(091)
ББК 87.3

ISBN 978-5-98712-170-2

© С. Я. Левит, составление серии, 2014
© В. К. Кантор, 2014
© Центр гуманитарных инициатив, 2014
© Университетская книга, 2014

Вместо введения

«Ворованный воздух», или Судьба русской литературы

1. Уникальна ли наша нынешняя литературная ситуация?

В «Четвертой прозе» Мандельштам написал замечательные по точности и жестокие слова, определяющие суть литературы: «Все произведения мировой литературы я делю на разрешенные и написанные без разрешения. Первые — это мразь, вторые — ворованный воздух»[1]. Слова эти рождены, как понятно, конкретной ситуацией — большевистской попыткой удушить литературу. Но Мандельштам не случайно говорит о «всех произведениях мировой литературы». А потому эта мысль может быть отнесена к любой ситуации. Поэту удалось вывести алгоритм взаимоотношения подлинной и заказной литературы.

Давным-давно в письме Вяземскому (21 апреля 1820 г.) Пушкин усмехался, утешая друга: «Круг поэтов делается час от часу теснее — скоро мы будем принуждены, по недостатку слушателей, читать свои стихи друг другу на ухо. — И то хорошо»[2]. С тех пор не раз казалось, что литература — *дело массовое*, что она для широкого читателя, что она «должна быть понятна народу». С этим ощущением сроднились. Поэтому слова Пушкина не утешают даже тех, кто их помнит. И по-человечеству понятен испуг многих современных критиков перед очевидным массовым падением интереса к книге. И это после тех лет «перестройки», когда книга миллионам наших соотечественников казалась спасением, выходом из пространства тоталитарного владычества в «сияющую даль свободы». Казалось, что вот напечатают еще одну, желательно ранее запрещенную книгу, в которой-то вся правда о нашей жизни и содержится, как мы

[1] *Мандельштам О.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Арт-Бизнес-Центр, 1994. С. 171.
[2] Пушкин-критик. М.: ГИХЛ, 1950. С.11.

заживем свободно, счастливо и обеспеченно — «по книжке». Этого не произошло — и от книги отхлынули, в ней перестали искать «последнее слово», на лотках осталась массовая литература — детективы, фантастика, эротика (а то и просто порнография), — которая поначалу, кстати, воспринималась в том же регистре освобождающей силы — от догм и моралей идеологических наставников. Но ведь когда-то книжной макулатуры, сочиненной литературными проходимцами, начальниками Союза писателей, генеральными секретарями КПСС, было отнюдь не меньше, да и о том, качество какой макулатуры выше — сегодняшней или вчерашней — можно еще и поспорить. Детектив на том фоне казался настоящей литературой. Да и теперь мемуары государственных чиновников и даже деятелей «культуры» пишут по-прежнему литературные негры, а так называемая широкая публика очень хочет приобщиться к тому, что было для нее раньше недоступно, к сплетням о сильных мира сего. Все это — *разрешенные произведения*.

Поэтому, если говорить о социологии чтения, мы вполне сегодня на уровне карамзинской эпохи — на новом историческом витке, разумеется. И дело тут, видимо, не только и не столько в соперничестве аудиовизуальной культуры: она отбирает то, что и не должно входить во внутренний состав книги, что не определяет *специфику* ее воздействия на читателя. Утешимся: даже бульварная беллетристика отчасти служит делу образования — советует человеку пользоваться своим умом, научает разным важным словам, развивает мечтательность и способность воображения. Говоря словами Карамзина, «и романы самые посредственные, — даже без всякого таланта писанные, способствуют некоторым образом просвещению. <...> В самых дурных романах есть уже некоторая логика и реторика: кто их читает, будет говорить лучше и связнее совершенного невежды, который в жизнь свою не раскрывал книги»[3]. Наши сегодняшние призывы и панегирики пользе чтения очень напоминают эти старинные карамзинские слова.

2. Книга как основа вхождения России в мировую цивилизацию

Но так ли уж наивны эти призывы? Стоит, видимо, еще более отчетливо артикулировать роль книги и книжности в нашей истории. Начиная с первых моментов ее появления на Руси книга

[3] *Карамзин Н.М.* Избранные статьи и письма. М.: Современник, 1982. С. 99, 100.

имела более важное значение, нежели в Западной Европе. Формирующаяся на землях, культурно бесплодных, — в отличие от германских племен, попавших на почву, структурированную античной цивилизацией и христианством, — Древняя Русь пролагала свой путь к цивилизации, опираясь прежде всего на книгу. Если на Западе *книга* была *дополнением* к роскошно развитой художественной, образовательной, социально-бытовой, градостроительной инфраструктуре Античности, пусть и огрубленной варварским нашествием, то на Руси оказывалась порой единственным строителем духовной жизни древних русичей. По замечанию Ключевского, «книжное миросозерцание было для Руси новым и пришлым идеалом, далеким от туземной действительности, но долженствовавшим преобразовать ее и связать с чуждым ей дотоле образованным миром, где господствовали высшие и лучшие понятия. По самой новизне и высоте своей это миросозерцание будило туземную мысль, заставляло своих первых русских носителей размышлять и перевоспитывало местные чувства даже тогда, когда еще не было в состоянии преобразовать местные отношения. Посредством этого размышления и перевоспитания новое миросозерцание прививалось к туземной жизни»[4].

Но оно все же не могло так уж сразу перестроить и облагородить быт: обращаясь к книге, отворачивались от бытовых проблем. Отсюда, кстати сказать, и тянется укоренившееся в нашей психее пренебрежение к нормальному домоустройству, характерное для всех слоев общества. Лучше было этого не видеть, приятнее было читать. Чтение — услада людей образованных, возведших народное неумение в области материальной жизни и внешних удобств в духовно-национальную доблесть. «Ей рано нравились романы; / Они ей заменяли всё...» — эти слова Пушкина о Татьяне относятся к любому мало-мальски развитому русскому человеку. Но есть и более важное обстоятельство. Когда первые князья принесли христианство на Русь, их союзником стала книга. Отсылка к письменному слову казалась главным аргументом в стране, где не было пророков и апостолов христианства, учивших бы народ живым примером. Книга воспитала таковых, все они вышли из среды древнерусских книжников. Через книгу знакомились русские люди с жизнью и преданиями западных стран, включенные в рукописные свитки западные и византийские сочинения становились органической частью свода древнерусской литературы.

Все это создавало «книжным людям» высокий авторитет: их уважали, их боялись, их ненавидели. Книжники оформляли го-

[4] *Ключевский В.О.* Неопубликованные произведения. М.: Наука, 1983. С. 304—305.

сударственную политику. Да и сам, скажем, Иван Грозный был незаурядный книжник и писатель. Но книжником же был и главный его оппонент — Андрей Курбский. Именно поэтому их полемика была услышана потомками. Но, между прочим, именно в этой полемике вырисовывается новая роль книги, которая станет основной на всем протяжении дальнейшей русской истории. Хотя раньше грамотеи и позволяли себе порицать князей, исходя из христианских заповедей и высших интересов Руси, князья еще не видели в них врагов. Была как бы «единая книжность». Но постепенно сквозь различные ереси, окончательно оформляясь к эпизоду с Курбским и расколу, книга становится орудием, средством, опорой в сопротивлении власти.

3. Создание русской Библии

Гражданское общество в России всегда было очень слабо. Его зачатки появляются только в начале XIX века. Как писали русские мыслители середины прошлого века, до конца XVIII века в России не было общества, было только государство. Государство и до сих пор часто берет на себя функции гражданского общества: то, что должно делать общество, делает государство. Объясняется это прежде всего слабостью наших самодеятельных демократических традиций. Демократические институты замещала литература.

В этом смысле роль книги в России прямо перекликается с ролью Библии, Книги книг. Как когда-то Ветхий, а затем Новый Завет собирал вокруг сторонников, формировал религию и церковь, противостоя старым и официальным верованиям, так обоженная в среде темных людей книга, неважно, какая (пусть дониконианская церковная или ложно понятые Гегель, Бюхнер, Маркс) — приобретала характер сакральный, оказывалась противостоящей официальной церкви и государству. Больше опереться было не на что: в отличие от западноевропейских государств в России отсутствовали определенные социальные институты (право, парламент и т.п.) и всевозможные корпоративные устройства (цехи, городские и сельские коммуны, религиозные общины, политические партии), в которых человек мог бы искать защиту от власти. Опорой личности стала книга.

Все русские деспоты не любили и боялись литературы, ибо ее влияние действенно *не только в пространстве*, *но и во времени*. И пусть не покажется этот фактор, фактор литературы, малозначащим. Как ни парадоксально, уверенность в конечном благо-

приятном исходе нашей исторической судьбы дает нам именно факт существования великой русской литературы. Когда-то Чаадаев сказал, что каждый из русских людей собственным усилием связывает настоящее с прошедшим. Разумеется, таких связывающих — единицы. Но этими «единицами» оказались великие писатели. И они *свое открытие русской истории и усвоенную с Запада идею свободы сделали достоянием общественного сознания*. Русская литература стала русской Библией, творцом нравственно-исторических смыслов для своего народа.

В моем романе «Крепость» герой-философ рассуждает о необходимости быть готовым к постоянным российским катаклизмам, а потому осознать наше духовное богатство — нашу Библию, то есть русскую классическую литературу, которая есть «наша единственная надежда, что мы не озвереем окончательно. Будет большой канон и малый канон — разных объемов, но составлять и комментировать надо уже сейчас». Писалась эта глава в 1980 г. и оказалась, *по сути*, *неким предсказанием*. Один из героев говорил: «Что явлено нам? Держава как никогда мощна, все ее трепещут, мы, может, победить не можем, но и нас никто не победит. Конечно, если мы проиграем Афганистан, как проиграли в прошлом веке Крым, то возможны реформы, но не более того. В социальном смысле все довольны. Я не говорю о личных катастрофах, они всегда и везде возможны. Или вы считаете, что такая империя, как наша, может сама собой развалиться? Чудес не бывает».

Другой ему отвечал: «Признаков никаких, кроме нашего с вами разговора и еще сотен подобных же разговоров, которые ведутся в квартирах за закрытыми дверями. Это же последняя в мире империя, и она логикой исторического развития должна распасться. Как — не знаю. Быть может, не дай Бог, прав Соловьёв, который предсказывал, что двадцатый век будет веком смут, бунтов и катастроф, пока не завершится апокалиптической войной. И тогда произойдет окончательное Рассеяние. Возникнет грандиозная диаспора русских людей, обретших свою существительность независимо от государства, и утвердится в мире новая Библия, которая на новом витке истории после разрушения у нас даже зачатков цивилизации, окажется хранительницей преданий, традиций, духа, сохранит высшие достижения русской культуры. Поэтому я и говорю, что в нашей классической литературе наша единственная надежда, что мы не озвереем окончательно. Будет большой канон и малый канон — разных объемов, но составлять и комментировать надо уже сейчас. Скажем, в малый канон можно включить первое письмо Чаадаева, а в большой все “Философические письма”. В малый — авторскую исповедь Гоголя и “Мертвые души”, а в большой цели-

ком “Выбранные места из переписки с друзьями” и еще “Ревизор” и “Петербургские повести”. Малый канон — это и “Медный всадник” Пушкина, “С того берега” Герцена, “Исповедь” Льва Толстого, “Поэма о Великом Инквизиторе” Достоевского, “Палата номер шесть” Чехова, “Человек” Маяковского, “Котлован” Платонова. И так далее, это нужно разрабатывать. С большим каноном сложнее — это по сути дела все основные произведения русской классики. Я провозглашаю осознанный подход к русской литературе как новой Библии». Такова была беседа двух интеллектуалов в 1980 г. И могу добавить, что, строго говоря, эта работа велась тогда. Ибо отношение к классике у нас было почти молитвенное.

В среду интеллигенции, сложившейся окончательно к 40-м годам XIX века, именно книга внесла, как считал Герцен, фермент личностного начала, тем самым наделив этот слой революционной силой, сделав его чуждым и опасным для структуры общинно-государственного сознания большинства российского народонаселения. Кстати, не через официальную церковь, а через книгу христианство из внешней силы начинает превращаться во внутреннее дело верующего — сначала у раскольников, а потом в «неохристианском ренессансе», порожденном усилиями русских писателей от Гоголя до Достоевского. Наиболее существенные религиозные трактаты в России созданы литераторами — А.С. Хомяковым, В.С. Соловьёвым, Л.Н. Толстым (нашим несостоявшимся Лютером), П.А. Флоренским и т. д. Пошло движение от литературы в церковь, чему пример судьба, скажем, П. Флоренского и С. Булгакова.

4. Западноевропейская литература, свобода личности и критический, пророческий пафос русской классики

По утверждению русских мыслителей XIX века, свобода не составляет какого-нибудь частного вида человеческих благ, а служит одним из необходимых элементов, входящих в состав каждого блага. Но насколько способна Россия к усвоению свободы? «Ответить на вопрос о судьбе свободы в России почти то же, что решить, принадлежит ли Россия к кругу народов западной культуры; до такой степени понятие этой культуры и свободы совпадают в своем объеме»[5], — написал уже в 1945 г. Георгий Федотов. Но именно через западноевропейскую книгу, к которой после Петра относились с почтением как к носительнице высшей истины, в Россию, в русскую культуру входила и утверждалась там идея свободы личности. Утверждалась еще и потому, что идея свободы сопровождалась огромным количеством понятий и представлений о формах цивилизованного общежития, не говоря уж о научных и философских объяснениях мироздания и человека. Напомню Пушкина:

Сокровищем родного слова
(Заметят важные умы)
Для лепетания чужого
Безумно пренебрегли мы.
Мы любим муз чужих игрушки,
Чужих наречий погремушки,
А не читаем книг своих.
Но где ж они? Давайте их...

Но где ж мы первые познанья
И мысли первые нашли,
Где применяем испытанья,
Где узнаем судьбу земли —
Не в переводах одичалых,
Не в сочиненьях запоздалых,
Где *русский* ум да *русский* дух
Зады твердит и лжет за двух.

Усвоенные послепетровской Россией новые цивилизационные смыслы, инициированные христианской, западноевропейской идеей свободы, пробудили в русской литературе критическое отношение к почвенной действительности, которая стала восприниматься как сверху донизу пронизанная рабским крепостническим началом. Отсюда — непримиримый — пророческий и критический — реализм отечественной классики. А пророк, по авторитетному соображению о. А. Меня, отнюдь не предсказатель, он — *посланец Божий*, обличающий свой народ за его грехи, бичующий его пороки, обнажающий его язвы, указующий на отход народа от законов Божиих. При этом он грозит народу бедами за нарушение этих законов и высших предначертаний. Когда же народ не слушает пророка, побивает его камнями, и кара Бога обрушивается на маловерных, подтверждая слова Его посланца, тогда пророк, как некогда Иеремия, рыдает на развалинах Иерусалима, ибо кары и бед могло не быть, если б народ отказался от своих грехов, излечился духовно. Предназначение пророка — не угадать будущее, а сказать народу, как не должно жить.

[5] *Федотов Г.П.* Россия и свобода // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России: В 2 т. Т. 2. СПб.: София, 1992. С. 277.

5. Культуро- и жизнестроительный пафос русской литературы

Русскую литературу назвал Василий Розанов причиной русской революции, погубившей царскую Россию. Ибо именно литература изобразила отрицательно все русские сословия — от дворянства и купечества до крестьянства, не говоря уж о государственных чиновниках. При этом не забудем, что в общественном сознании — при полном падении уважения к церкви — литература окончательно замещает церковь, становится носительницей высших идеалов, советчиком во всех житейских нуждах, а писатели видятся святыми и пророками.

Русские писатели создавали книги не для развлечения читателей, а пытаясь пересоздать жизнь. Но книг было много. И каждый кружок выбирал свою, единственную. Привычки к полифонии идей не было. Поэтому избранный текст воспринимался *как последнее слово*, воистину религиозно. «Бойся человека одной книги», — любили повторять древнюю пословицу русские консерваторы. Но именно эти «люди одной книги» оказывались теми людьми, что хоть какое-то движение придавали русской жизни. У них была воля, сила, страсть. Начиная с раскольников это особенно четко видно. Вычитанными идеалами они пытались структурировать действительность.

На этом последнем тезисе стоит задержаться. Замещая церковь, русская литература переняла у нее и культуростроительные функции. Сошлюсь в данном случае на М.К. Мамардашвили, понимавшего «русскую литературу XIX в. как словесный миф России, как социально-нравственную утопию», как «попытку родить целую страну... — из слова, из смыслов, правды»[6]. И возражая Розанову, надо сказать об *исторической неудаче русской литературы*, так и не сумевшей до конца заместить христианство и построить цивилизованное общество, о недостаточно глубинном ее воздействии на сознание народа, остававшегося на уровне «двоеверной культуры». Русская литература, расшатав старое, не достроила новое общественное здание, быть может, именно потому, что подобная задача и не может входить в сущностный, родовой смысл литературы. Она не сумела преодолеть архетип рабского сознания, регенерировавший в постреволюционной России. Русская литература взяла на себя не свойственную литературе функцию, слишком тяжелую ношу и не была, не могла быть поддержана другими областями человеческой деятельности, малоразвитыми и малосамостоятельными в России — экономической, юридической, религиозной деятельностью народа.

[6] *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. С. 187.

6. Библия неизбежно пишется и сейчас

Сегодняшняя ситуация массмедиа навязывает себя нашему сознанию как безусловная истина, как своего рода итог человеческого развития. Это сомнительно. Мне кажется, что *столкновение «высоколобой» духовности и культуры низов, духовного производства для масс* является некоей *константой исторического развития*. Для такого столкновения вовсе не обязательно возникновение новых аудио- и видеосредств.

Стоит вспомнить еще раз об одной действительно великой Книге, которую можно было и самому читать, и слушать в церкви, и смотреть — витражи и иконы, и обращалась она ко всем, внедрялась в каждый дом, но вместе с тем не становилась явлением масскульта. В той степени, конечно, в какой ее пытались воспринимать душой, сердцем и умом, а не просто как элемент обряда.

Немецкие романтики — Новалис, Фридрих Шлегель — полагали, что если писатель взыскует истины, решает «предвечные» и «проклятые» вопросы о сути мироустроения, то он в конечном счете продолжает писать Библию, и в этом смысле Библия — отнюдь не законченная книга. «Если только дух свят, то всякая настоящая книга — Библия!..»[7] — восклицал Новалис[8]. Иными словами, та литература, которую мы называем *подлинной*, по сути своей есть продолжение этой *вечной книги*, книги книг, т. е. всякая подлинная книга — *сакральна*. Более того, именно такого типа литература определяла русскую культуру XIX столетия, она и есть *действительная книжность*, противостоящая остальным типам печатной продукции. И в этом смысле она неотменяема как сила, духовно структурирующая и созидающая человека. А потому она и есть тот *ворованный воздух, воздух свободы*, который дает возможность дышать полной грудью.

Кстати сказать, после грандиозного поражения русской литературной утопии о грядущем светлом русском царстве литература, книжность заняла позицию, точнее, была в нее вытолкнута историческими обстоятельствами, более отвечающую литературной специфике. *Она стала хранительницей высших смыслов отечественной культуры*, хранительницей идеи свободы и личностной независимости. Тоталитарное государство прекрасно понимало

[7] Цит. по: *Шлегель Ф.* Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1983. С. 432.

[8] Стоит отметить, что понятие «христианство» для Новалиса неразрывно связывалось с понятием «Европа». Помимо романов, он автор знакового трактата «Die Christenheit oder Europa» (1799). Поэтому идея русского европеизма по сути своей опиралась на идею христианства.

это значение словесности в России, а если не понимало, то чувствовало. Поэтому подлинную литературу запрещало, свободно написанная книга была приравнена почти что к шпионажу, объявлялась подрывом государства, да, строго говоря, таковой и была. Созданная и вскормленная государством *эрзац-литература*, должная заместить в национальном сознании литературу подлинную, несмотря на все успехи, все же провалилась, потому что *оставался критерий* — русская классика XIX века, которая, несмотря на все интерпретации, продолжала осуществлять свою освободительную функцию, оживляя в нашем сознании такие вечные понятия, как Добро и Зло, идеи Греха, Покаяния, Рока, Бога и Свободы. Она просвещала свой народ, не давая ему духовно умереть. Эту же роль играла переводная литература — от Данте и Шекспира до Хемингуэя и Томаса Манна, которую мы учились читать исходя не из сопроводительных статей, а из нашего духовного опыта, возникшего в результате более чем столетнего воздействия русской классики. Русская литература, и классическая и запрещенная современная (и Мандельштам, и Платонов, и Булгаков, и Солженицын), подготовила людей к поддержке перестроечных лозунгов, воспринятых интеллигенцией поначалу как пролог новой, теперь уже воистину освободительной революции.

Таковой эта революция не стала. Вина ли в этом литературы? Русская словесность снова проиграла, но теперь ситуация все же иная... Литература теперь знает свои пределы, знает свою историко-культурную нишу, сознает свою сверхзадачу — быть самой собой, не принимая на себя задач информатора о событиях, описательницы «общественных язв», разнообразных социальных слоев и т.п. *Ее дело — духовное собирание человека*, *попытка разгадать тайну человека*, *загадку его судьбы* — опираясь на вечные критерии Свободы, Истины, Добра и Красоты. Наедине с книгой человек становится свободной личностью, независимой от воздействия массмедиа и прочих атрибутов «восстания масс», каким бы это восстание ни было — социалистическим или криминально-буржуазным. В конце концов, личность на нашей Земле — явление достаточно редкое, но пока все же существующее, а стало быть, и книга всегда найдет своих благодарных читателей.

Как понимать Россию

I. О национальном мифе непонимания

1. Можно ли понимать Россию умом?

Среди отечественных любомудров давно установилось мнение, что Западу не понять нашей сущности, наших особенностей, нашего своеобразия. А потому все попытки опереться на западный силлогизм в решении российских проблем приведут рано или поздно к неудаче. Однако пример последнего столетия, когда под видом марксизма мы исповедовали собственное бесовство, предсказанное еще Достоевским, заставляет задуматься: точно ли в наших неурядицах виноват западный «самодвижущийся нож разума»[1]? Быть может, речь должна идти о недостаточной разработанности нашего мышления и сознания, приводящей к роковым аберрациям, создающим определенные фантомы в нашем восприятии самих себя.

Один из таких фантомов есть миф о непостижимости, о загадке, о тайне, об особом предопределении русской судьбы, не поддающейся анализу разума. «Умом Россию не понять», — написал как-то Тютчев в стихотворении, ставшем программным для отечественного национализма, поводом к особой, специфической гордости, закрывающей путь к самопознанию. Между тем эта строка свидетельствует, скорее, о метафизическом отчаянии поэта, отчаянии, принадлежащем определенной мыслительной традиции.

В 1845 г. Хомяков написал статью «Мнение иностранцев о России», в которой огорчался недоброжелательным взглядом иноземцев на российскую действительность, но объяснял его тем, что мы сами недостаточно себя знаем, что русские не осмеливаются мыслить самостоятельно, ожидая интеллектуальной помощи с Запада, называл это незнание «грехом неведения»[2], но пытался показать, что Россия способна к самопознанию, несмотря на всю его трудность, которую приходится преодолевать и западным народам. Призыв *понимать* был очевиден и явился, видимо, ответом на сомнения Чаадаева, воскликнувшего в своем первом «Философиче-

[1] *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 251.
[2] *Хомяков А.С.* О старом и новом. М.: Современник, 1988. С. 88.

ском письме»: «Где наши мудрецы, где наши мыслители? Кто за нас когда-либо думал, кто за нас думает теперь»[3]? Впрочем, Чаадаев же исходил из того, что русский ум мало подготовлен к подобной работе: «Всем нам не хватает какой-то устойчивости, какой-то последовательности в уме, какой-то логики. Силлогизм Запада нам чужд»[4].

2. Европейская духовность как факт русской культуры XIX века (от Пушкина до Менделеева)

Вроде бы опасения Чаадаева были опровергнуты развитием русской поэзии (первый поэт России хотел «мыслить и страдать»), историософскими построениями славянофилов, Кавелина, Соловьёва, Ключевского, становлением русской мысли, решавшей задачу, которая явственно выразилась в заглавии книги Д.И. Менделеева — «К познанию России». XIX столетие, особенно поначалу, питалось пафосом рационалистического познания мира, европеизации и гуманизации почвенной жизни во всех странах Европы, к которой причисляли и Россию. Не забудем фразу екатерининского «Наказа»: «Россия есть европейская держава». Именно европеец Пушкин («француз» — по его лицейскому прозвищу) не только воспел дело Петра I, но сумел понять и нарисовать специфические явления русской жизни — от летописца Пимена, самозванничества, бессмысленного и беспощадного русского бунта до русской барышни как музы и духовности России («софийность» рубежа веков была подготовлена его интуициями). Что же касается европеизации Европы, вестернизации Запада, то и эта проблема, казалось бы, была ясна русским мыслителям. «Образованности в Западной Европе очень много, — писал Чернышевский. — Так: но неужели масса народа и в Германии, и в Англии, и во Франции еще до сих пор не остается погружена в препорядочное невежество? <...> Она верит в колдунов и ведьм, изобилует бесчисленными суеверными рассказами совершенно еще языческого характера. Неужели этого мало вам, чтобы признавать в ней чрезвычайную свежесть сил, которая <...> соразмерна дикости?»[5] Так что в своем движении к европеизации Россия стояла в ряду других стран, возникших в результате переселения народов и строивших свою цивилизацию под воздействием христианства и усвоения духовных и материальных завоеваний Античности.

[3] *Чаадаев П.Я.* Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 24.
[4] Там же. С. 23.
[5] *Чернышевский Н.Г.* О причинах падения Рима // *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. V11. М.: ГИХЛ, 1950. С. 665.

3. Отчаяние Тютчева

Однако, как постоянно твердили русские мыслители, именно в России разрыв между европейски ориентированным слоем образованного общества и народом был многими степенями сильнее, чем в других странах Европы. Если в Московской Руси было общее бесправие, общая внеисторическая жизнь всех сословий, практически единый культурный уровень, то в послепетровское время образовался слой, наделенный правами, широтой культурного общеевропейского выбора, сознававший себя выразителем России. Но остался в прежнем положении народ, то есть сложилась ситуация, при которой, по удачному выражению Владимира Вейдле, «Россия стала нацией, но не включила в нацию народа»[6]. Влияние же почвенных, еще во многом языческих структур народного сознания на национальную ментальность создавало умонастроение, в корне противоположное личностному рефлексивному развитию. Не случайно в своей «Семирамиде» Хомяков замечал, что «русским можно лучше других народов Европы понять переход саг (сказаний) в мифы. Мы еще недавно вышли из эпохи легковерной простоты и затейливой сказочности»[7]. И это умонастроение — от почвенно ориентированных мыслителей до крайних радикалов-нигилистов — утверждало неприменимость к России западных мерок. То, что Чаадаеву казалось трагедией, получило вдруг (среди первых — у И. Киреевского) окраску национальной добродетели, могущей вызывать только гордость и самоуважение. Но не у всех и не сразу. В 1859 г., возвращаясь с Запада домой, Тютчев так описал свое впечатление от Родины:

Ни звуков здесь, ни красок, ни движенья —
Жизнь отошла — и, покорясь судьбе,
В каком-то забытьи изнеможенья,
Здесь человек лишь снится сам себе.

«На возвратном пути»

По Тютчеву, непокорность судьбе есть основной признак самосознающей личности. Здесь же человек себя не сознает, он себе лишь снится, это жизнь вне истории. Понять ее нельзя, ибо это и не природа: ни естественно-научный, ни исторический разум здесь неприменимы. Что остается любящему свою страну поэту? «В Россию можно только верить» — это умозаключение Тютчева

[6] *Вейдле В.* Задача России. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. С. 96.
[7] *Хомяков А.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1994. С. 131.

1866 г. Здесь слышится безнадежность помрачнее, чем у Чаадаева. Ничего не может поэт найти утешительного, кроме смиренности и долготерпенья, ибо не в состоянии понять смысл существования России. Тем более «не поймет и не заметит гордый взор иноплеменный...». Только почвенно, кровно сросшийся может не осознать, нет, это невозможно, — *почувствовать нечто*, а потому и поверить. «Верую, ибо абсурдно», — было сказано на заре «темных веков». Но так можно верить лишь в Бога, как Непостижимого. В данном случае, однако, происходит коренная подмена: *вера не в Бога, а в место*. А это чревато определенными последствиями.

4. Языческий бунт в России и Западной Европе

Ведь если Россия является сакральным пространством, особым образом устроенным, которое живет по законам, неподвластным принципам жизнеустроения остального мира, то бог этого места, разумеется, не наднациональный Бог, для которого «несть ни эллина, ни иудея», а бог языческий.

Невероятное усилие русских писателей и мыслителей конца XIX века по христианизации России было в значительной степени продиктовано испугом, причину которого указал Достоевский, предъявив читателям угрозу *беса* Верховенского: «Затуманится Русь, заплачет земля по старым богам...» Об этом же и тревога С.Н. Булгакова, беспокоившегося о недостаточной укорененности христианства в русском народе: «Конечно, необразованный простолюдин совершенно бессилен отнестись критически и безоружен, как ребенок, перед наплывом новых учений. И с той же легкостью, с какой уверовали в неверие некогда его просветители, принимает и он безрадостную, мертвящую веру в неверие. Не приходится преувеличивать сознательности и прочности этой его старой веры, разлагающейся иногда от первого прикосновения»[8]. Удар «неоязычества» (С.Н. Булгаков) был тем сильнее, что народная вера, как показали русские богословы, включала в себя на равных правах веру в Христа и во всякую почвенно-языческую нечисть, иными словами, о преобладании Христа в сознании простолюдина было говорить рано: «Баба, ходившая “снимать килу” к колдуну, не чувствует себя согрешившей; она с чистым сердцем будет после этого ставить свечи в

[8] *Булгаков С.Н.* Религия человекобожия в русской революции // *Булгаков С.Н.* Два града. Исследование о природе общественных идеалов. М.: Астрель, 2008. С. 428.

церкви и поминать там своих покойников. В ее сознании Церковь и колдун просто разные департаменты»[9].

Язычество, которое, по слову Чернышевского, сохранялось не только в России, а также в Германии и других вроде бы цивилизованных странах, вполне доказало свою жизнеспособность и силу, девестернизируя и дегуманизируя европейское сознание. Это с приходом фашизма констатировал Томас Манн: «Есть в современной европейской литературе какая-то злость на развитие человеческого мозга, которая всегда казалась мне не чем иным, как снобистской и пошлой формой самоотрицания. <...> С модой “на иррациональное” часто бывает связана готовность принести в жертву и по-мошеннически отшвырнуть достижения и принципы, которые делают не только европейца европейцем, но и человека человеком»[10]. Россия попала в этот общий поток, возникший после взрыва в Европе подсознательных, почвенно-языческих инстинктов, которые возжелали управлять историческим процессом, тем самым отрицая его надсубъективную силу и смысл.

Инициированные христианством принципы исторического развития человечества по сути дела отрицались в тех странах, где восторжествовали почвенные боги, превратившие даже интернациональные идеи в племенные. Очень хорошо ложилась в этот контекст «непостижимость России».

5. Мифологическое знание — знание *вне и помимо* понимания

Скрещение «чужого» рационального разума и почвенных влияний — языческих, порой почти магических, как показал Флоренский, — родило национальный (скорее даже, националистический) миф о России как стране, неподвластной пониманию. Существенно уточнить, что неподвластна она казалась именно *уму*, как порождению инородного Запада. Знание о стране давалось непосредственным, бытовым, можно сказать, физиологическим соприкосновением с ней, сопереживанием, чувственной пронизанностью ее почвенными токами. Так утверждается в России специфический феномен *знания помимо и вне понимания*, враждебный воспитанию и образованию свободно и самостоятельно мыслящего человека. Эту националистическую традицию вполне усвоили (хоть и бессознательно, я полагаю) большевики.

[9] *Флоренский П.* Православие // *Флоренский П.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 656.
[10] *Манн Т.* Письма. М.: Наука, 1975. С. 61—62.

Не случайно победил в России не рациональный марксизм легальных марксистов, а «выстраданный», если воспользоваться термином Ленина. Этот «выстраданный» Маркс занял место национального идола. Книги Маркса можно было открыть, а можно и не открывать: и без чтения правда жизни очевидна.

Это гениально выразил в предсмертной поэме Маяковский:

Мы открывали
Маркса
каждый том,
как в доме
собственном
мы открываем ставни,
но и без чтения
мы разбирались в том,
в каком идти,
в каком сражаться стане.

В советской жизни после победы революции возник весьма обширный и влиятельный слой людей, исполнявших роль идеологических жрецов, которые не читали Маркса, не понимали марксизм, но разбирались и знали твердо, что про него надо говорить и каким образом орудийно использовать. Утверждения Каутского и других западных социал-демократов, что ленинцы идут против теории, были с презрением отвергнуты как мещанские, т. е. такие, которым доступен только поверхностный, понятийный слой жизни, но заказан путь к истине «живой жизни». Рассудочности, логистике, «отвлеченному разуму» (И.В. Киреевский) снова противопоставлялась наша глубина, которая недоступна пониманию западных мыслителей.

6. Мифология как жизнь вне разума, или Словесное пьянство

Блестящий шарж на подобное национальное самовозвеличение можно найти в «Арабесках» Андрея Белого:

«Говорят, что широкая славянская натура чуждается тех рамок, в которых с таким удобством уживается натура немца. Говорят, что славяне глубже французов. Глубина и ширина сочетаются в нас, русских. <...> Глубина отрывает от жизни, ширина сжигает душу — и беспочвенный, но широкий и глубокий русский интеллигент оказывается с отчаянием в душе и опущенными руками

пьяницей после запоя. <...> Или тугоумен Кант? Быть может, тугоумна немецкая культура и мы пользуемся всеми этими Кантами, Марксами, Вагнерами и Бетховенами только для того, чтобы, претворив их в нашей глубокой и широкой душе, явить миру десятки Марксов! <...> За границей есть строгое разделение повседневной жизни от жизни творческой. <...> У нас нет повседневности: у нас везде святое святых. Везде проклятая глубина русской натуры отыщет вопрос. <...> И как пьянице вино, так интеллигенту — словесное общение; предмет общения: всегда проклятый вопрос. И мы углубляем вопрос до невероятности. А ответ на вопрос — живой, действительный акт — убегает в неопределенность. Оттого-то у нас все вопросы — вопросы проклятые. <...> Так создаем мы себе убеждение, что мы необыкновенно глубоки. Но глубина эта — часто словесное пьянство. Да, слова наши — пьянство. И часто мы в кабаке. Кабак всегда с нами»[11].

Парадоксальным образом этот шарж подтвердил Александр Зиновьев, с настойчивостью доказывавший во всех своих произведениях, что пьяный словесный всплеск российского интеллигента, отрицающего саму возможность понять окружающую действительность, важнее и сложнее не только коммунистической партийной идеологии, но и западного сухого рационализма. Непонимание мира было объявлено им глубиной. Ограниченность подобной критики сделалась очевидной, когда русские партократы и сталинисты стали причисляться философом-диссидентом к выразителям непостижимой российской сущности. Основной рефрен его текстов: Западу нас не понять, он может нас переиграть, но по-прежнему не понимая, с кем или с чем имеет дело. Самоуничижение сливается с «чувством законной гордости» за собственное неумение жить. И думать. И понимать. Западу не понять, а Зиновьеву знание о России дано нутряно, почвенно, экзистенциально, если не побояться западного термина.

Впрочем, подобное знание было всем нам явлено в советские времена в «письмах трудящихся»: «Я Пастернака не читал (т.е. не хочу понять), но знаю, что он наш злейший враг». И т.п. Этот иррационализм стал нашей повседневностью, чтобы не сказать — *нормой* жизни. Механизм культуры, отказывающейся от самопознания, несмотря на усилия писателей и мыслителей XIX столетия, возобладал, создавая в умах инакомыслов не желание понять, а ощущение доблести: «чудище обло, озорно, огромно, стозевно и лаяй», совершенно непостижимо — а мы боремся с ним. Такое со-

[11] *Белый А.* Арабески. Книга статей // *Белый А.* Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. Т. II. М.: Искусство, 1994. С. 325—328.

знание льстило и власти, придавая ей сакральную глубину. В постперестроечные времена это чувство непостижимости сказалось в ставших общеизвестными словах государственного человека (В.С. Черномырдина): «Хотели, как лучше, получилось, как всегда». То есть присутствует в нашей реальности нечто, не поддающееся осознанию, пониманию и переделке.

А раз невнятен высший смысл бытия в этой культуре и чужд ей сложный Пастернак, враждебны Замятин, Ахматова и Зощенко, неизвестны творения отечественных философов, то ничего другого не остается как описывать ее (что и делали писатели-«деревенщики»: Василий Белов, Валентин Распутин и др.) *этнографически*, как некогда Миклухо-Маклай страну папуасов. Но поскольку писали о себе, то не научно-аналитически, как о дикарях ученый, а ностальгически-умиленно. Хотя тоже безо всяких поисков у своих героев стремлений духа, работы мысли, высокой страсти. Злокозненно-изворотливым умом наделялись, как правило, персонажи — пришельцы из западной цивилизованной жизни, ибо ум с его разлагающим анализом противопоказан, конечно же, *ладу почвенного мира*. Противоположности, однако, сходятся: нынешние постмодернисты тоже исходят из непонятности, неподвластности рассудку принципов российской жизни. Они поэтому работают на уровне партийно-коммунистических клише, передразнивая их, но отказываясь от обсуждения отечественных проблем и коллизий по существу.

7. Понимание России умом есть национальная добродетель

Русская классика — от Пушкина до Бунина — была одержима стремлением понять свою страну, свою действительность, тем самым как бы переналадить механизм культуры, демифологизировать ее, десакрализировав все ее понятия и учреждения: от помещиков и чиновников (Гоголь), государства и церкви (Лев Толстой), купечества (Островский), интеллигенции и крестьянства (Чехов и Бунин), армии (Куприн и Замятин) и т. п.

Трагично бытие людей, желающих понимать. Реальность, утвердившаяся на почве бесчеловечного мифа, отрицавшего разум, была безусловно и категорически отвергнута Мандельштамом, искавшим опору именно в разуме, в рацио. В статье «Девятнадцатый век» (1922) он сформулировал это: «Европеизировать и гуманизировать двадцатое столетие, согреть его телеологическим теплом — вот задача потерпевших крушение выходцев девятнадцатого века, волею судеб заброшенных на новый исторический

материк. <...> Теперь не время бояться рационализма. Иррациональный корень надвигающейся эпохи, гигантский, неизвлекаемый корень из двух, подобно каменному храму чужого бога, отбрасывает на нас свою тень. В такие дни разум — ratio энциклопедистов — священный огонь Прометея»[12]. Поэт оказался прозорливее многих своих ученых современников, винивших во всех бедах нашей жизни рационализм западной теории. Ее достоинства и недостатки обсуждать здесь не имеет смысла, ибо речь о другом. О том, что наша жизнь очень долго была построена на пафосе непонимания — запрете мысли, чтения и попыток самостоятельного размышления о судьбах мира.

Желая свободы мысли, возможности самореализации, не стесненного догмами образования, правового и открытого общества, мы встаем перед неимоверно сложной проблемой. Можем ли мы рассчитывать хоть как-то повлиять на идущий исторический процесс? Говоря словами поэта, «европеизировать и гуманизировать» его? Очевидно, не более того, как удалось это самому Мандельштаму. Однако ему и другим «потерпевшим крушение» в XX столетии гуманистам на самом деле удалось многое. Они сохранили и передали нам свое отношение к миру. И от наших усилий зависит сегодня не просто беседовать (или «вести дискурсы» по поводу), но — понимать. Утверждая *понимание России умом* как национальную добродетель. Чтобы эта добродетель стала фактом культуры, способным к дальнейшей ретрансляции.

[12] *Мандельштам О.* Девятнадцатый век // *Мандельштам О.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Арт-Бизнес-Центр, 1994. С. 271.

II. Является ли Россия исторической страной? К спорам о евразийстве

1. Проблема бытия России

Этот странный вопрос напрашивается как вывод из утверждения, что Россия есть Евразия, т.е. объяснения смысла и идеи России через географию. Когда-то Чаадаев сетовал, что Россия находится вне истории, что она не более чем географическое понятие. Тогда это казалось пределом национальной самокритики. Евразийцы обратили этот «географизм» в национальную добродетель, объявив большевистскую Россию (как отринувшую Россию петровскую) полной и абсолютной наследницей Джучиева улуса, апеллируя в том числе к фактору пространства: те же размеры, те же кочевые просторы. И такая же вражда к «романо-германской Европе», живущей прежде всего в системе временных координат, а не только пространственных. Представлялось, что Россия вырвалась за пределы исторического развития. «Довольно жить законом, // данным Адамом и Евой», — провозглашал первый поэт революции Владимир Маяковский. Эренбург в романе «Трест Д. Е.» изображал распад Европы и движение революционных голодных орд из России на Запад с лозунгом «Даешь Европу!», завершая роман картиной выжженного, разрушенного европейского пространства, пригодного лишь для передвижения кочевников. «Наше едва остывшее кочевье» [1], — называл Есенин Советскую Россию. Быть может, трагичнее прочих ощутил ситуацию конца истории Мандельштам, поэт европейского духа и склада, в стихотворении: «Сумерки свободы» (1918):

В ком сердце есть — тот должен слышать, время,
Как твой корабль ко дну идет.

[1] *Есенин С.А.* Автобиография // *Есенин С.А.* Собр. соч.: В 5 т. Т. 5. М.: ГИХЛ, 1962. С. 18.

Так что евразийский апофеоз «ордынского начала» как бы венчал картину «гибели западной цивилизации». Цивилизации, взлелеявшей историю и утвердившей в мире пафос исторического развития.

Здесь стоит вспомнить, что в трактовке судьбы России у С.М. Соловьёва важную роль играло понятие «внутренней Степи». Он писал, что после победы над «внешней Степью», т.е. татаро-монголами, строящуюся и цивилизующуюся Русь сбивали с этой дороги бунты, иными словами, восстания «внутренней Степи». Так что после победы в октябре 1917 г. народной, «скифской» стихии естественно было вспомнить о катастрофе, постигшей Киевскую Русь в результате татарского нашествия. В «Окаянных днях» об этом с ужасом писал Бунин (1917—1918), вспоминая, что уже в шестнадцатом он предвидел нечто подобное:

Вот встает бесноватых рать
И, как Мамай, всю Русь пройдет...

С другой стороны, значительная часть интеллигенции — еще со времен Герцена — готова была встретить, да и встречала «грядущих гуннов» «приветственным гимном» (В.Я. Брюсов). Но и для этих, «приветствовавших», продолжавших линию «покаяния интеллигенции перед народом» победа «гуннов» означала закат всяческой культурной деятельности («мудрецы и поэты» прячутся «в катакомбы, в пустыни, в пещеры») и уход народа из истории. После налета таких стихийных сил «история прекращает течение свое» (Салтыков-Щедрин в «Истории одного города»). Об этом говорил и Пушкин: «Уважение к минувшему — вот черта, отличающая образованность от дикости; кочующие племена не имеют ни истории, ни дворянства»[2]. Зато евразийцы восприняли уничтожение петровско-пушкинской цивилизации в России с восторгом и попытались обосновать причины своего восторга. Имеет смысл еще раз взглянуть на эти обоснования, ибо они почти без изменений перешли в лексикон и аргументацию современных неоевразийцев.

2. Национальные святыни и предания

И *первое*, о чем надо сказать в этом аспекте, — об игнорировании, точнее даже *о перечеркивании евразийцами национальных святынь и преданий*. Речь идет об отношении народа к татарскому наше-

[2] *Пушкин А.С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. VII. М.; Л.: АН СССР, 1951. С. 225.

ствию, как оно отразилось в летописях, былинах, сказаниях и песнях и как это нашествие трактовалось евразийцами. Вот несколько фраз из «Летописных повестей о монголо-татарском нашествии»: «В тот же год пришли из восточных стран <...> безбожные татары... Много святых церквей предали они огню, и монастыри сожгли, и села, и взяли отовсюду богатую добычу... Старых монахов, и монахинь, и попов, и слепых, и хромых, и горбатых, и больных, и всех людей убили, а юных монахов, и монахинь... увели в станы свои... А епископ Митрофан, и княгиня Юрия с дочерью, и со снохами, и с внучатами, и другие, княгиня Владимира с детьми, и многое множество бояр и простых людей заперлись в церкви святой Богородицы. И были они здесь без милости сожжены... Татары <...>. разграбили все монастыри и иконы ободрали, а другие разрубили, а некоторые взяли себе вместе с честными крестами и сосудами священными, и книги ободрали, и разграбили одежды блаженных первых князей, которые те повесили в святых церквах на память о себе... Расправились татары со всеми <...> И было видеть страшно и трепетно, как в христианском роде страх, и сомнение, и несчастье распространялись»[3]. Характерны и названия летописей XIII — начала XV в., все они повествуют о трагедии народа: «Слово о погибели Русской земли», «Повесть о разорении Рязани Батыем», «Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора», «Повесть о побоище на реке Пьянее», «Повесть о битве на реке Вожа», «Задонщина», «Летописная повесть о Куликовской битве», «Сказание о Мамаевом побоище», «Повесть о нашествии Тохтамыша», «Повесть о Темир-Аксаке», «Сказание о нашествии Едигея» и т. д. и т. п. Перечень бесконечен. Одна из самых поэтических и печальных русских легенд — «Легенда о граде Китеже» — тоже связана с Батыевым нашествием. Она повествует, как разоренный и разграбленный, а некогда прекрасный и цивилизованный город на берегу озера Светлояр стал невидим «вплоть до пришествия Христова»[4], тогда и вернется он на Русь как символ русского города, некогда погубленной городской культуры. Все русские былины говорят о борьбе со Степью как главной задаче русских богатырей, а былина «С каких пор перевелись витязи на Святой Руси» описывает последний бой знаменитых богатырей — с татарским воинством, фиксируя конец русского богатырства, русского рыцарства с приходом монголов. Интересно, что кочевые пришельцы воспринимались как «сила нездешняя», которая множится, а потому не может быть уничтожена. Всех они могли победить...

[3] Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М.: Худож. лит-ра, 1981. С. 135—139.
[4] Там же. С. 219.

И стали витязи похвалятися:
«Не намахалися наши могутные плечи,
Не уходилися наши добрые кони,
Не притупились мечи наши булатные!»
И говорит Алеша Попович млад:
«Подавай нам силу нездешнюю, —
Мы и с тою силою справимся!»
Как промолвил он слово неразумное,
Так и явились двое воителей
И крикнули они громким голосом:
«А давайте с нами, витязи, бой держать!
Не глядите, что нас двое, а вас семеро».
Не узнали витязи воителей.
Разгорелся Алеша Попович на их слова,
Поднял он коня борзого,
Налетел на воителей
И разрубил их пополам со всего плеча, —
Стало четверо — и живы все.
Налетел на них Добрыня-мóлодец,
Разрубил их пополам со всего плеча, —
Стало восьмеро — и живы все.
Налетел на них Илья Муромец,
Разрубил их пополам со всего плеча, —
Стало вдвое более — и живы все.
Бросились на силу все витязи,
Стали они силу колоть-рубить, —
А сила все растет да растет,
Все на витязей с боем идет.
Не столько витязи рубят,
Сколько добрые кони их топчут, —
А сила все растет да растет,
Все на витязей с боем идет.
Бились витязи три дня,
Бились три часа, три минуточки, —
Намахалися их плечи могутные,
Уходилися кони их добрые,
Притупились мечи их булатные.
А сила все растет да растет,
Все на витязей с боем идет.
Испугались могучие витязи,
Побежали в каменные горы,
В темные пещеры.
Как подбежит витязь к горе,

Так и ока́менеет;
Как подбежит другой,
Так и ока́менеет;
Как подбежит третий,
Так и ока́менеет.
С тех-то пор и перевелись витязи на Святой Руси

Такова печальная мета в народном сознании, связанная с трехсотлетним игом.

Заметим, что на фоне постоянной борьбы со Степью *ни разу* — до сражений Александра Невского с немцами и со шведами, которых он победил «с небольшой дружиной», — не говорится в русских летописях и былинах об угрозе с Запада. Более того, и эти-то сражения произошли уже *после* захвата Руси татаро-монголами. Но евразийцы исходят из априорного убеждения, что Русь была обречена стать жертвой какого-либо захватчика, а потому ей повезло, что она попала под владычество татар. «Велико счастье Руси, — писал Савицкий, — что в момент, когда в силу внутреннего разложения она должна была пасть, она досталась татарам, и не кому другому. Татары... не замутили чистоты национального творчества»[5]. Для евразийцев — от П.Н. Савицкого до Л.Н. Гумилёва, с гордостью рассказывавшего, как он пил в память Чингисхана, — *татарское нашествие представляется великой удачей русского народа*, ибо благодаря нескольким столетиям рабства на территории бывшей татарской империи возникло могучее военное государство, ни во что не ставившее жизнь и свободу своих подданных (большинство было в крепостной неволе), зато чрезвычайно влиятельное на международной арене. Ибо именно внешняя мощь, а не духовное развитие, не рост благосостояния людей первенствует в концепции евразийцев.

Не буду вспоминать известные слова Пушкина, что духовная жизнь порабощенного народа не развивалась, приведу простые факты: «Последствия нашествия были катастрофичны: тысячи погибших воинов, тысячи разоренных жилищ и сел, десятки оставшихся в руинах городов, многие тысячи угнанных в плен мужчин и женщин, резкое сокращение населения страны», возродились «архаичные формы эксплуатации, вызвав демографический кризис в стране... Всех самых квалифицированных ремесленников отправляли в Орду... На Руси же в результате исчезли многие отрасли ремесла; была забыта техника перегородчатой эмали, производства стеклянных бус, черни, зерни, скани (художественной обработки благородных металлов). В других ремеслах произошло опрощение и огрубление технических приемов. Почти на целое столетие прекратилось каменное строительство в русских городах»[6]. Стоит ли говорить о нравственных, хозяйственных и экономических последствиях ига!

Но, даже став на позицию евразийства и полагая главным мощь государства, мы заметим, что вследствие татарского нашествия ослабленная Русь потеряла возможность укрепиться в Прибалтике, отдав эти территории немецким духовно-рыцарским орденам, и только спустя пять столетий, при Петре, получила доступ к Балтийскому морю. Заметим к тому же, что если в XIV веке, скажем, в Германии было около 20 млн жителей, то в России, во много раз превосходящей ее по территории, население от XV к середине XVII века, возросло с 2—3 млн до 7 млн. А надо ведь еще учесть и сибирские пространства. Это и есть результат демографического кризиса, вызванного игом. Спрашивается, возможно ли в такой пустынной стране строить цивилизацию, входить в мировую систему как промышленная или хотя бы как сельскохозяйственная страна, просто утверждать какие бы то ни было социально-общественные связи между людьми, выйти из системы пространственных координат в систему временны́х, обрести самосознание и тем самым войти в исторический процесс?.. Этот возврат в историю стоил России неимоверных усилий, но и необходимых — ибо вектор ее развития был направлен в Европу.

Евразийцы (особенно Трубецкой) много писали о важности самопознания для России, тогда-де она отойдет от Европы. Они забывали, что самосознание и самопознание суть добродетели европейские, возникшие в европейской Античности. И Россия обладала ими! Можно подумать, что русские летописи и былины не являются выражением народного самосознания и самопознания!.. Но евразийцы, вроде бы постоянно апеллируя к истории, по сути отказываются от ее реалий во имя своих идеологических конструкций. Поэтому их понимание и толкование истории было вполне аисторичным.

3. Отношение степного менталитета к Западной Европе

Второе — это отношение к Европе и — шире — ко всему Западу. В 60-е годы XIX века польский историк Франциск Духинский в книге «Арии и туранцы. Земледелие и история ариев-европейцев и туранцев, в частности, московских славян», изданной в Париже,

[5] *Савицкий П.Н.* Степь и оседлость // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М.: Наука, 1993. С. 124.

[6] История Европы: В 8 т. Т. 2. М.: Наука, 1992. С. 438.

утверждал, что Россия находится вне европейской семьи народов и что напрасно ее цари с политическими целями пытаются ей придать европейский облик. Объяснялась такая позиция понятным желанием поляка унизить Россию в глазах Европы после подавления польского восстания. А в 1925 г. князь Н.С. Трубецкой с упоением писал о «туранском элементе в русской культуре», заявляя, что именно этот элемент, по счастью, отделил Русь от Европы, а потому Европа чужда нам в принципе. И это-де хорошо — по нескольким соображениям. Во-первых, Европа — *это постоянный источник агрессий*. Во-вторых, *это место*, *обреченное на гибель*. В-третьих, *все заимствования из Европы губительны для России*, которой надлежит идти своим путем. Разумеется, все эти постулаты придуманы не евразийцами, но ими артикулированы наиболее отчетливо за последнее столетие. Да и сегодня они постоянно на слуху.

Заметим, однако, что *все европейские агрессии Россия всегда отбивала*, в конечном счете усиливаясь в результате этих битв. Да и испытывать нажим со стороны Европы Россия начала только с XVII века, когда сама вошла в европейский ареал. Вряд ли нажим поляков или шведов, даже французов, можно сравнить *с трехсотлетним* ордынским игом. Да и сама Европа на протяжении многих столетий помимо внутренних войн вела оборонительную борьбу против тех же монголов, венгров, арабов и турок, мобилизуя все свои силы («крестовые походы») для целей этой борьбы. Еще в 1682—1683 гг. турки-османы осаждали Вену. Так что Европа не более агрессивна, чем досаждавшие ей в течение столетий соседи.

О гибели же Европы, о ее закате евразийцы заговорили не первые. Пожалуй, после первых контактов с Европой образованные русские (Фонвизин, славянофилы, Герцен и др.), *опираясь на европейскую самокритику*, которая всегда была и остра, и беспощадна (и Руссо, и романтики, и Маркс с Энгельсом — да мало ли других!), *глобализировали эту самокритику*; находясь в другом «местоположении», *превратили ее в критику с категорическим приговором о неизбежной и скорой смерти европейской культуры*, полагая себя ее наследниками. *И как нетерпеливые наследники мысленно торопили окончательный исход*. У евразийцев иной оттенок неприятия. Видя развал России, находясь во власти «катастрофических» настроений, они боялись «коварного Запада» — старика, пережившего своих потенциальных наследников. А потому и ненавидели его более остро и непримиримо.

На руку евразийцам оказался трактат Шпенглера «Der Untergang des Abendlandes» («Закат — или, точнее, Гибель — Запада», переведенный у нас как «Закат Европы»), который выдержал с 1918 по 1920-й — к моменту выхода их первых сочинений уже

более тридцати изданий. Повлиявший на всю мировую историософию, Шпенглер своей идеей поликультурности мирового исторического процесса, безусловно, оказал влияние на евразийцев: о знакомстве с его книгой они потом нехотя признавались, хотя и говорили, что пришли к своим идеям *одновременно* с немецким философом.

В 1920 г. «возник, — как пишет Степун, — таинственный слух» в Москве, что Н.С. Трубецкой выпустил «небольшую, но очень содержательную работу» «Европа и человечество». Трубецкой уверял, что книгу Шпенглера не знал, хотя с 1918 по 1920 г. вышло тридцать два издания первого тома «Der Untergang des Abendlandes». Степун говорит о сочинении Трубецкого лишь в контексте книги Шпенглера, при этом замечая, что, слушая рассказ молодого ученого о работе Трубецкого, «ловил себя на мысли, что не вполне доверяю ему»[7]. Впрочем, если говорить о дальнейшем, евразийцев он категорически не принимал, ставя евразийство в один ряд с большевизмом и нацизмом. Приняв многие соображения Шпенглера, евразийцы вместе с тем взглянули на Европу и на «мир истории» с точки зрения «мира природы», противопоставив «логику пространства» «логике времени»: все исторические изменения, по их мнению, ничего не определяют, определяет все «месторазвитие», бог данного места, идея вполне языческая. Поэтому-де важно, что большевики восстановили и снова соединили в некое целое бывшее пространство монгольской орды. Впрочем, Бердяев не случайно задавал вопрос: «Но существует ли история у самого Шпенглера, у него, для которого мир есть прежде всего история, а не природа? Я думаю, что для Шпенглера не существует история и для него невозможна философия истории. <...> Историческая судьба, судьба культуры существует для Шпенглера лишь в том смысле, в каком существует судьба цветка»[8]. Если так, то основания для такого вычитывания аисторического начала в его книге у евразийцев были. Ход, характерный для русской ментальности. Так же в этот

[7] *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся: В 2 т. Том II. L.: Overseas Publications Interchange Ltd, 1990. С. 275.

[8] *Бердяев Н.А.* Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Берег, 1922. С. 61. Кстати, спустя годы, уже в эмиграции, Бердяев общался со Шпенглером, но отозвался о нем весьма нелестно: «Однажды я встретился в Берлине и со Шпенглером, но встреча не произвела на меня впечатления. Внешность его мне показалась очень буржуазной» (*Бердяев Н.* Самопознание: Опыт философской автобиографии. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. С. 291). Это, разумеется, не более чем штрих. Бердяев, как известно, был капризен в общении. Но штрих характерный. От Шпенглера, даже от его внешности, ожидалось нечто необычное. Хотя лицо Шпенглера на фото — это властное и тяжелое лицо мыслителя и воина, генерала, скажем, прошедшего немало битв.

момент подтверждали свои злодеяния русские социалисты ссылкой на немецкий марксизм.

Существенно, однако, что сам Шпенглер выражал антиевропейские настроения как представитель окраинной, менее западной страны, нежели другие европейские страны, был одним из вдохновителей, быть может, последней попытки Германии пойти своим особым, «немецким» путем. И его неприятие Запада (ведь — повторю — точный перевод названия его трактата — «Гибель Запада») было не меньшим, чем у евразийцев. Все острие шпенглеровской критики направлено против идеи европоцентризма.

4. Страшны ли заимствования из Западной Европы?

Что касается губительности для России заимствований с Запада, то тут евразийцы умудрились перечеркнуть практически всю русскую культуру — в ее высших послепушкинских проявлениях. Говоря о благотворности византийских влияний (кстати, для Руси X века эти влияния были вполне западные — принятие европейской, а не восточной религии, интенсивный контакт со всеми европейскими государствами: династические браки и пр.), евразийцы полагали, что «западноевропейские» влияния прошли мимо русского духа: «Все получаемое с “Запада” органически не усваивалось, не вдохновляло национального творчества. Западные товары привозились, покупались, но не воспроизводились. Мастера выписывались, но не с тем, чтобы учить русских людей, а с тем, чтобы выполнять заказы. Иногда переводились книги, но <они> не порождали соответствующего роста национальной литературы»[9].

Эти соображения, отчасти справедливые для Московской Руси, уже абсолютно неприложимы к России Петра I, заветным желанием которого было, по мысли Ключевского, пересадить европейские корни на русскую почву, чтобы они у нас дома производили свои плоды, овладеть источниками и средствами духовной и материальной культуры. Для евразийцев два постпетровских столетия словно бы и не история; на их взгляд, они только разрушали Россию. Еще понятно отвержение славянофилами Петровской реформы, ее плоды могли быть не очень заметны и внятны сознанию в начале XIX века. Но к XX столетию уже заявила всему

[9] *Трубецкой Н.С.* Верхи и низы русской культуры // *Трубецкой Н.С.* История. Культура. Язык. М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 133.

миру о себе и о России великая русская литература, появилась могучая наука, самобытная философия, живопись и музыка... Этого мало? Как сказать! Афанасий Фет в противовес весьма многим западным критикам России (вроде уже упомянутого Ф. Духинского), равнявшим русских с племенами, еще не вышедшими из варварского образа жизни, а стало быть, не имеющими, говоря словами Пушкина, «ни истории, ни дворянства», указывал на русскую литературу как на доказательство вхождения России в круг цивилизованных, исторических народов. Он писал:

Вот наш патент на благородство, —
Его вручает нам поэт,
Здесь духа мощного господство,
Здесь утонченной жизни цвет.

В сыртах не встретишь Геликона,
На льдинах лавр не расцветет,
У чукчей нет Анакреона,
К зырянам Тютчев не придет.

На книжке стихотворений Тютчева, 1883

К этому стоит добавить, что роль поэзии отнюдь не преувеличена Фетом, поэты в самом деле конституируют нацию. Такова была роль Гомера в античной Греции, давшего грекам историю, поэзию и религию. Нельзя забывать о могучем поэтическом пафосе Ветхого Завета, создавшего еврейскую нацию из кочевого племени. Г.П. Федотов писал, что уже в Новейшее время Рунеберг, автор «Калевалы», создает «новую нацию из того, что было лишь этнографической народностью»[10]. Об эстонцах и латышах он тоже пишет как о нациях, творимых на наших глазах поэтами. М.К. Мамардашвили говорил «о рождении из творчества писателей целой страны, России»[11]. Речь шла о русской литературе XIX века, по которой и в самом деле весь мир узнает Россию — через ее собственное самопознание посредством литературы. Пушкин как-то сказал о себе, что он ударил по наковальне русского языка и тот зазвучал. Но заставить «звучать язык» это и означает конституировать национальное сознание.

Оставался, однако, вопрос о российской катастрофе. Кто погубил Россию?.. «Откуда же известно, — спрашивал евразийцев И.А. Ильин, — что нас погубил Запад, а не наше собственное, не-

[10] *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России: В 2 т. СПб.: София, 1992. Т. 2. С. 320.
[11] *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. С. 187.

умелое подражание? Из чего же видно, что наша самобытность за двести лет погибла?» И восклицал иронически: «Ну, а в чем же выразилась наша самобытная культура за двести лет? Ни в чем! Ничего русского! Ничего самостоятельного! Ничего первоначального, почвенного! Сплошное подражание гнилой германо-романщине: вся государственность от Петра I до Столыпина; вся поэзия от Державина до Пушкина и Достоевского; вся музыка от Глинки до Рахманинова; вся живопись от Кипренского до Сомова; вся наука от Ломоносова до Менделеева и Павлова. Где во всем этом здоровая и самобытная стихия Чингисхана? Где здесь национальное самосознание татарского улуса? Где здесь слышен визг татар, запах конского пота и кизяка?»[12]!

Иными словами, в отношении к Европе у евразийцев *ксенофобия*, *оборачивающаяся отрицанием собственной культуры и истории*.

5. Поликультурность мира и евразийский центр человечества

Правда, современные неоевразийцы главной заслугой этой теории — и это *третий пункт* нашего рассуждения — считают утверждение поликультурности мира. Отвечать на это даже как-то неловко. Не говоря уж о европейских мыслителях от Гердера и романтиков до Шпенглера и Тойнби, вполне преодолевших простодушный европоцентризм, стоит вспомнить Геродота, *увидевшего другие народы* и описавшего их, вспомнить бесчисленные путевые записки европейских путешественников, монахов и воинов. Цезарь оставил записки о галлах, Тацит писал о германцах, но где заметки Чингисхана, Батыя или Тамерлана о порабощенных ими народах?.. Да и русские первопроходцы — Ермак, Хабаров, Дежнёв — не могут похвастаться своим писательским вниманием к жизни и обычаям покоряемых племен. *Видеть другую культуру* в состоянии только человек личностного сознания — и этому видению евразийцы могли научиться только в «индивидуалистической» и полицентричной Европе: *полицентричность предполагает умение воспринимать другую точку зрения*, *другую культуру*, *т. е. предрасположенность к толерантности и поликультурности*. Кажется, евразийское пространство такой полицентричностью похвалиться не может, ведь даже наличие в послепетровской России двух столиц — Петербурга и Москвы — воспринималось национа-

[12] *Ильин И.А.* Самобытность или оригинальничанье? // Начала. 1992. № 4. С. 61. — Выделено И.А. Ильиным.

налистическим сознанием (в том числе и евразийским) как начало российского распада и катастрофы.

Одна из важнейших тем, поднимаемых в связи с обсуждением евразийства, касается вопроса о необходимости евразийского центра как антипода «западному» центру для структурирования мирового пространства, поскольку недавнее существование двух сверхдержав якобы не случайность, а закономерность в порядке человеческого развития, ибо всегда было два Рима — Рим Запада и Рим Евразии (вначале в облике Византии, затем России). Но так ли это? Как показывает историческая реальность, периоды стагнационной биполярности чрезвычайно редки в структурных конфигурациях человечества. Если уж какая-нибудь простая молекула составляет весьма сложную поливалентную конструкцию атомов, позволяющую ей сохранять целостность, то что говорить о человечестве!.. Особенно неудачен часто приводимый пример с Западным Римом и Римом Восточным (Византией). Посмотрим, как было дело: появление второй столицы (Константинополя) приходится на начало IV века, разделение Римской империи на Западную и Восточную происходит в 395 г., а в 410 Рим уже взят Аларихом. Это разделение было вызвано невероятным давлением (начиная с III века) варварских племен на Рим, стал необходим второй центр для лучшей защиты разросшейся империи. Но, как видим, эта биполярность продлилась слишком недолго.

Если же говорить о религиозном смысле разделения на два Рима, то Константинополь (второй Рим) очень долго первенствовал над Римом «западным», окруженным неимоверным количеством варварских государств, абсолютно безвластным и маловлиятельным. Светская власть пап, а потому и большее их воздействие на европейскую жизнь начинается с IX века. Теперь они могли потягаться с византийской церковью, прежде с высокомерием относившейся к Риму. Но наметившееся противостояние оформилось в Схизму лишь в XI веке (1054), а уже в 1204 г. Константинополь был захвачен крестоносцами, и влияние Византии резко упало. В 1439 г. сдавленная со всех сторон османскими турками Византия принимает Флорентийскую унию, и на ее стороне сражаются на сей раз латинские рыцари, но Восток оказывается сильнее, и в 1453 г. Византия завоевана османами, а на месте Константинополя появляется Стамбул. Правда, после падения «второго Рима» свет православной веры переходит в Московскую Русь. Но до Петровских реформ Московское государство, несмотря на гордые самоименования («Третий Рим»), оставалось мировым маргиналом, и говорить, что оно создавало другой полюс европейского континента было бы неверно. Реальной силой Россия становится после

столетия постпетровского развития, но тогда Запад уже обретает дополнительный центр в лице Северо-Американских Соединенных Штатов. Биполярность же двух сверхдержав занимает еще более короткий промежуток времени — от Второй мировой войны до развала СССР. Иными словами, я хочу сказать, что *структурированность мира в истории человечества постоянно меняется и объявлять константным то или иное положение непродуктивно*.

6. Как структурируется мир?

Мы говорим о делении на Запад и Восток, на Европу и Азию. Но нельзя забывать, что *граница между ними подвижна*, *ибо она есть не географическая данность*, *а историософское прочтение мира*. Когда-то Европа состояла из двух-трех народов Средиземноморского бассейна, все остальное представлялось варварской азиатской периферией. Россию называют наследницей двух евразийских культур — эллинистической и византийской. Но ведь надо отдавать себе отчет, что основной пафос существования этих культур был в проведении и отстаивании европейских начал на Востоке. В этом смысле и Рим можно назвать евразийской державой. После становления Римской империи граница между Западом и Востоком стала проходить по Рейну. За Рейном уже была сплошная Азия. Но и внутри империи хватало диких, кочевых, вполне азиатских племен, цивилизовавшихся медленно и с трудом. Равнин и в Европе было немало, и ни Альпы, ни Пиренеи не могли остановить кочевые орды. Рим тоже, как и Византия, испытывал мощное излучение со стороны «Азии». Но когда он пал, останки его цивилизации «заразили» варваров, потихоньку пересоздавая их. Процесс, занявший почти десять столетий. Напомню, кстати, что в распавшейся впоследствии на несколько государств огромной империи франков первоначальные владения Карла Великого именовалась Австразией и лишь после присоединения им Лангобардии, Баварии и других земель, после покорения диких кочевников и язычников саксов, их крещения, он был коронован в 800 г. папой Львом III как император Священной Римской империи. Отсюда можно считать начало уверенной европеизации данного пространства. Назвавши себя «Третьим Римом», Русь заявила о своей европейской ориентации и намерении продолжать «дело Рима». И сегодня мы свидетели и невольные участники нового и весьма сложного процесса структурирования евразийского пространства после нескольких столетий господства здесь европеизирующей политики России. Снова связать это пространство единым узлом вряд ли получится: оно связывалось, пока племена и народности не приобрели национальное самосознание — пусть пока диковатое, но где оно начиналось иначе?.. Новые независимые республики пытаются стать субъектами исторического процесса, как некогда пытались сделать это и европейские народы.

Наконец, о чем я еще хотел сказать, это «устойчивость и сила»[13], которая якобы была характерна для Московского государства, как наследника Батыева, а также для Сталинской империи, где использовались те же методы скрепления народов, и далее для Советского Союза. Туранская психология и татарское иго, враждебные творческой инициативе, «разрушительной для государственной прочности», по мысли евразийцев, явились основой новой России. Только когда Россия стала окончательно Евразией — и по территории, и по повадкам и методам правления как в Орде — когда она, так сказать, «отатарилась», она обрела самое себя. «Московское царство возникло благодаря татарскому игу, — писал Трубецкой. — Московские цари, далеко не закончив еще “собирания русской земли”, стали собирать земли западного улуса великой монгольской монархии: Москва стала мощным государством лишь после завоевания Казани, Астрахани и Сибири. Русский царь явился наследником монгольского хана. “Свержение татарского ига” свелось к замене татарского хана православным царем и к перенесению ханской ставки в Москву»[14].

Надо сказать, о влиянии татарского владычества на структурирование русской государственности и на русскую ментальность (по крайней мере сюда включались, например, Чернышевским черты паразитарности и произвола) писали многие русские мыслители, правда, *в отличие от евразийцев — с горечью*. Здесь, однако, речь о другом — о приобретении колоссальных территорий как гаранте мощи и устойчивости государства. Стоит, пожалуй, вспомнить наблюдение Тойнби — продемонстрированное на весьма обширном историческом материале — о негативной (для цивилизационного рывка) роли больших завоеваний: «Когда общество, отмеченное явными признаками роста, стремится к территориальным приобретениям, можно заранее сказать, что оно подрывает тем самым свои внутренние силы»[15]. Тойнби считал, что таким препятствием, отяжелившим Россию, стало присоединение Сибири — пространства, не поддававшегося цивилизационному освоению в ту эпоху. Ключевский по поводу Московского государства замечал, что «его склад»

[13] *Трубецкой Н.С.* О туранском элементе в русской культуре // *Трубецкой Н.С.* История. Культура. Язык. М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 156.
[14] Там же. С. 157.
[15] *Тойнби А.Дж.* Постижение истории. М.: Прогресс, 1991. С. 323.

стоил «народному благу» огромных жертв[16]. А народ и составляет внутренние силы любого общества. Но, быть может, государство все-таки было крепко — пусть ценой обеспложения народных сил?..

7. Государственная мощь?

Евразийцы вели отсчет могучего российского государства от правления Ивана Грозного. Верно ли это? Завоевание уже достаточно цивилизованной мусульманской Казани (1552), находившейся, кстати, со времен Ивана III в мире с Москвой, да покорение слабой торговой Астрахани (1554) — вот, пожалуй, и все внешние достижения Ивана Грозного, не считая захвата Сибири, совершенного в конце его царствования отнюдь не государственными войсками, а казаками и торговыми людьми. Но при этом в 1571 г. крымский хан дотла выжег столицу Руси. Как вспоминают зарубежные свидетели, татары «устремились к самой Москве, столице всей страны, и, найдя ее покинутой государем-тираном (Иваном IV), несколько ранее бежавшим в крепость Белоозерскую, и незащищенной, по прошествии трех дней подожгли сразу в тридцати местах и сожгли, так что в один день погубили много тысяч людей»[17]. Начатая успешно война с Ливонией закончилась бесславным поражением, причем войско Батория было раз в десять меньше сил Москвы. «Россия казалась слабою, почти безоружною, имея до восьмидесяти станов воинских или крепостей, наполненных снарядами и людьми ратными... разительное доказательство, сколь тиранство унижает душу, ослепляет ум привидениями страха, мертвит силы и в государе и в государстве»[18], — пишет по этому поводу Карамзин. Истребление собственных подданных (включая целые города, Новгород, к примеру) — основной результат деятельности Ивана IV. В этом контексте московского псевдомогущества стоит и униженное письмо царя к английской королеве Елизавете: от нее «хотячи любви», он через посредника сообщал «словом свои великие дела тайные»[19]. Грозный для рабски покорных своих подданных, он, тем не менее, держал наготове казну для бегства

[16] *Ключевский В.О.* Сочинения: В 9 т. Т. II. М.: Мысль, 1988. С. 372.
[17] Иностранцы о древней Москве. Москва XV—XVII веков. М.: Столица, 1991. С. 77.
[18] *Карамзин Н.М.* История государства Российского. Т. IX—XII. Калуга: Золотая аллея, 1993. С. 128.
[19] Послание Ивана Грозного английской королеве Елизавете I // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. М.: Худож. лит-ра, 1986. С. 110.

в Англию. В одном сходились русские историки от Карамзина до Ключевского, что результаты царствования Ивана IV по бедствиям можно сравнить только с монгольским игом.

Он оставил разоренную, ошалевшую от внутренних неурядиц и царских погромов страну. И спустя всего двадцать лет после его смерти Самозванец с двумя тысячами казаков и тысячью поляков прошел всю Россию и захватил престол. Это вряд ли говорит о государственной крепости. Начиная с десятилетия Смуты вплоть до Петра I Россию непрестанно терзали бунты и восстания; в описании историков последнее столетие Московской Руси — это «бунташный» век. Маленькая Швеция осмеливается замахнуться на северного колосса, и, если бы не проведенная Петром европейская реформа армии, если бы, говоря современным языком, не *своевременная вестернизация*, Русь как наследница монгольской империи была бы разбита.

Замечу, кстати, что «предшественницу Московской державы» (сначала империю Чингисхана, а затем Джучиев улус) без конца сотрясали усобицы, разбивая на все более и более мелкие улусы, дравшиеся друг с другом бесконечно. Уже Мамай не обладал и сотой долей сил Батыя, был всего-навсего темник, захвативший власть на короткое время.

Существенно и то, что все волнения, колебавшие Российскую империю, включая и Пугачёвский бунт, начинались на окраинах (казаки) и питались участием не до конца покоренных народов (калмыков, башкир, татар и др.). Николай I, наиболее близкий по своей психологии московским государям, в отличие от Петра I, Екатерины II, Александра I — вестернизированных императоров, побеждавших в войнах европейские страны, — потерпел сокрушительное поражение в Крыму от не очень больших сил Англии и Франции. А Николай II, пытавшийся возродить по совету националистических публицистов якобы существовавший на Московской Руси прямой контакт царя и народа, вместо «чуждого» России европейского парламентаризма (Думы ведь постоянно разгонялись) развел «распутинщину», сыгравшую немалую роль в возбуждении революционного негодования общества. И первые громы революции, кстати, грянули опять с окраин — из Польши, считавшейся неотъемлемой частью единой и неделимой евразийской державы. И дело не в противопоставлении «евразийскому принципу» мононационального и моноэтнического государства, как упрекают своих противников евразийцы, совсем нет. В Великобритании почти десяток национальностей, причем (в отличие от не менее многонациональных США) компактно проживающих — англичан, шотландцев, валлийцев и т. д. Просто внутри Российской империи была слишком велика разность цивилизационных потенциалов. Пока вектор развития России был направлен в сторону вестерниза-

ции (ведь марксистские коммунистические идеи из этого же ряда), она могла примирять с собой народы более высокого уровня цивилизации и народы, еще только знакомящиеся с ее плодами: интересы и тех, и других лежали в одном направлении.

Как только этот пафос исчезал — терялась сверхзадача, энергия экспансии сходила на нет: так, громадный Советский Союз не сумел в 1940 г. совладать с крошечной Финляндией, бывшей когда-то частью Российской империи. Да и внутреннее единство страны оказывалось под сомнением. На это сомнение опирался Гитлер, полагая сталинскую Россию «колоссом на глиняных ногах», который от первого же толчка распадется на десятки составляющих его народов, народностей и племен. И правда, государство противостоять ему не смогло, и он прошел в течение нескольких месяцев до Москвы, из которой бежали коммунисты и все правительство. Но Гитлер оказался монстром и варваром пострашнее Сталина, и началась народная война «за защиту родного очага», которая и разбила фашистскую машину — причем с помощью западного, ненавидимого *антизападником Гитлером* сообщества государств. Но характерен испуг Сталина во время войны перед пестротой и многоплеменностью России: отсюда экспатриация чеченцев, ингушей, немцев Поволжья...

8. Откуда ксенофобия в Российском государстве?

Сегодняшние межнациональные конфликты есть продолжение евразийской политики Сталина, тасовавшего народы, чтобы сохранить целостность державы с единым центром управления.

Известно, что российский колониализм был сухопутный, с открытыми границами, что Российская империя существовала *на фронтире*. Отсюда, разумеется, следует сильное влияние на культуру метрополии культуры колониальных народов. Вместе с тем Достоевский полагал задачу России в том, чтобы быть проводницей европейской цивилизации в Средней Азии и на Северо-Востоке. Да и русские историки XIX века также видели в распространении на восток «славяно-русской народности» не просто материальные приобретения и приращение материальной силы, а «победу европейской цивилизации над Востоком»[20].

Но — в результате — это цивилизованное, пусть даже полуцивилизованное пространство приобретает национальное самосознание на европейский лад. Самоопределение племен и народов становится неизбежным. И в этом смысле напрашивается параллель с сухопутной Австро-Венгерской империей. Австрия тоже ощущала себя проводницей европейской цивилизации в отдаленные от европейских центров (Афины, Рим, Вена, Париж) славянские страны. Крушение и распад Австро-Венгерской империи по силе энергийного выброса не были, разумеется, равны крушению и распаду Российской империи, но типологически они очень похожи. Не случайно сами австрийцы называли Австрию «лабораторией будущего светопреставления» (*К. Краус*), оспаривая тут пальму первенства у российских «катастрофических» мыслителей и писателей. Но уже сейчас немыслимо даже представить, чтобы Австрия вознамерилась (не приведя мировое сообщество к катастрофе) вернуть себе территории, потерянные ею всего 75 лет назад.

Держит народы вместе не сила, а идея. У большевиков была работающая идея, идея интернационализма, ибо имперская идея в XX веке работать перестала. Идея интернационализма и оправдывала проживание «под одной крышей» разных народов. С ее угасанием ситуация изменилась не в пользу единства. Мы наблюдаем, как «безыдейное» восстановление пространства происходило в начале 90-х годов в Югославии. Думая восстановить силой государства (*а у евразийства тоже нет иной идеи*, *кроме этатизма*, *кроме государственного насилия*) единство разных народов, балканские государственники не только сгубили несчетное число жизней, но и пришли к совершенно чудовищной религиозно-этнической чересполосице.

9. Кочевье или цивилизация?

Поскольку то, что происходило в Перестройку, только полоумными националистами могло называться сознательной вестернизацией, а на деле представляло собой не что иное, как конвульсии старого государственного организма, пытающегося в этом распаде империи уцелеть (спекулируя на идеях западной демократии) и по-прежнему паразитировать на материальных богатствах огромного пространства, возникали, разумеется, и другие идеологические обоснования и проекты его сохранения. Одним из таких проектов являлся евразийский. Но, как показывает исторический опыт, именно евразийские по своим устремлениям государственные структуры в России были наиболее уязвимы и склонны к катастрофам — Московское царство, режимы Николая I и Николая II (при котором произошел первый грандиозный распад империи) и, наконец, сталинский ре-

[20] *Ешевский С.В.* Русская колонизация северо-восточного края // Вестник Европы. 1866. Т. I. С. 216.

жим, закономерно выродившийся в коррупционистское брежневское Политбюро, растащившее как диадохи или, точнее, как татарские ханы, империю на куски. Она пала в результате внутренней немощи. *Посредством евразийства* (*т.е. посредством причины болезни*) *болезнь не излечить*. Нынешние мусульманские отделившиеся республики предпочтут контакт с богатыми мусульманскими же странами, *уже владеющими всеми благами европейской цивилизации в отличие от нищей России*. Что мы можем им предложить снова, кроме насилия? Да ничего, поскольку борьба диадохов, или, точнее, младших ханов, за сохранившиеся куски улуса продолжается.

Легенда о гармонии народов царской России вполне равнозначна легенде о «новой исторической общности — советском народе». Но сегодня, не стыдясь, повторяют и ту, и другую легенду. Чем больше мы желаем новой великодержавности, тем сильнее откатываемся к ситуации и психологии Московского царства — только не в фазе подъема, а в ущербной фазе заката. Попытки сколотить элитное войско, т. е. вариант либо опричнины (если на манер Ивана IV), либо преторианцев (если из эпохи заката Рима), вызывают насмешки газетчиков, использование армии как последнего средства политической аргументации не пользуется поддержкой у населения и т.п. Однако по-другому государство уже не может.

Желая стать Евразией, Россия будет стремительно возвращаться к идеологии Московии, на доцивилизационный, доисторический уровень. Ситуация, однако, такова, что от контактов и взаимоотношений с Западом отказаться не могут даже самые неистовые антиевропеисты: книгопечатание, видео, телевизоры, гармошки, полицейское оборудование, термометр, машины, телефоны, антибиотики, динамит, «лампочки Эдисона», фото, кино, магнитофоны, компакт-диски и т.д. — я нарочно перечисляю в беспорядке и вне логической связи, но это все то, что дала нам цивилизация Запада и что давно уже кажется как бы даже и своим. Что же мы можем противопоставить всему этому изобилию, как можем получить его?.. А природные ресурсы на что?! Тут уж мы всех богаче! И опять все сводится к распродаже наших природных богатств и святой уверенности, что Запад просто непременно «даст нам доллары» за нашу экзотику, за то, что мы такие евразийские и дикие, почти что с кольцом в ноздре, ибо все равно мы с ними состязаться в науке и технике не в силах, это не наша территория, «не наше пространство». Мне кажется, идеология евразийства — результат духовной слабости и робости перед Западом.

Петр не стеснялся пить за здоровье своих учителей — европейцев, шведов в том числе, после Полтавской битвы, победив их, ибо хотел европеизации страны, верил в ее силы, «знал ее предназначение» (Пушкин). И тогда Евразия как целое держалась наднациональной имперской идеей петровской европеизации, а затем коммунистического интернационализма (что не исключало применения насилия, но во имя сверхнациональных целей — не во имя своей нации). После сталинского националистического переворота, который Г.П. Федотов разглядел уже в середине 30-х годов, вождь «мог на целые народы обрушить свой державный гнев» (А. Твардовский). И обрушивал. Лучше уничтожить народ, нежели отдать пространство. В этом Сталин совпадал с другим «евразийцем» — Гитлером, который также не мыслил существования «великой нации» без огромного «жизненного пространства»: отсюда его стремление на Восток. Не случайно среди кумиров современных евразийцев Сталин и Гитлер находятся в божнице на первом месте. Ленин восстановил империю. Сталин превратил ее в татарский улус, в котором до самого последнего момента сохранялись европейские интенции благодаря марксистской идеологии. В этом странном смешении европейского по типу самоопределения наций с распадом, напоминающем распады татарских ханств, и заключается наша сегодняшняя историческая ситуация. Тут возможны два варианта действий. 1. Варварский, т.е. силой возвращать утерянное. 2. Цивилизованный: видеть в противнике *другого*, субъекта, а не объекта приложения наших сил, решать проблемы путем переговоров, в крайнем случае — «цивилизованного развода». Превращение же народной жизни в арену для бандитских, ханско-панских разборок под видом сохранения «целостности» уже частично разворованного и распавшегося, но еще по-прежнему воруемого постсоветского улуса может привести если и не к глобальной катастрофе, то к ускорению распада, к желанию мелких баскаков и темников стать самостоятельными ханами, объявив свои области независимыми ханствами и обособиться от главного улуса.

Когда говорят о страхе вестернизации и ищут, скажем, союза с Японией, то, в сущности, ищут тех же цивилизационных благ, которые вроде бы островная держава уступит нам подешевле. Пока, кстати, не похоже. Нынешняя цивилизация (назовем ее условно, соглашаясь с Л. Баткиным, *западной*) полицентрична, но по этой же причине она и поликультурна. В ее лоне процветают самые разные культуры. Более того, именно западноевропейская закваска дает народам ориентацию на самоопределение. Ранние евразийцы, раздосадованные на Европу за «измену белому движению» (ибо Европа не смогла или не захотела поддержать выбрасываемую из России европеизированную часть населения), не учитывали, что *сила европейской цивилизации* не в «репрессивности», как они уверяли и уверяют, не в оружии, а в идеях. Как некогда христианство, принятое германскими варварами, переработало их в европейцев, так идеи марксизма созда-

ли новый слой европейски просвещенных русских. А еще влияла и живая жизнь самой Европы, которая была всегда лучшим аргументом в спорах о разных образах жизни. И это стало ясно почти сразу после революции. Можно сказать, что к 1924 г. концепция евразийцев сложилась окончательно, конституировалась, была отмечена ЧК как лучшее антиэмигрантское оружие. Ибо эмигранты предлагали другой тип европеизации России, нежели предложенный большевиками, евразийцы же поддерживали самые дикие варварские и свирепые моменты в большевистской революции. И раз такое говорят евразийцы (т.е. тоже эмигранты), то чего уж сетовать на большевиков!

Евразийцы думали, что они ухватили *самую суть* народной психеи России, обозначив ее как антиевропейскую, наследницу Чингисхана... Действительно, многие черты указаны точно. *Но суть ли это*?.. В том же 1924 г. в своей автобиографии истинный, на мой взгляд, выразитель русской народной ментальности поэт Сергей Есенин писал (я хочу вернуться к уже цитированным его словам, но расширить цитату, чтоб она прозвучала яснее): «в 1918 году... началась моя скитальческая жизнь, как и всех россиян за период 1918—1921 гг. За эти годы я был в Туркестане, на Кавказе, в Персии, в Крыму, в Бессарабии, в Оренбургских степях, на Мурманском побережье, в Архангельске и Соловках.

В 1921 г. я женился на А. Дункан и уехал в Америку, предварительно исколесив всю Европу, кроме Испании.

После заграницы я смотрел на страну свою и события по-другому.

Наше едва остывшее кочевье мне не нравится. Мне нравится цивилизация»[21].

Итак, он прошел все главные пункты евразийского континента, поглядел на них воочию, затем сравнил с Европой, и — выбрал цивилизацию. Надо сказать, что и сегодняшние наши евразийцы (пусть не покажется пример случайным, он говорит о *реальной их ориентации*) учат своих детей не монгольским и тюркским языкам, а романо-германским, и семьи свои отправляют жить в Европу и Америку. Да и русский язык все же относится к языкам индоевропейской группы, а отнюдь не к тюркским. Если мы считаем, что Россия — страна, пребывающая в истории, значит, она — в системе западноевропейских ценностей, западноевропейской парадигмы развития, родившей само понятие истории, если же Россия станет всего-навсего *псевдонимом Евразии*, то мы больше не будем иметь «ни дворянства, ни истории», а носители духовной культуры и высших нравственных ценностей будут в очередной раз сметены кочевой стихией.

[21] *Есенин С.А.* Указ. соч. С. 17—18.

III. Меняется ли российская ментальность?

1. Нынешние страхи, или Заколодованный круг теоретических схем

Сегодняшние газеты читать жутковато, слушать речи политиков и журналистов тоже. Все о том же: Россия потеряла себя, России навязывают чуждую систему ценностей, Россия находится на пороге смуты, Россию злые силы хотят превратить в Запад, а между тем русский народ хочет жить свойственным ему образом. Прямо апокалипсис какой-то.

Постоянно задается риторический вопрос: кто мы такие и кем должны быть, чтобы оставаться самими собой, иными словами, речь идет о нашей самоидентификации, о том, какова наша ментальность, или, употребляя более старинное и точное выражение, каков «умственный и духовный строй народа». Разумеется, на протяжении тысячелетия, которое существует Россия как государственно оформленное целое, этот строй менялся, как менялись общественно-политические структуры. Но все же какие-то коренные особенности оставались, в зависимости от ситуации играя то положительную, то отрицательную роль. Если верить отечественным романтикам (славянофилам и пр.), то такими особенностями являются *общинность*, *соборность и крепкая православная вера*. В 30-е годы XIX века, когда европеизм уже слишком сильно «заразил» русское общество, этот романтический взгляд обрел каноническую официальную формулу: *православие*, *самодержавие и народность*. Три кита, на которых, казалось, вечно стояла и будет стоять Россия, стоять неколебимо. Так мы тогда попытались отделиться от Запада. В эпоху недавнюю, эпоху более плотного железного занавеса, то есть большевистский период, триада превратилась вроде бы в диаду: *партийность и народность*. Но суть была та же: роевое, общинно-государственное начало в противовес «гнилому индивидуализму Запада».

Если же обратиться к тем, кто выражал самокритику культуры (Чаадаев и др.), не отрицая ее специфики и самобытности, мы увидим картину более мрачную, но тоже построенную на конкретных фактах, а именно: склонность к отречению народа от своих прав, полное подчинение личности государству, а в моменты народных возмущений — дикий произвол, побеждаемый еще более лютым государственным произволом, сызнова приводящим народ в рабское состояние. Из недавних исторических вариаций на эту тему можно напомнить Октябрьскую революцию и Гражданскую войну с их лозунгом (по свидетельству Питирима Сорокина) «все дозволено», на смену которым пришла большевистская тирания, невиданная даже в российской истории, наглядевшейся тиранов.

Разумеется, каждая по отдельности, эти точки зрения вполне односторонни, но они, в общем-то, прекрасно взаимодополняются. К примеру, в ситуации сегодняшней "свободы" больше всего жалоб на распад общинных, коллективистских связей, войну всех против всех, как оно было и в Европе в период первоначального накопления капитала. Человек отделился от государства, и выяснилось, что никакой он не общинник, если не считать общиной мафиозные структуры. Рухнул общественный порядок, а апологеты «неособорности» способны только проливать слезы да мечтать о «крепкой власти», наподобие сталинской, которая живо бы всех вновь *вернула в коллектив*, или, если исходить из нынешних идеологических реалий, в «православно-коммунистическую общину».

Так что же, заколдованный круг?.. Вот трагическое: из «мучительства рождается вольность, из вольности рабство»?.. (Радищев). Или пророческое у героя «Бесов» Шигалева: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом». Или вообще принадлежащая нашей стране одна шестая часть суши является своего рода «заколдованным местом» (Гоголь), из которого как ни пытайся уйти, все равно останешься там, где был?.. И ничто не меняется?.. Стоит, однако, обратить внимание на историко-культурные причины, породившие такое состояние дел. По мнению большинства русских историков, культурологов, философов истории (как романтиков, так и реалистов) тип государства, тип социокультурных отношений, который в той или иной степени продолжается доселе, сложился на рубеже XV—XVI веков. То есть тогда, когда с помощью татар произошла «московизация» Руси (Г. Федотов), затем татарская власть ослабела, была отброшена и образовалось не похожее на западноевропейские (хотя примерно в то же время) централизованное государство. Поколебленное реформами Петра и последующей европеизацией, оно было реанимировано большевиками. Его называли

«государством правды» (М. Шахматов), «тоталитарным государством» (Н. Бердяев), «народной монархией» (И. Солоневич), суть же его в следующем.

2. Кошмар мессианизма

Все права были у верховной власти, подданные имели только обязанности, но они мирились с этим, поскольку их вынуждали к тому два обстоятельства социально-психологического характера, роль которых в истории много больше, чем мы традиционно считаем. Во-первых, преобладающим моментом была психология осажденной крепости: кругом враги (так оно и было), природных преград никаких, крепость можно построить не из камней (еще С. Соловьёв подчеркивал, что в отличие от Европы Россия — страна деревянная, а дерево, как известно, плохая защита, оно горит), а из тел жителей этой крепости (Ф. Нестеров). Поэтому личность не ставилась ни во что, надо всем преобладали интересы государства. Именно этот архетипический фактор народной психологии столь удачно использовали большевики, объявив страну в кольце буржуазной осады. Во-вторых, изолированность и связанный с ней мессианизм. Менялись цари, менялись социальные структуры, но чувство изолированности и мессианизма оставалось.

Возникло оно, возможно, как результат византийского наследия, которое через Балканы (Сербию и Болгарию, неудачно претендовавших на роль Третьего Рима) утвердилось в России, единственной политически независимой стране с православной верой. Отрезанные татарами от Европы, идеологи российского православия охотно принимали восхваления униженных и разгромленных греков, болгар и сербов, уверявших московитов, что они одни являются спасителями подлинного христианского благочестия. В момент освобождения от многовекового ига это падало на весьма восприимчивую почву и льстило национальному самолюбию. В дальнейшем этот мессианизм претерпел всевозможные модификации и метаморфозы, но пафос остался: мы потому одиноки (но могущественны), что несем свет вечной истины, ибо одиночество — родовое свойство пророков. Не случайно те же большевики так легко отвергли западноевропейский опыт пролетарского движения, наконец-то вроде бы с полным основанием призывая Запад учиться у страны «победившего социализма». Это мессианистическое безумие, начиная с Достоевского, приобрело адептов в широком кругу русской интеллигенции, пусть даже не

принимавшей православия или революционаризма, но все равно верившей, что нечто пророческое сейчас совершается именно в России. Например:

И ты, огневая стихия,
Безумствуй, сжигая меня,
Россия, Россия, Россия —
Мессия грядущего дня!

Это из стихотворения Андрея Белого «Родине», написанного в августе 1917 г. Из этих факторов вырастал российский утопизм, т.е. склонность к *футуризму*, *будетлянству*: от Чаадаева и Герцена до Фёдорова, Хлебникова и Маяковского. Что это значит? Это значит неприятие жизни сегодняшней и даже завтрашней во имя жизни послезавтрашней. Таков был один полюс — высокой мечты и жажды всемирной гармонии. Но был и другой полюс этого футуристического мессианизма — в реальности пафос будущего вел к идее социальной жертвенности: можно жертвовать собой, своими детьми во имя даже не внуков, а правнуков — в надежде на посмертное (по Фёдорову) «воскрешение отцов». Дело в том, что «сегодняшняя» жизнь была настолько безысходной, что нормальное «завтра» из этой безысходности никак не вытекало. «Завтра» на языке государственно-административном (который был усвоен всеми российскими жителями) означало — «никогда». Как писал знаменитый французский мыслитель граф де Местр, больше десяти лет проживший в Петербурге (1803—1817): «Сделав все зависящее от меня, погрузился я в бесплодное ожидание. Zafstra (завтра) — вот страшный пароль сей страны»[1]. Зато, как звезды из темного и глубокого провала, виделось отчетливо, почти до галлюцинаций, «послезавтра», идущее «через горы времени» (Маяковский) и воспринимавшееся как чудесное преображение.

3. Завтра, завтра — не сегодня!..

В VI выпуске «Голосов из России» Герцен напечатал «Письмо к издателю “Колокола”» (автор до сих пор не известен). Хочу привести оттуда слова, по-чаадаевски сурово и жестко характеризующие нашу ментальность: «Забота о будущем не в нашем духе; на словах готовы мы взвалить на свои плечи хоть все человечество,

[1] *Местр Ж.* де. Петербургские письма. 1803—1817. СПб.: ИНАПРЕСС, 1995. С. 45.

будем социалисты, демократы, будем говорить об высокой честности с глазами в крови; на деле — боимся всякого труда, всякой мысли, живем настоящей минутой; наш чиновник ворует для того, чтоб покутить, купец мошенничает, чтоб сыну чин доставить, мужик работает, чтоб пьяну напиться. Даже материальной заботы об будущем нет; на того, кто об этом думает, в России показывают пальцами, он предмет насмешек и неприязни»[2]. Иными словами, мы видим невероятный, не свойственный, пожалуй, ни одной другой культуре разрыв между мечтой и реальностью, ибо «мечта о будущем» не есть «забота о будущем».

Ради мечты можно страдать и сражаться, быть винтиком и кирпичиком, утешая себя мыслями об «общем деле», что «ради всех». Забота требует самостоятельной деятельности, муравьиной хлопотливости в построении *собственного дома*, труда на себя, что предполагает в культуре независимую личность, которая так и не смогла выработаться в общей массе российского народа, всегда трудившегося на «чужого»: на татар, на казну, на царя, на бар, на партократию. Неумение, непривычка строить сегодняшнюю жизнь приводит к желанию жить «настоящей минутой» (пока «не отобрали» заработанное), не думать о перетекании сегодняшнего дела в завтрашнее (новый хозяин — новые приказы: а сам себе не хозяин), т.е. в *реальное будущее*, а потому возникают мечты об утопическом прыжке через время, через века, где получат оправдание и сегодняшние бессмысленные страдания и нелепица жизни. Такова российская «неевклидова математика», преодоление мира, где «все противоречия вместе живут» (Достоевский), идея «единого мига» (так подробно прослеженная у своих героев тем же Достоевским), предполагающая добиться всего не постепенным многолетним трудом, многовековым развитием, а разом — прыгнув через столетия. Только такой мечтой о будущей всеобщей счастливой и равной жизни можно утешить рабов, к тому же и не знающих иного состояния, кроме принудительной общинной уравниловки. Поэтому и вроде бы осуществленная мечта оборачивалась новой модификацией рабства (как у Шигалева: «все рабы и в рабстве равны»), оставаясь жить в народном сознании в качестве мифической реальности («как хорошо было при Сталине!»), воображенной духовной соборности, «подлинного равенства» и коллективизма.

[2] Голоса из России. Кн. VI. L., 1859. С. 122—123.

4. О возможности изменений

Так можем ли мы зажить по-другому? Теперешние процессы — говорят они об изменении ментальности или просто разыгрывается очередной вариант сказки про белого бычка, повтор реформ Александра II, расслоение, а потом новый взрыв?.. Да и вообще — может ли меняться ментальность?.. Ответить однозначно на этот вопрос нельзя. Попробуем порассуждать. Скажем, в XV веке трудно было даже отдаленно предположить, что в этой стране проявится гений такого гуманного и всеотзывчивого, всеевропейского поэта, «славянского Моцарта» (Томас Манн), как Пушкин!.. А ведь появился! И появился целый слой, сословие, которое стало жить интересами культуры, причем открытой всем европейским влияниям, воспитывая своих детей на поэзии Пушкина. А в каком-то смысле это важнее многих социальных реформ. Ибо реформы, т.е. сознательное влияние на жизнь, — результат появления рефлектирующего слоя: так полагали, к примеру, русские просветители. Русская поэзия стала второй церковью, по сути заместив сервильное, государственное православие с его казенной верой. Как христианство влияло на человечество, создавая из варваров цивилизованных людей, так и русская литература, выросшая на христианстве, оказалась фактором гуманистического просветления русской ментальности. Однако великий самообман российской интеллигенции — попытка перехитрить историческую закономерность, перескочить из российского настоящего в гипотетическое европейское будущее — привел к катастрофе: гуманистические черты были стерты и восстановились, восторжествовали архаические, агрессивные и изоляционистские особенности ментальности, нашедшие на новом историческом витке свое выражение в сталинизме.

Что же происходит в последние годы? Тирания принудительного единомыслия ушла, но многие жалуются: стало легче дышать, но труднее жить. Исчезает духовность, творческое начало. Принуждение политическое сменилось экономико-социальным. Люди не думают о высоком, стали прагматиками, стараются жить на западный манер, «продавая свое духовное первородство за чечевичную европейскую похлебку». Можно, конечно, ответить банальностью, что тому, кто хочет жить духовно, помех нет, бочка Диогена и служба ночным сторожем всегда возможны, а вообще-то за свободу надо платить, и что ни дай — ничего не жалко. И если культура не сумеет противостоять натиску денежного мешка (хотя противоборствовала государству), то очень обидно, но тогда такую духовность не жалко: во всяком случае западные

интеллектуалы, писатели и художники постоянно показывают, что они способны на независимость. Но лучше не говорить банальностей, а посмотреть на конкретные идейно-смысловые сдвиги в нашей культуре за последние 50 лет.

5. Апология частной жизни как шаг к раскрепощению

После колоссального выброса энергии, длившегося с 1917 до середины 50-х, русский народ не выдвинул ни одной мессианистической доктрины и не воспринял таковой. Основная идея, начиная с Хрущёва, — жить не хуже, чем в Европе и Америке («догоним и перегоним Америку по производству мяса, молока и масла!»). Исчезли страх перед государством, а также любовь к нему. Уже в 70-е годы в передовых слоях интеллигенции развивается *апология частной жизни* в противовес коллективно-государственной. А интеллигенция в России задает направленность социально-общественного движения. Октябрьская революция явилась, как полагают весьма многие, результатом усилий русской интеллигенции и русской литературы. Именно поэтому, так говорят теперь, революция семнадцатого года была великим порывом и прорывом к светлому будущему, пусть даже не состоявшимся. А в наши дни торжествуют мещанин и спекулянт безо всяких идейных запросов. Но надо сказать, что и нынешний перелом связан с полувековым (если не больше) стремлением русской интеллигенции (диссидентство и вся потаенная, тамиздатовская и самиздатовская литература) вернуться на тот путь европеизации, с которого она сама помогла сойти России в 1917 г. Именно это и происходит. Причем с невероятной активностью. И характерно, что нынешние радикалы — националисты и неокоммунисты — мечтают не о новых победах, а пытаются сохранить хоть что-либо из старого. Речь идет не только о территориальных потерях и приобретениях, но и об идейно-духовном наследии, которое, как им кажется, полностью отвергнуто.

На мой взгляд, это совсем не так. «Чистый» национализм в России никогда не работал, но всегда облекался в идеи всемирности. Только в этом случае можно было ощущать себя носителями высшей истины (будь она идеей Третьего Рима или пролетарского интернационализма — все равно) и испытывать превосходство над непоследовательными, а потому и враждебными иноземцами. И этот основной архетипический механизм культуры, определявший ее ментальность, остался прежним. Его можно назвать

склонностью к заимствованию или тягой к всечеловечности, понимавшейся Достоевским как способность к целостному восприятию всей европейской культуры. Только нынче всемирные идеи другие, ибо изменилась ценностная ориентация и геополитическая структура мира, — идеи открытого общества, рыночной экономики, — которые, хоть и в диковатом российском исполнении, уже не ведут к изоляционизму, ибо разрушают жупел «вражеского окружения».

Что же дала эта новая мировая идея? Государственность в коллапсе, а гражданское общество еще не состоялось. Зато слышатся песни бардов: «Теперь толкуют о деньгах!» И правда толкуют. Пропагандируют впервые в истории не верную службу, а умение работать на себя. Забыв о «светлом будущем», все хотят быть уверенными не в послезавтрашнем, а завтрашнем дне. Но пока по-прежнему живут «настоящей минутой». Слишком укоренен страх перед непредсказуемыми действиями государства, на первый взгляд, бессильного, но при том вполне замещающего собой гражданское общество. Точнее сказать, оно бессильно в области защиты человеческой личности, а также потеряло власть и желание принуждать граждан к труду, но как прежде всесильно в своих помехах развитию независимой от него экономики.

Государственные структуры хотят все так же контролировать экономику, чтобы собирать с нее жатву удушающих налогов и взяток. От этой неопределенности в нашей жизни царит по-прежнему беспредел, не регулируемый даже идеологией. Избавленное от коммунистических и партийных обязательств и прикрытий, российское троекуровское хамство стало откровенным. Властные структуры воруют, как никогда прежде в России чиновники не воровали. Население растерянно, как больной после гипнотического сна. К работе больше не принуждают, а по-другому еще надо научиться. Поэтому в глазах агрессивность, безумие и тоска по палке, заставлявшей что-то делать. Личность другого все так же ничто. Более того, те структуры, где всегда сохранялось (более или менее) личностное начало, то есть научные структуры, планомерно уничтожаются. Зачем это делается? Видеть в этом влияние ЦРУ, желающего вытолкнуть Россию за пределы стран, способных к творческому развитию, — нелепо. Я полагаю, что именно нынешней власти не нужно сохранения сообщества людей, способных к самостоятельной мысли.

И вместе с тем растет поколение (после двух-трех «небитых» поколений — с середины 50-х годов прошлого века), которое не связывает свои надежды на устроение жизни с государством, полагаясь прежде всего на личные усилия, ум, талант, умение и ловкость. Оно жаждет независимости, но что из него получится, выйдет ли оно из стихии спекуляции к организации производства отечественных товаров — Бог весть! Научиться работать самостоятельно, без государственного принуждения — задача исторической важности и невероятной сложности. Разрешима ли она? Ясно, что открывшийся путь — это путь не в райскую жизнь, не в светлое будущее, а в очень непростой, не менее жестокий, чем прежний (хотя по-другому), но все же свободный мир. Выдержит ли эту свободу привыкшая существовать по закону военного времени — закону «палки», закону принуждения — российская ментальность?.. Можно ли тут предсказывать?

6. Отказ от мифологем — путь к взрослости культуры

Во всяком случае, очевидно, что многие черты, характеризовавшие до сих пор нашу ментальность, бледнеют, стираются, уходят в прошлое. Исчезает постепенно психология окруженной данайцами Трои, а соответственно проходят и чувства изолированности и «законной гордости», мессианизма и хилиастического будетлянства. Становятся предметом рефлексии национальные мифы — прежде всего *о соборности*: по мнению С.С. Хоружего, понятие соборности, оформившееся в трудах А.С. Хомякова, никогда не отождествлялось им с общинностью и другими сходными понятиями, ибо соборность — дело не мирское, а Богочеловеческое и благодатное. «Однако же, — замечает он, — в скором будущем эту грань с пугающей легкостью разучились видеть — а потом научились отрицать. Соборность неуклонно, все сильнее и откровеннее заземлялась, лишалась благодатного содержания и низводилась до простого социального и органического принципа: в известном смысле, этот процесс — сама суть идейной эволюции славянофильства... В этом процессе вырождения пути соборности перекрещивались с путями социалистической идеи... Поэтому в той же нисходящей линии оказываются, в конце концов, и все коммуноидные вариации на темы коллективизма, совпатриотизма или нацбольшевизма»[3]. Но также и *об особом пути* (после снятия железного занавеса можно было убедиться, что путь каждого народа — особый, и все народы по-своему выходили и продолжают выходить из варварских структур безличного коллективизма); *о государственности*, якобы присущей русскому народу по самой его сути; *об общинности*, которая, как подтвердил опыт нынеш-

[3] *Хоружий С.* Хомяков и принцип соборности // Здесь и теперь. 1992. № 2. С. 80—81.

него столетия, есть не что иное, как фискально-государственный способ держать народ в беспрекословном подчинении (один отвечает за всех, а все за одного — из этой формулы не вывернешься): колхозы, заводские коллективы, бесчисленные партячейки с их принудительным подчинением личности так называемому коллективному решению, а на самом деле — решению начальства...

Один из отечественных современных как бы инакомыслов (Александр Зиновьев) заметил, что нынешняя Россия становится и скоро станет столь же скучной, как Бельгия и Голландия. Пока не заметно. Да и то сказать: такой скучной жизни Россия еще не испытывала, она для нее в диковинку, а потому на ближайшую сотню лет и не скучна. Трезвость и благоразумие — это пока для нас нечто новое и необычное. Да уже и хватит, пожалуй, интересовать мир своими бедами и трагедиями, гордясь ими как знаком отличия от других. Во всяком случае, мечты о «красивых и возвышенных» трагедиях — удел людей сытых и жестокосердных, желающих любоваться пожаром извне горящего дома: что-то от психологии Нерона, сжегшего Рим. Россия, конечно же, остается Россией, а российская ментальность — российской ментальностью. И российские проблемы, трудности и особенности никуда по взмаху волшебной палочки не денутся. Но, возможно, завершается, наконец, затянувшийся период детства культуры, уходит инфантильность, «подростковость», наступает зрелость, «взрослость»... Быть взрослым нелегко, больше ответственности, но это и некоторая гарантия от самоубийственных и жестоких поступков, свойственных молодости.

Становление

IV. Петра творенье, или Разгадка России (Явление Пушкина)

Многие наивные и непоследовательные люди думают, что можно отвергнуть Петра и сохранить Пушкина, что можно совершить разрыв в единой и целостной судьбе народа и его культуры. Но Пушкин неразрывно связан с Петром, и он сознавал эту органическую связь.

Н.А. Бердяев

Вступление. «Взглянул на мир я взором ясным»

Сколько слов, сколько сказано в России о Пушкине, наверно не сказано ни о ком. Ни о ком больше в России не говорилось так взахлеб и с восторженностью, доходящей постепенно до банальности: «наше всё» (А. Григорьев), «России первая любовь» (Тютчев), «русский человек в его развитии, в каком он, может быть, явится через двести лет» (Гоголь), «явление пророческое, тайна, которую мы до сих пор разгадываем» (Достоевский), «Пушкин — золотое сечение русской литературы» (Терц-Синявский). Правда, на Западе русскими по духу называются по преимуществу Толстой и Достоевский, они предмет подражаний и исследований. Более того, по наблюдению весьма умных русских людей, для европейцев, ищущих почвенности и экзотики, Пушкин недостаточно русский. Да и сам о себе поэт говорил: «Бывало, что ни напишу, // Все для иных не Русью пахнет» («Дельвигу», 1821). Так что людей с Запада можно понять. Сошлюсь на наблюдение прожившего в Германии бóльшую часть жизни выдающегося отечественного мыслителя: «Разговаривая с иностранцами, прежде всего с немцами, знающими русский язык и читавшими Пушкина, я часто встречался с мнением, что он, конечно, величайший поэт, но что в нем мало типично русского. Это глубоко неверное и русскому человеку непостижимое суждение объясняется тем, что в Герма-

нии за подлинную Россию считают прежде всего Россию Толстого и Достоевского»[1].

Почему так? Впрочем, понятно. От России ждут тайны, загадки, всех пленяют тютчевские строки, что «умом Россию не понять», что «нет в творении творца и смысла нет в мольбе». Так и должны рассуждать дикари, *неевропейцы*, это должно быть то место, где можно отдохнуть от рацио и послушать затейливую мифологическую историю — вроде тех, что рассказывались в Обломовке маленькому Илюше про Ивана-дурака, который живет без труда и без труда же преобразует окружающий мир «по щучьему веленью, по своему хотенью». Не случайно, по словам Хомякова, именно «русским можно лучше других народов Европы понять переход саг (сказаний) в мифы. Мы еще недавно вышли из эпохи легковерной простоты и затейливой сказочности»[2]. А европейские почвенники видят в России пример, как можно избежать вестернизации. По мнению западных романтиков, «русские, и Толстой, и Чехов, и Тургенев, и тот же Достоевский, — буддийские “нигилисты”, они хотят от личности самоотречения, они любуются нирваной, они опасны своей волей к небытию, своим восторгом перед безличием и бессознательностью первозданной природы. О русском “буддизме” писали и пишут. Начало ведется от Вогюэ, который и после книги своей о русском романе по новым поводам напоминал, что “буддизм” — это разгадка русской души и русской культуры»[3]. И сколько наших самобытников подыгрывали такому представлению о России — от Тютчева вплоть до Белова и Распутина! И вперекор этим представлениям — страстная, очень личная, почти декартовская фраза Пушкина: «Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать». Таким не умилишься — он равноправен, он чувствует и думает как Шекспир, Данте, Гёте!

Любовь к слабому рассудком члену рода человеческого, быть может, умилительна. Но, быть может, и оскорбительна. Но уж, конечно, она неприменима к ясному Пушкину, который не раз заявлял, что «*на поприще ума нельзя нам отступать*»[4], который по-гамлетовски говорил о себе: «Мой ум упорствует, надежду презирает...// Ничтожество меня за гробом ожидает...// Как, ничего! Ни мысль, ни первая любовь! // Мне страшно...» («Надеждой сладостной..», 1823), который по сути дела объявил себя пророком, которому *внятно всё*:

И *внял я* неба содроганье,
И горний ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье.

Более того, утверждал, что может изложить свое понимание мира ясно и четко:

И вырвал грешный мой язык,
И празднословный и лукавый,
И жало мудрыя змеи
В уста замершие мои
Вложил десницею кровавой.

Итак, Запад не желает принять Пушкина за то, что он *европеец*, что он с Западом — на равных, что «равным был неравный спор». Легче принять нечто чудесное. Как Россия искала на Западе «страну святых чудес», так точно Запад подобные чудеса нравственной и социальной гармонии, подлинной общинности или чистого христианства (скажем, Гакстгаузен или Рильке) думал найти в России. Пушкин этим упованиям не отвечал. Слишком он был реалист.

Как же он оказался центром и истоком великой русской литературы, этот «нерусский поэт»? Но вдумаемся в этот парадокс: ведь самое поразительное, что последующая русская литература тоже искала в Пушкине какой-то тайны, изменяя на каждом шагу его заветам. Ее удивляло, как можно хранить ясность, при этом *выразив народный идеал*, — нечто, чему рационального определения не мог дать ни один почвенник. Ведь не считать же национальным идеалом христианство, если говорить всерьез, ибо обращено оно ко всем землям и всем народам. Конечно, если православие — религия почти племенная (как иронизировал Чаадаев), то нельзя ли Пушкина сделать таинственным племенным божком, которого потому Запад не чувствует, что *он* — «истинно русский», «истинно православный»? Уже в эмиграции было замечено, что «в наши дни родилось стремление соединить и сблизить Пушкина с православием. Операция проходит почти безболезненно, поскольку над Пушкиным, по уклончивости его, удаются вообще всякие упражнения»[5]. Но для этого необходим был откат от Пуш-

[1] *Степун Ф.* Духовный облик Пушкина // *Степун Ф.* Встречи. М.: Аграф, 1998. С. 11.
[2] *Хомяков А.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Моск. филос. фонд, Медиум, 1994. С. 131.
[3] *Берковский Н.Я.* О мировом значении русской литературы. Л.: Наука, 1975. С. 30—31.
[4] «Послание цензору» (1822). Курсив во всех цитатах из Пушкина, за исключением особо оговоренных случаев, мой. — *В.К.*
[5] *Адамович Г.* Верность России // Современные записки. Париж, 1934. Кн. 55. С. 332.

кина, *превращение поэта в кумира*, что означало отречение от сути им содеянного, ибо вело к идолопоклонству, отринутому еще Библией. И закономерно приводило к отказу от реального Пушкина, продолжателя духовного роста России, начатого Петровским деянием. До Октябрьской революции заметил это, пожалуй, один Мережковский: «В сущности, Пушкин есть доныне единственный ответ, достойный великого вопроса об участии русского народа в мировой культуре, который задан был Петром. Пушкин отвечает Петру, как слово отвечает действию. Возвращаясь к первобытной, христианской и народной стихии, особенно в своих крайних и односторонних проявлениях — в презрении к науке у Льва Толстого, в презрении к "гнилому Западу" у Достоевского, вся последующая русская литература есть как бы измена тому началу мировой культуры, которое было завещано двумя одинокими и непонятыми русскими героями — Петром и Пушкиным»[6].

Русские писатели понимали Пушкина как недосягаемый идеал, но не желая принять его ясно выраженную позицию, объявляли его явление тайной и чудом. Пушкин не был признан при жизни. Свидетельств тому много[7]. Но и после смерти задача была одна — не следовать за мыслями гения, а пытаться приспособить их к своему антиевропейскому (*и в этом смысле очень Западу выгодному*) миропониманию. Не будем говорить о поиске «народных идеалов» у Пушкина Достоевским (великий писатель противоречив, и часто восхваляет то, что только что проклинал, — Петровскую реформу, пушкинский европеизм), посмотрим там, где выговорена эта аксиома простодушно и ясно: «Пушкин проникся всем духом просвещения европейского и вступил в борьбу с ним. Он понял, осмысленно воспринял все, что было в Европе великого, но не подчинялся ничему. Он перевоплощался в европейца, по выражению Достоевского, но с тем, чтобы снова выйти из этого "перевоплощения" самим собой. Он противопоставил миросозерцание народное, воплощенное в созданиях дивной красоты, миросозерцанию европейскому, тогдашнему байроновскому нигилизму, из которого и пошло все дальнейшее в Европе.

[6] *Мережковский Д.С.* Пушкин // *Мережковский Д.С.* Вечные спутники. СПб.; М.: Издание т-ва М.О. Вольфъ, 1911. С. 338—339.

[7] И.В. Киреевский уже в 1828 г. в «Московском вестнике» № 6 задавал вопрос: «Отчего же до сих пор так мало говорят о Пушкине? Отчего лучшие произведения его остаются не разобранными?..» И в сноске добавлял: «Все, что <...> было до сих пор сказано о "Руслане и Людмиле", "Кавказском пленнике", "Бахчисарайском фонтане", "Онегине", ограничивалось простым извещением о выходе упомянутых поэм или имело главным предметом своим что-либо постороннее, как, например, романтическую поэзию и т.п.; но собственно разборов поэм Пушкина мы еще не имеем» (*Киреевский И.В.* Нечто о характере поэзии Пушкина // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 43.).

<...> Он угадал, что сущность европейского миросозерцания заключается в разорванности личности с действительностью — и в своих народных началах нашел почву для примирения»[8].

Да-да, в этом и заключается его тайна для наших националистов — ведь не мог *европеец* стать подлинно величайшим русским писателем. Этого же не хотят признать и ненавистники России, что такая дикая страна могла породить абсолютного европейца, не подражающего, а равного высшим проявлениям европейского духа. Услышим ли тоскливый вздох Вейдле?.. — «Европа восхищается воспринятой на азиатский лад, искусственно-экзотической Россией, но в Пушкине не узнает себя; если же узнает, то узнанного не ценит: ей хочется чего-нибудь поострее, поизломанней... А Россия, знает ли она еще, что Пушкин не только Пушкина ей дал, но и Данте, и Шекспира, и Гёте, — а потому и Гоголя, и Толстого, и Достоевского»[9]. Пушкин ничего не скрывал, был открыт, как никто. А все равно у Достоевского упрек поэту, что, мол, унес в могилу некую тайну, которую мы принуждены теперь пытаться как-то раскрыть. Мнение о загадочности пушкинской лиры остается расхожим до сих пор. Об этом не без иронии — Абрам Терц (Андрей Синявский): «Весь он абсолютно доступен и *непроницаем*, *загадочен* в абсолютной доступности истин, им провозглашенных»[10] (курсив мой. — *В.К.*).

Да мало того, что европеец! Еще и Негр! Да к тому же — эфиоп. Какая пожива для ксенофобов. Сейчас уже не решаются об этом, а ведь Булгарин публично, печатно старался оскорбить Пушкина, назвав его мать «мулаткой» (по Л.Н. Гумилёву — «химерой», бесплодной и уничтожающей ту культуру, в которой появилась), а про прадеда сообщив, что тот был какой-то негритенок, купленный шкипером за бутылку рома. И гордясь своим шестисотлетним дворянством (по отцу), Пушкин никогда не отказывался от себя и от своего *арапского* происхождения («Мой арапский профиль!»)[11]. Потому и от Родины не отказывался и мог в своем

[8] *Говоруха-Отрок Ю.Н.* <Отзыв на романы Г. Фирсова> // Литературная учеба. 1989. № 3. С. 115.

[9] *Вейдле В.* Пушкин и Европа // *Вейдле В.* Задача России. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1956. С. 168.

[10] *Терц А.* (Синявский А.). Прогулки с Пушкиным // *Терц А.* (Синявский Андрей). Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. М.: СП «Старт», 1992. С 341.

[11] 24 ноября 1831 г. он писал А.Х. Бенкендорфу: «Около года назад в одной из наших газет была напечатана сатирическая статья, в которой говорилось о некоем литераторе, претендующем на благородное происхождение, в то время как он лишь мещанин во дворянстве. К этому было прибавлено, что мать его — мулатка, отец которой, бедный негритенок, был куплен матросом за бутылку рома. Хотя Петр Великий вовсе не похож на пьяного матроса, это достаточно ясно указывало на меня, ибо среди русских литераторов один я имею в числе своих предков негра. Ввиду того что упомянутая статья была напечатана в официальной газете и непристойность зашла

последнем письме Чаадаеву (от 19 октября 1836 г.) написать: «Ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме *истории наших предков*, *такой*, *какой нам Бог ее дал*» (10, 310). Но именно потомок арапа Ибрагима, поэт Пушкин сказал о себе и о принявшей его предка родине то, что является разгадкой России. Слишком по-европейски верил он в силу мысли[12], которая объясняла ему мир и вела к творчеству:

В уединении мой своенравный гений
Познал и тихий труд, и жажду размышлений.
Владею днем моим; с порядком дружен ум;
Учусь удерживать вниманье долгих дум;
Ищу вознаградить в объятиях свободы
Мятежной младостью утраченные годы
И в просвещении стать с веком наравне.
Богини мира, вновь явились музы мне
И независимым досугам улыбнулись;
Цевницы брошенной уста мои коснулись...

И этот мир, постигнутый разумом, он изобразил по возможности ясно, и наша задача увидеть это изображенное в той же реальной перспективе, в какой писал его поэт — без мистики и суеверного иррационализма.

1. «Арап Петра Великого»

В «Романе в письмах» пушкинский герой заметил, что «семейственные воспоминания дворянства должны быть историческими воспоминаниями народа». В этом смысле жизнь поэта, его стихи и проза стали по сути национальной автобиографией, ибо его семейственные связи есть не просто факт русской истории, а формула ее развития. В этом качестве и должно нами восприниматься его творчество, которое есть его автобиография.

Что же самое важное для нас в *истории Пушкина*? То, что он поэт, и то, как он стал поэтом. Таким поэтом. Национальной гордостью. Начнем с того, что вдохновительницей поэта, образовавшей его музу, да просто его музой была славянофилами *назначена* его няня (от И. Аксакова до В. Непомнящего). Это мнение и в школьных учебниках закрепилось. Приведем первоисточник, то есть Аксакова: «От отрочества до самой могилы этот блистательный прославленный поэт, ревностный посетитель гусарских пиров и великосветских гостиных, “наш Байрон” притом, как любили его называть многие, не стыдился всенародно, в чудных стихах, исповедовать свою нежную привязанность — не к матери (это было бы еще не странно, так и многие поэты делали), а к “мамушке”, к “няне”, и с глубокой искренней благодарностью величать в ней первоначальную свою музу... Так вот кто первая вдохновительница, первая муза этого великого художника и первого истинно русского поэта, это — няня, это простая русская деревенская б а б а!..»[13]

Задумаемся, однако, что подобные же деревенские бабы, сидевшие у тысяч барчат в допетровской, да и послепетровской Руси, хоть та же нянюшка фонвизинского Недоросля, обожавшая свое «дитятко», не вложили им в душу и миллионной доли — не таланта, нет, на это никто не способен, кроме Бога, но пушкинской глубины, широты, всеотзывчивости, не научили их даже толком говорить и писать по-русски. Сами были неграмотны. Фальшивым образом Аксаков относит стихи «Наперсница волшебной старины...» (1822) об учившей поэта старушке-музе к Арине Родионовне, которую поэт и впрямь любил, но музой не называл никогда.

Друг вымыслов игривых и печальных,
Тебя я знал во дни моей весны,
Во дни утех и снов первоначальных.
Я ждал тебя; в вечерней тишине
Являлась ты веселою старушкой,
И надо мной сидела в шушуне,
В больших очках и с резвою гремушкой.
Ты, детскую качая колыбель,
Мой юный слух напевами пленила
И меж пелен оставила свирель,
Которую сама заворожила.
Младенчество прошло, как легкой сон.
Ты отрока беспечного любила,
Средь важных Муз тебя лишь помнил он...

так далеко, что о моей матери говорилось в фельетоне, <...> я счел своим долгом ответить анонимному сатирику, что и сделал в стихах, и притом очень круто. <...> Я чрезвычайно дорожу именем моих предков, этим единственным наследством, доставшимся мне от них» (*Пушкин А.С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. М.: ГИХЛ, 1962. С. 79—80 (В дальнейшем все ссылки на это издание даны в тексте — том и страница).

[12] «Мысль! Великое слово! Что же и составляет величие человека, как не мысль?» (6, 403).

[13] *Аксаков И.С.* Речь о А.С. Пушкине // *Аксаков И.С.* И слово правды... Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1986. С. 208.

Эти стихи обращены к его бабушке — Марии Алексеевне Ганнибал, которая, по словам биографа (П.В. Анненкова), «была женщина замечательная, столько же по приключениям своей жизни, сколько по здравому смыслу и опытности. Она была первой наставницей Пушкина в русском языке. Барон Дельвиг еще в лицее приходил в восторг от ее письменного слога, от ее сильной, простой русской речи»[14]. Она-то и возилась с маленьким внуком, помогая своей дочери Надежде Осиповне.

А няню, няню он любил, и сказки ее слушал. Но уже в Михайловском — зрелым поэтом, когда европейское образование дало ему понятие о значении и важности народной поэзии, *фольклора* (от европейских романтиков). О музе его мы скажем дальше. Но свою духовную биографию поэт вел все же не от няни и тем более не от Пугачёва. Только сэр Вальтер Скотт мог изобразить разбойника Роб Роя, но никто из его сподвижников даже и подумать о таком не мог. Только дворянский поэт Пушкин смог изобразить Россию от Петра до Пугачёва. А няне... Что ж, няне он писал, писал с любовью, усмехаясь на свое одиночество, на лишение дружеского и понимающего круга людей своего уровня, отнюдь не предпочитая ее общество лицейским друзьям или обществу Чаадаева, Жуковского или Вяземского:

Но я плоды моих мечтаний
И гармонических затей
Читаю только старой няне,
Подруге юности моей...

Не от хорошей жизни, как мы знаем, написаны эти строки. И это ясно из продолжения строфы. Чтение стихов няне находится во вполне ироническом контексте, в определенном ряду. Продолжим знаменитую строфу:

Подруге юности моей,
Да после скучного обеда
Ко мне забредшего соседа,
Поймав нежданно за полу,
Душу трагедией в углу,
Или (но это кроме шуток),
Тоской и рифмами томим,
Бродя над озером моим,

[14] *Анненков П.В.* Материалы для биографии А.С. Пушкина. М.: Современник, 1984. С. 41.

Пугаю стадо диких уток:
Вняв пенью сладкозвучных строф,
Они слетают с берегов.

Если не няня (т.е. не народ), то кто образователь поэта? Как мог потомок негра, с точки зрения любого шовиниста чужой русскому народу во всех смыслах — и из образованных классов, и просто иной даже не нации, а расы — выразить дух и смысл России? Пушкин — показатель петровской удачи по привитию европейской культуры, которая была проведена вполне разумно, несмотря на охи славянофилов: «Рукой палача совлекался с русского человека образ русский и напяливалось подобие общеевропейца. Кровью поливались спешно, без критики, выписанные из-за границы семена цивилизации. Все, что только носило на себе печать народности, было предано осмеянию, гонению; одежда, обычай, нравы, самый язык, — все было искажено, изуродовано, изувечено»[15]. Вглядимся в судьбу пушкинского прадеда, как понимал ее сам Пушкин, оценивая в ряду проводимых Преобразователем реформ как выражение того же *духа и принципа*. Пушкин прекрасно понимал, что Петр вкоренял своего, получившего образование во Франции крестника-негра, *пришлого и чужого* в этой стране, в русские боярские роды, прививал его к русскому стволу, как европейскую культуру, европейскую науку, европейский тип жизнеповедения — России. Результат этой прививки — величайший русский поэт, не тайна, а *разгадка России*.

Вот какие слова Пушкин вкладывал в уста своего главного героя — Петра в первой своей повести «Арап Петра Великого»: «Послушай, Ибрагим, ты человек одинокий, без роду и племени, чужой для всех, кроме одного меня. Умри я сегодня, завтра что с тобою будет, бедный мой арап? Надобно тебе пристроиться, пока есть еще время; найти опору в новых связях, *вступить в союз с русским боярством*» (5, 36).

Цветаева назвала это сообщничество европейски образованного негра, обжившегося в Париже, и великого царя — «заговором равных», переосмысливая бабёфовский заговор социалистов. Не каждому, увы, дано понять петровский заговор, направленный на духовное возвышение и преображение страны. А говоря о судьбе Петровского наследия, нельзя забывать самое главное, что оставил Преображенец идущей, грядущей России — это новый взгляд на положение России в мире, *как страны*, *способной к самотворчеству европейской культуры*. В этом смысле Пушкин — прямой на-

[15] *Аксаков И.С.* Речь о А.С. Пушкине. С. 203.

следник дела Петра, довершивший в духе то, что Петр мастерил государственным строительством. Опять же Цветаева:

Был *негр* ему истинным сыном,
Так истинным правнуком — ты

Останешься. Заговор равных.
И вот не спросясь повитух,
Гигантова крестника правнук
Петров унаследовал дух,

И шаг, и светлейший из светлых
Взгляд — коим поныне светла...
Последний — посмертный — *бес*смертный
Подарок России — Петра.

«Петр и Пушкин», 2 июля 1931

Стоит отметить (и это принципиально важно), что пореволюционная эмиграция, поддавшаяся поначалу на большевистский обман, что именно Ленин сотоварищи — подлинные наследники Петра Великого (Цветаева в «Лебедином стане» (1920): «Не на своих сынов работал, — / Бесам на торжество!» и потому: «*На* Интернационал — за терем! / *За* Софью — *на* Петра!»), вскоре опомнилась: «Дело Петра Великого и дело Ленина, как ни модно ныне сближение обоих вождей, все же два весьма разных дела»[16]. Более того, как раз в изгнании, на чужих берегах Петр, который долго казался выразителем жестокой самодержавной власти, *враждебной русскому народу*, уничижителем православной церкви, истребителем почвенных и органических законов *Старой Руси*, чуть ли не врагом России, стал внятен как строитель великой страны. В Советской России, разумеется, присвоение петровского образа продолжалось: чего стоит гениально-прохиндейский роман А.Н. Толстого (что наложило отпечаток и на сегодняшнее восприятие Преобразователя либеральными почвенниками: если бы не воспел Пушкин — вообще бы прокляли!). Западу оригинальной казалась полуазиатская Москва, где «дремотная Азия опочила на куполах». Но именно выстроенный царем-Преобразователем город, который большевики подвергли самой большой чистке и истреблению, в памяти русских эмигрантов стал символом русской культуры — пушкинской культуры. Об этом Бунин в «Слове о

[16] *Степун Ф.* Религиозный смысл революции // *Степун Ф.А.* Сочинения / Сост., вступит. статья, прим. и библиогр. В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2000. С. 382.

Пушкине» (1949)[17]. Русские пореволюционные эмигранты, увидев Россию ввергнутой в «поток нового разрушительного варварства», которое Струве называл хуже первобытного, искали имя, способное воодушевить Россию на новый цивилизационный прорыв. И нашли его: «Эпоха русского Возрожденья, духовного, социального и государственного, должна начаться под знаком Силы и Ясности, Меры и Мерности, под знаком Петра Великого, просветленного художническим гением Пушкина»[18].

Почему же сегодня не только разлучают Петра с Пушкиным (я не об оголтелых националистах, а об интеллектуале, переводчике Хайдеггера, выдающемся отечественном мыслителе), а прямо противопоставляют их: «Пушкина отпугивал Петр и по другим причинам»[19]?.. Итак, Пушкина Петр отпугивал... Не говоря уж о прямой неправде этих слов, ибо все художественное творчество поэта есть апофеоз Петровского деяния, это противопоставление претендует найти иной — не Петровско-Пушкинский — «закон русской истории». И дело оказывается в том, что Петр поспешил, нарушил эволюционный ритм русской истории... «Медленная реформа и реформация при Алексее — Феодоре — Софии — Голицыне была сорвана Петром. Расслоение между человеческим порядком и божественной правдой, позволившее бы учредить на человеческом уровне школу приготовления к встрече с другой, божественной правдой, не получилось. Победила революция»[20]. Действительно, Пушкин называл Петра «*революционной головой*», но с восхищением[21].

Очевидно, стоит задуматься, то ли деяние мы по привычке называем революцией, какое имел в виду поэт. Для него революционер — это творец. Родину можно любить и без мысли, без головы, — тупо-патриотически, казенно. Умный человек, видя грязь и грубость, может Россию отрицать и ненавидеть (В.С. Печерин: «Как сладостно отчизну ненавидеть / И жадно ждать ее уничтоженья»), но любить ее умный человек может, лишь будучи творцом, ибо желает не уничтожить, а сотворить Россию. В этом контек-

[17] «Как же умалчивать, памятуя Его (Пушкина. — *В.К.*), что уже не только нет града Петра, но что до самых священнейших недр своих поколеблена Россия? Не поколеблено одно: наша твердая вера, что Россия, породившая Пушкина, все же не может погибнуть, измениться в вечных основах своих и что воистину не одолеют ее до конца силы адовы» (*Бунин И.* Слово о Пушкине // «В краю чужом...» Зарубежная Россия и Пушкин. М.: Русский мір; Рыбинск: Рыбинское подворье, 1998. С. 418).

[18] *Струве П.Б.* Именем Пушкина // Там же. С. 61, 62.

[19] *Бибихин В.В.* Закон русской истории // Вопросы философии. 1998. № 7. С. 116.

[20] Там же. С. 101.

[21] «Только революционная голова, подобная Мирабо и Петру, может любить Россию так, как писатель только может любить ее язык», ибо «всё должно творить в этой России и в этом русском языке» (7, 347).

сте Петровские преобразования можно назвать революцией, зато контрреформы Николая I контрреволюцией; великие реформы Александра II — революцией, а опрокинувший и смывший их результаты с лица России Октябрьский переворот — контрреволюцией и т.п.

В.А. Жуковский 26 декабря 1826 г. в письме П.А. Вяземскому высказывает замечательную мысль: «Нет ничего выше, как быть писателем в настоящем смысле. Особенно для России. У нас писатель с гением сделал бы более Петра Великого. Вот для чего я желал бы обратиться на минуту в вдохновительного гения для Пушкина, чтобы сказать ему: “Твой век принадлежит тебе! Ты можешь сделать более всех твоих предшественников!”»[22]. Иными словами, продолжить цивилизацию России — дать как Господь именование окружающему миру и тем культивировать его. Ибо имя — первый шаг к самопознанию и самосознанию.

2. «Петр Великий <...> один есть целая всемирная история»

И одно из основных наименований он дал Петру, обозначив его в своем знаменитом письме Чаадаеву как «целую всемирную историю» («une histoire universelle!»). Что это значит? Не пустая же фраза, не для риторики в столь серьезном рассуждении были брошены эти слова. В каком-то смысле они перекликаются с рассуждением Чаадаева, что Петр дал нам историю Западной Европы за нашу историю. Но только перекликаются. Деяние Петра, по соображению Пушкина, гораздо значительнее.

Каков же был всемирно-исторический смысл Петровских преобразований? Начнем со всем известных частностей, идущих еще от историков XVIII столетия. Вот, к примеру, дед Чаадаева Михаил Щербатов: «Петр Великий, подражая чужестранным народам, не токмо тщался ввести познания наук, искусств и ремесл, военное порядочное устроение, торговлю и приличнейшие узаконения в свое государство, также старался ввести и таковую людскость. <...> Среди нужных установлений законодательства, учреждения войск и артиллерии, не меньше он прилагал намерения являющиеся ему грубые, древние нравы смягчить»[23].

Итак, гуманизировать и цивилизовать культуру. Задача величайшая. Но есть ли это деяние *всемирной* истории? Такого рода

[22] *Жуковский В.А.* Эстетика и критика. М.: Искусство, 1983. С. 368.
[23] О повреждении нравов в России князя М. Щербатова и Путешествие А. Радищева. Факсимильное издание. М.: Наука, 1983. С. 16.

государей, прилагавших усилия к введению своих народов в круг цивилизованных наций, немало. Чтут их за это справедливо. Это, как правило, национальные, почти мифологические культурные герои, очищающие землю от чудовищ (от Геракла до Гайаваты). И споров по их поводу практически не возникает.

А Петр — фигура, доныне находящаяся в эпицентре споров. Значит, произвел он нечто большее, некую реструктуризацию мировой истории, как до него это проделал Карл Великий, обозначивший на карте мира новые границы европейской цивилизации. Повторим, что каждая культура, цивилизуясь, обретает своего культурного героя. Этот герой добывает или создает для людей инструменты цивилизации (огонь, культурные растения, орудия труда), прокладывает дороги, уничтожает нечисть, учит ремеслам и искусствам, вводит социальную структуру, ритуалы и праздники, — короче, приносит блага цивилизации. Вспоминаются сразу и Прометей, и Геракл, и Тесей в Древней Греции, а еще раньше шумеро-вавилонский Гильгамеш, создатель культурного центра Двуречья — города Урук, а в Англии король Артур и рыцари Круглого стола, герои скандинавских саг, Гайавата из индейского эпоса. В Древней Руси — это Илья Муромец, Добрыня Никитич и другие богатыри Киевско-Новгородского цикла. Их усилия, однако, как рассказывают былины, были поглощены хаосом татарского нашествия. Как мы знаем, помимо мифологических или полумифологических культурных героев бывают культурные герои исторические — таковы, к примеру, император Константин, Карл Великий, Генрих VIII в Англии, в России таковыми были Владимир Креститель, Ярослав Мудрый, Петр Великий. Это очень чувствовали современники Преобразователя, называвшие его творцом России, сравнивавшие с князем Владимиром и императором Константином, но и далее значение Петра для судьбы России ощущалось как ключевое[24].

Пушкин, и это известно, знал карамзинскую «Записку о древней и новой России», собирался печатать извлечения из нее в «Современнике», а там о Петре сказано нечто вроде бы в контексте пушкинских рассуждений, но прямо противоположное по пафосу: «Мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России. Виною Петр»[25]. То есть всемирность Петра, введение русских во всемирную историю есть, по Карамзину,

[24] См. об этом подробнее: *Кантор В.К.* Петр Великий как культурный герой // Культурные инициативы Петра Великого: Материалы Международного конгресса петровских городов. Санкт-Петербург 9—11 июня 2010 года. СПб.: Европейский дом, 2011. С. 25—35.
[25] *Карамзин Н.М.* Записка о древней и новой России. М.: Наука, 1991. С. 35.

национальная опасность. Пушкин спорит с Карамзиным, ни разу не называя его имени, печатно при этом не раз отдавая дань его памяти, чтобы и возражения выглядели достойно (как и советовал он Н. Полевому). Ибо «уважение к именам, освященным славою, не есть подлость <...>, но первый признак ума просвещенного» (6, 35). Весьма высоко оценивая работу Карамзина над историческими источниками, Пушкин при этом деликатно замечает, что выводы историка не всегда справедливы: «Нравственные его размышления, своею иноческою простотою, дают его повествованию всю неизъяснимую прелесть древней летописи. Он употреблял их, как краски, но не полагал в них никакой существенной важности» (6, 36). Над историей Петра государственный историограф не работал, а Пушкин занят ею несколько лет, замыслив ее еще в 1827 г.

Что Петр застал? Конечно, «вообще царствование Романовых, Михаила, Алексея, Феодора способствовало сближению россиян с Европою, как в гражданских учреждениях, так и в нравах от частых государственных сношений с ее дворами, от принятия в нашу службу многих иноземцев и поселения других в Москве», — писал Карамзин, замечая почти как нынешние почвенники-постепеновцы с удовольствием, что «сие изменение делалось постепенно, тихо, едва заметно, как естественное возрастание, без порывов и насилия»[26]. Правда, историческая честность заставляет его добавить: «Мы заимствовали, но как бы нехотя»[27]. Но в результате отставания от Европы возникла полная неуспешность России как внешнеполитическая, так и внутри страны. И задача государственных правителей начала 80-х годов XVII века заключалась в том, чтобы попросту не быть убитыми собственным народом.

Бунты сотрясали столицу, цари постоянно бегали из нее. Вместо правления и реформ царил в стране Хаос. Сотворить из Хаоса Космос — была задача преобразователя. Вот как описывает Пушкин состояние России до Петра — из преамбулы к «Истории Петра I»: «Законы, более обычаи, нежели законы, — неопределенны, судьи безграмотные. Дьяки плуты. Нравы дикие, свирепые etc.» (8, 8). Уже при Софье опора российской власти была не на российские войска, которые стали главной опасностью, а прежде всего на иностранцев — в целях самозащиты. Скажем, в бунт 1685 г. царевна «думала употребить противу стрельцов поселенный в особой слободе (при царе Алексее Михайловиче) иностранный полк» (8, 27).

Пушкин говорил, что русские государи не раз задумывались о сближении России с Европой, однако осуществить это сумел только Петр. Что бы ни говорили сторонники якобы возможной медленной эволюции Московского царства, несложно сообразить, что при черепашьем ходе Россия выпала бы из истории навсегда. Не говоря уж о том, что была бы давно расчленена хищными соседями. Петр успел вскочить в набирающий скорость европейский состав буквально в последний момент. Маленьким странам еще было дано войти в европейскую систему цивилизации, но такая махина как Россия навсегда бы осталась лишь географическим пространством. Не будь Петра, не имели бы мы сейчас ни Пушкина, ни Достоевского, ни Тургенева, ни Чехова, ни Павлова, ни Вернадского, ни Менделеева, ни Бутлерова, ни русской музыки, ни русской живописи, ни русской философии, ни русской истории (я имею в виду историческую науку — Петр первым озаботился созданием истории своей страны!). Кстати, Ключевский соглашается с хронологическим подсчетом и расчетом князя Щербатова, что медлить с преобразованием было нельзя, что «без самовластия Петра Великого <...> Россия даже до того далеко еще не совершенного состояния, в каком она находилась к исходу XVIII в., достигла бы только через сто лет, к 1892 г., да и то при условии, если бы в течение этого долгого промежутка времени не случилось никакого помешательства, ни внутреннего, ни внешнего»[28]. Петровское преобразование страны имеет в русской истории только один столь же значительный прецедент. Это Крещение Руси...

Существенно уловить перекличку Петровского деяния с деянием Владимира Святого. Начну с наблюдения Пушкина: «За посылание молодых людей в чужие края старики роптали, что государь, отдаляя их от православия, научал их басурманскому еретичеству. Жены молодых людей, отправленных за море, надели траур (синее платье) (Фамильное предание)» (8, 12). А теперь обратимся к «Повести временных лет», где летописец, рассказав о Крещении в Днепре, сообщает о дальнейшем велении князя Владимира и реакции народа: «Посылал он собирать у лучших людей детей и отдавать их в обучение книжное. Матери же детей этих плакали о них; ибо не утвердились еще они в вере и плакали о них как о мертвых»[29]. Сближение отнюдь не произвольное. Внятное любому здравомыслящему человеку, оно говорит о вторичной попытке просвещения и христианизации России после того как в результате татарского нашествия лишь с трудом были сохранены «бледные искры византийской образованности» (Пушкин).

[26] *Карамзин Н.М.* Записка о древней и новой России. С. 31.
[27] Там же. Разрядка Карамзина.

[28] *Ключевский В.О.* Курс русской истории. Сочинения: В 9 т. Т. IV. М.: Мысль, 1989. С. 191.
[29] Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. М.: Худож. лит-ра, 1978. С. 133.

Это сопоставление двух великих преобразователей России ощущали их современники. Говоря о Петровской эпохе, Лотман замечает, что «создание секуляризованной культуры самими ее создателями осмыслялось в традиционных формах как новое крещение Руси. Так, например, в трагикомедии “Владимир” будущий сподвижник Петра и автор “Духовного регламента” Феофан Прокопович изобразил царя-реформатора под прозрачной маской Владимира Святого, а его противников, сторонников традиционного православия, представил корыстными и невежественными языческими жрецами. В этой связи следует отметить, что слова “просветитель” и “просвещение”, будучи кальками европейских “eclaire” и “Lumieres”, одновременно совпадали с церковнославянскими омонимами, имевшими традиционно христианское значение апостольской деятельности по просвещению (крещению) язычников»[30].

Но я бы все же не говорил об этом сопоставлении лишь как условной параллели и не называл бы Петра просто создателем «секуляризованной культуры». Его позиция была *более углубленной и сознательной попыткой христианизации России*, даже чем у Первокрестителя. По словам В.С. Соловьёва, «по самой идее христианства, как религии Бого-человеческой, христианское царство должно состоять из свободных человеческих лиц. <...> Сближение с Европой, которым мы обязаны Петру Великому, принципиальную свою важность имеет именно в этом: чрез европейское просвещение русский ум раскрылся для таких понятий, как человеческое достоинство, права личности, свобода совести и т.д., без которых невозможно достойное существование, истинное совершенствование, а следовательно, невозможно и христианское царство»[31]. На это не раз возражали противники реформ Преобразователя, постоянно поминающие о его необузданности, суровости и т.п., о том, что в народе Петра именовали антихристом. Но вообще-то апелляция к личным качествам исторического деятеля не всегда правомерна. Не забудем, каков был в своей жестокости и необузданном женолюбии Владимир Красное Солнышко, что не помешало ему совершить свой религиозно-исторический подвиг. По справедливому наблюдению исследовательницы, «образ Петра-антихриста существовал в культуре как логичная оппозиция Петру-богу. Фигура царя устойчиво пребывала в диапазоне

[30] *Лотман Ю.М.* Русская литература послепетровской эпохи и христианская традиция // *Лотман Ю.М.* Избранные статьи: В 3 т. Т. III. Таллинн: Александра, 1993. С. 127.
[31] *Соловёев В.С.* Византизм и Россия // *Соловьёв В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 578.

сакральности, вне зависимости от того, в какую сторону отклоняло ее народное восприятие»[32].

Не случайно в отечественной историографии проводилась более значительная (во всемирно-историческом плане) параллель, нежели с Владимиром Святым. Например, И.И. Голиков, труд которого (18 томов) «Деяния Петра Великого» (1788) в основном штудировал и конспектировал Пушкин, в 1810 г. выпустил в жанре сравнительных жизнеописаний двухтомник «Сравнение свойств и дел Константина Великого со свойствами и делами Петра Великого» (М., 1810). Иными словами, речь опять идет о Крестителе, но Крестителе Римской империи, т. е. самой цивилизованной на тот момент части человечества, утвердившем христианство как обязательную религию по всей римской ойкумене. Что дало в конечном счете шанс на гуманизацию и медленное преобразование захвативших Рим варваров в христиански просвещенных европейцев. Кстати, именно с Константином сравнивали и Владимира первые русские летописцы.

Россия в Западной Европе в те годы не воспринималась как христианская страна, ее долго и упорно не включали в Corpus christianum Европы. Петр словно заново христианизировал страну, выведя ее из дохристианского летоисчисления в христианскую эру. Поступок, равный мировому преображению. Любопытно, что, судя по летописи, и князь Владимир думал ввести свой народ благодаря крещению в сообщество стран христианских, т.е. европейских: «Владимир же был рад, что познал Бога сам и люди его, посмотрел на небо и сказал: “Христос Бог, сотворивший небо и землю! Взгляни на новых людей этих и дай им, Господи, познать тебя истинного Бога, *как познали тебя христианские страны*”»[33] (курсив мой. — *В.К.*). Иными словами, европейские страны, с которыми Русь смогла найти отныне духовный, экономический и династический контакт, т.е. то общее, что и самоё Русь делало частью европейского цивилизованного пространства. Века отторжения от Европы одним взмахом преодолел Петр. По летоисчислению, которым пользовалась Московская Русь (от сотворения мира), она была такой Старой Русью, что уже могла только умереть. С реформами Петра Старая Русь стала «Россией молодой» (а ее обитатели опять, как при Владимире, «новыми людьми»).

Была та смутная пора,
Когда Россия молодая,
В бореньях силы напрягая,
Мужала с гением Петра.

[32] *Артемьева Т.В.* Идея истории в России XVIII века. СПб.: Философский век: Альманах. Вып. 4. 1998. С. 36. [Философский век: Альманах. Вып. 4].
[33] Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. С. 133.

Петр, включивший свою страну в систему христианского летоисчисления, продолжил дело Владимира Святого — повзросления страны, выхода ее из состояния детской несамостоятельности, — на новом этапе позволив России стать совладелицей и всех выработанных европейским христианством (за века ее отрыва от Европы) ценностей. Отнюдь не только материальных. «Ощущение временных изменений, *течения времени,* его изменчивости и возможной качественной определенности было подкреплено календарной реформой, проведенной Петром I, в результате которой летоисчисление стало вестись не от *сотворения мира,* а от *Рождества Христова,* что передвинуло точку отсчета на 5508 лет. Появился новый праздник — Нового года, ритуально фиксировавший цикличность временных процессов, кроме того, это заставляло ориентироваться на *европейский* календарь»[34]. И на европейские цивилизационные достижения.

Надо сказать, что к тому моменту и гордое самоименование Москвы «Третьим Римом» из летописной публицистики практически ушло, последним об этом помнил, пожалуй, Иван IV Грозный. Параллель с Константином Великим это именование оживила, наполнив его новым смыслом. Петр не только повторил подвиг двух крестителей, но совершил нечто *по замыслу* не менее грандиозное, чем император Константин. «Стоял *он,* дум великих полн». Петр становится русским императором. Европа потрясена и шокирована. Но Петр имеет план, его замах грандиозен, замах, рожденный глубокой думой. По Пушкину, *он* — мыслитель. И грандиозность его замысла проявилась в том числе и в строительстве новой столицы, которая не просто ближе к Европе, нет, замысел Преобразователя значительнее. «Семиотическая соотнесенность с идеей “Москва — третий Рим” неожиданно открывается в некоторых аспектах строительства Петербурга и перенесения в него столицы. Из двух путей — столицы как средоточия святости и столицы, осененной тенью императорского Рима, — Петр избрал второй. Ориентация на Рим, минуя Византию, естественно ставила вопрос о соперничестве за право исторического наследства с Римом католическим. <...> В этом новом контексте наименование новой столицы *Градом Святого Петра* неизбежно ассоциировалось не только с прославлением небесного покровителя Петра Первого, но и с представлением о Петербурге как Новом Риме. Эта ориентация на Рим проявляется не только в названии столицы, но и в ее гербе: <...> герб Петербурга содержит в себе трансформированные мотивы герба города Рима <...> и это, конечно, не могло быть случайным»[35].

[34] *Артемьева Т.В.* Идея истории в России XVIII века. С. 16—17.
[35] *Лотман Ю.М.*, *Успенский Б.А.* Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра Первого // *Лотман Ю.М.* Избранные статьи: В 3 т. Т. III. С. 205.

Впервые на русском престоле не московский царь с самоуспокоительной идеей «Третьего Рима», а владыка не менее подлинной, чем «Первый Рим», империи, ибо «Второй» был обломком «Первого», восточной его частью, а «Третий» — тщеславный миф и неоправдавшаяся надежда московских князей быть главными хранителями и защитниками христианства. Они остались чужды европейскому христианству, европейскому миру, а стало быть, и в скором времени отодвинули идею «Третьего Рима» в область национального мифа, тешащего самолюбие и гордость. Петр — практик, принимающий все всерьез и через деятельность, человек, способный строить, владеть и организовывать жизнь, законодательствовать. А идея Рима — владычество над миром и организация всей европейской Ойкумены.

Петр вперекор римскому императору Константину (вынужденному под давлением варваров отказаться от этой идеи, уйти *на Восток* своей державы, воздвигшему новую римскую столицу ближе к Азии, в Византии) переносит столицу Российской державы, уже понимаемой им как империя, *на Запад*, центрируя сызнова Европу, связывая Восток и Запад в новое единство. Ибо Петербург — Запад России, но не запад *всей* Европы. Тем самым он создает город святого Петра как центр Европы, отныне не Западную Европу, а Россию делая подлинной наследницей *Первого Рима*. Отсюда, кстати, римская всеприемлемость у Пушкина — идей, образов, богов, но центрированная христианством.

И это «всемирное притязание» Петра было внятно всем более или менее просвещенным россиянам — ощутившим результат Петровской реформы. В мемуарах, написанных современником Пушкина в середине века, как нечто само собой разумеющееся дается сравнение петровской России с Древним Римом, и основную проблему мемуарист видит в том, что внутренние качества россиян не отвечают возложенным на них историей задачам: «Какой честный человек и истинно просвещенный патриот может равнодушно смотреть на нравственное унижение России, на владычество в ней дикой татарщины! Государство, обширностью своею не уступающее *Древней Римской монархии* (курсив мой. — *В.К.*), окруженное восемью морями, орошаемое великолепными реками, одаренное особою неизвестною в других местах силою плодородия, скрепленное единством и плотностью, обитаемое сильным, смышленым, добрым в основании своем народом, — представляет с духовной стороны зрелище грустное и даже отвратительное. Честь, правда, совесть у него почти неизвестны и составляют в душах людей исключение, как в иных странах к исключению принадлежат пороки»[36].

[36] *Греч Н.И.* Записки о моей жизни. М.: Книга, 1990. С. 252.

Поразительно, но именно славянофилы, постоянно твердившие о «Святой Руси», после реформ Петра отвергли московское представление о России как *Третьем Риме*. Для них эта идея не работала. Для славянофилов Рим — это Западная Европа, которая получила в наследство от христианизированной античности просвещение, цивилизацию, законы, право. Для исторического чутья Пушкина Рим — это Россия. Можно даже сказать, что неожиданно именно Петр, ставший императором и построивший Петербург, осуществил мечту старца Филофея. Россия, как и Рим, вынуждена окультуривать девственные окраинные пространства, втягивая и цивилизуя недавно еще дикие народы, которые воспримут русскую культуру, как варвары восприняли римскую («и финн, и ныне дикий / тунгус, и друг степей калмык»). Бунт Пугачёва («внутренней Степи», по С.М. Соловьёву) развернулся в Оренбургских *степях*, возглавленный вполне кочевой еще казачьей вольницей, поддержанный неокультуренными, не цивилизованными еще племенами, среди башкир и калмыков («башкирец с возмутительными листами» Пугачёва и казаки, предающие капитана Миронова, идущие на приступ крепости «с страшным визгом» — кочевники! — убивающие «крещеного калмыка Юлая» — т.е. человека уже прикоснувшегося к цивилизации).

Себя Пушкин сравнивал с Овидием, сосланным из Рима в Молдавию, где «хладной Скифии свирепые сыны // За Истром утаясь, добычи ожидают». Овидий страдает: «И век мне не видать тебя, великий Рим». Сосланный из Петербурга в Молдавию Пушкин вторит ему:

Суровый славянин, я слез не проливал,
Но понимаю их; изгнанник самовольный,
И светом, и собой, и жизнью недовольный,
С душой задумчивой я ныне посетил
Страну, где грустный век ты некогда влачил.
Здесь, оживив тобой мечты воображенья,
Я повторил твои, Овидий, песнопенья
...
Как ты, враждующей покорствуя судьбе,
Не славой — участью я равен был тебе.

«К Овидию»

Значит, Петербург можно отождествить с Римом. В Кишинёве поэт вступил в масонскую ложу под названием «Овидий». Быть может, увлекло поэтическое имя. Эпиграф к одной из глав «Онегина» — игра со словом Горация: «O Rus! (О, деревня!) О Русь!»

О римских реминисценциях в творчестве Пушкина надо говорить особо. В 1833—1835 гг. он пишет «Повесть из римской жизни», где рассуждает о судьбе Горация. Его «Памятник» был законным продолжением Горация — певца Рима[37]. И необходимость европейской школы для России нисколько не умаляла для Пушкина ее национальное величие. Рим так же учился у Греции, как Россия у Европы. Пушкин был историк. Видел, что за полисной Грецией (при Пушкине это разбитая на многие мелкие — по сравнению с Россией — государства Европа) приходит имперский Рим. Имперский, а стало быть, не националистический. Воспринимающий Европу (Грецию) как свою учительницу на протяжении всех веков своего существования. Европа, в свою очередь, училась у Рима, но в современной истории, разбитая на ряд небольших по сравнению с Россией государств, она для русских играет роль Греции. Характерно, кстати, что Жуковский переводил «Одиссею» на русский не с греческого, а с немецкого. Все мудрецы и поэты классической Ойкумены сошлись когда-то в Риме, а теперь, как видел юный лицеист Пушкин в царскосельской Камероновой галерее, сходятся в России.

Близкие этому идеи о России как наследнице европейского развития высказывал тесно связанный с пушкинским кругом молодой Иван Киреевский (до славянофильского — послепушкинского — своего перерождения). В 1832 г. он опубликовал в издаваемом им журнале «Европеец» статью под названием «Девятнадцатый век», где в сущности сформулировал это мировосприятие просвещенных русских дворян — «русских европейцев»: «Не имея достаточных элементов для внутреннего развития образованности, откуда возьмем мы ее, если не из Европы? Разве самая образованность европейская не была последствием просвещения древнего мира? Разве не представляет она теперь просвещения общечеловеческого? Разве не в таком же отношении находится она к России, в каком просвещение классическое находилось к Европе?»[38]

Но не есть ли это только царскосельская забава? Не остаются ли эти *забавы* чужды простому народу?..

[37] Заметим в сноске, что свой «Памятник» в подражание Горацию — скорее, даже полуперевод, переложение — писали до Пушкина поэты, наиболее чувствовавшие свою пробудившуюся личность, свою особность и свою собственную связь с Россией как европейской державой — Ломоносов, Державин. После Пушкина — это проверка на ощущение своей державно-внегосударственной («Вознесся выше он главою непокорной / Александрийского столпа») и национальной значимости — понять себя без санкции власть предержащих. В наши дни на это осмелился только Высоцкий.

[38] *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. С. 98.

3. «Из тьмы лесов, из топи блат», или «Строитель чудотворный»

Надо сказать, Пушкин ненавидел людей, *вещающих* от лица народа («О чем шумите вы, народные витии!»). И тех, что отлучали Россию от Европы, — «клеветников России». Для него очевидно, что это враги России — внешние, как поляки и французы, потерпевшие от России поражение, а потому пытавшиеся ее представить врагом европейской цивилизации[39], и внутренние — не верившие, что Россия способна, усвоив европейские уроки, остаться сама собой. Европеец Пушкин перенести это не мог. Ибо был наследником Петра, цивилизовавшего огромные пространства России. В письме Чаадаеву от 19 октября 1836 г. есть фраза, обычно выпускаемая нынешними неославянофилами[40] (при постоянной цитации остальных для доказательства патриотизма Пушкина): «Думаете ли вы, что он (будущий историк. — *В.К.*) поставит нас вне Европы?» (10, 310). Он не принимает и чаадаевскую позицию как позицию человека, не видящего европейской сущности России. Если Чаадаев говорил, что Петр дал нам западную историю за нашу историю, то Пушкин видел своеобычную русскую историю, саму по себе, хотя *как часть европейской*, в тесной связи с нею: «Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. <...> Нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех» (10, 309). Тема эта бесконечно волновала его.

В незавершенной статье «О ничтожестве литературы русской» он видит причину этой беды в долгом отрыве от Европы, но все равно замечает, что «образующееся просвещение было спасено растерзанной и издыхающей Россией...» (6, 408). Но Россия не погибла, «не издохла». И, стало быть, возвращаясь в Европу, Россия получает свою законную долю наследства. Возвращается по праву. Подвиг этого возврата совершил Петр. Хотя и до него, «и в эпоху бурь и переломов цари и бояре согласны были в одном: в необходимости сблизить Россию с Европою. <...> Наконец, явился Петр. <...> Успех народного преобразования был следствием

[39] См. об этом замечательное исследование: *Шайтанов И.* Географические трудности русской истории (Чаадаев и Пушкин в споре о всемирности) // Вопросы литературы. 1995. Вып. VI. С. 160—202.

[40] Например, в книге А.Л. Казина «Последнее царство. (Русская православная цивилизация)» (СПб.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1998), изданной «по благословению Святейшего Патриарха» и полной недоговорок, передержек, изоляционистского пафоса и проклятий Европе, разумеется, эта фраза в почти полностью цитированном письме отсутствует. (С. 44.)

Полтавской битвы, и европейское просвещение причалило к берегам завоеванной Невы» (6, 408—409). Величие державы он связывал с развитием просвещения. Без просвещения оно, по мысли Пушкина, невозможно. Тогда это величие варваров, тамерланов и батыев, кочующих народов, которые не имеют ни дворянства, ни истории. Вернув Россию в Европу, Петр вернул ее в историю, ибо само понятие истории есть завоевание европейской цивилизации. Для Пушкина именно те, кто не хотят величия России, становятся врагами Петра. Он лаконично выразил это одной фразой в «Полтаве», объединив и внутренних, и внешних врагов (Мазепу, бунт, шведского короля Карла и т.п.): «Враги России и Петра». «Народные витии» и внутри страны, и вовне оказались врагами Петра. Да и сегодня, надо сказать, что, не будь Пушкина, Петр мог быть объявлен практически официально (да и объявляется и историками, и преподавателями в вузах — я сам тому свидетель) погубителем России. *Историческая неблагодарность* людей, владеющих не только иностранной, но и русской грамотой лишь благодаря Петру[41], поразительна. Пушкин держит знамя Петра, что впервые поняла лишь русская эмиграция.

Даже не только политические деятели вроде Струве и др., но и незаангажированные русские историки и филологи почувствовали сущностную, принципиальную связь пушкинского творчества с Петровским строительством России. Сошлюсь на П.М. Бицилли: «Только те, для которых мир духовных ценностей, творимых гениями религии, искусства, философии, есть мир менее “реальный”, нежели мир плотских осязаемых вещей, могут не оценить всей огромности заслуги Пушкина в деле создания русской национальной государственности. Вслед за Ломоносовым и Державиным и в бесконечно большей степени, нежели они, Пушкин продолжает дело Петра и Екатерины»[42].

Петр пытался создать российскую твердыню — из хляби и «калужского теста» (так К.Д. Кавелин определял русский народ). В деяниях Петра было много неожиданных, непридуманных символов. Выросший в селе Преображенском, создав Преображенский полк, свою гвардию, он и в самом деле стал *преобразователем* России. Пушкин с гордостью писал о своем негритянском прадеде,

[41] Напомню Лихачёва: «Наш алфавит называют “кириллицей”. Да, письменность наша восходит к делу Кирилла и Мефодия. Но алфавит, который в ходу у нас и у болгар, по составу букв и по их начертаниям создан и указан к употреблению Петром. И мы должны были бы его называть петровским. Но о Петре в этой связи никто и никогда не вспоминает» (*Лихачёв Д.С.* Письмо о Петровских реформах // *Лихачёв Д.С.* Книга беспокойств. М.: Новости, 1991. С. 295).

[42] *Бицилли П.М.* Поэзия Пушкина // *Бицилли П.М.* Избранные труды по филологии. М.: Наследие, 1996. С.450.

что Петр назначил того капитан-лейтенантом бомбардирской роты Преображенского полка, где сам царь был капитаном. Ахматова называла Петра *Преображенцем*. Дворянская гвардия, одевшаяся в мундиры преображенцев (см. «Записки» Е.Р. Дашковой), возвела на трон Екатерину Великую, продолжательницу петровского дела. Но если поискать основной зримый символ Петровского переустройства, то это — воздвигнутый императором *город из камня*, каменный город, противостоящий *деревянной* России (*Петр*, если вспомнить о латинско-римском происхождении этого имени, переводится как *камень*). Не случайно *петербургские строфы* Мандельштама объединены в книге под названием «Камень». Продолжатель петровско-пушкинского дела, загубленный большевистской Москвой.

Именно Петербург стал «камнем преткновения» (прошу прощенья за случайный каламбур) в рассуждениях и спорах о возможной судьбе России. Еще до славянофилов, до Герцена, Бакунина, Достоевского и большевиков, ненавидевших этот *город*, по поводу судьбы Петербурга столкнулись два великих поэта — Мицкевич и Пушкин. Мицкевич отказывал Петербургу в праве называться европейским городом и твореньем человеческих рук, цивилизующих окружающую природу. В своем сочинении «Дзяды. Отрывок III части» (цикл стихотворений), созданном в 1832 г. (после поражения польского восстания) и полном ненависти к России — с желанием вывести ее за пределы европейской культуры, он написал:

У зодчих поговорка есть одна:
Рим создан человеческой рукою,
Венеция богами создана;
Но каждый согласился бы со мною,
Что Петербург построил сатана.

Весь «Медный всадник» — ответ Мицкевичу и своя трактовка петербургской судьбы. Пушкин объясняется в любви к городу: «Люблю тебя, Петра творенье!» Город — «Петра творенье», как и вся новая русская культура, как и сам Пушкин. Но, быть может, Петр и есть сатана. Так по крайней мере говорили сторонники московских обычаев. Для Пушкина давно решено, что Петр — *выражение Божьих помыслов о России*.

Вслушаемся:

Тогда-то *свыше вдохновенный*
Раздался звучный глас Петра:
«За дело, *с Богом*!» Из шатра,
Толпой любимцев окруженный,

Выходит Петр. Его глаза
Сияют. Лик его ужасен.
Движенья быстры. *Он прекрасен,*
Он весь как Божия гроза.
Идет. Ему коня подводят.
Ретив и смирен верный конь.
Почуя роковой огонь,
Дрожит. Глазами косо водит
И мчится в прахе боевом,
Гордясь могущим седоком.

Этот *могущий* всадник из «Полтавы» кумиром взнесен над Петербургом «Медного всадника». Город сохранил облик ваятеля, но люди забыли о Божьем замысле *Преображенца*, о том, что стихии надо укрощать, на то Бог дал человеку разум и силы. («Он весь как Божия гроза» означает не стихию, а то, что Петр грозен как Бог, а не как человек, потерявший свет разума, а потому подвластный безличной стихии зла, не как Иван Грозный). Лик Божий может быть отражен только в человеке-личности, ибо сотворен он по Его образу и подобию, но не в безличной толпе, массе, не в стихии[43].

Петр преобразует природу там, где, казалось, это немыслимо, где современный ему европеец махнул бы рукой, забыв, какую дикость, беды, болезни, злодеяния верховной власти преодолевали его собственные предки. Опять Мицкевич:

А кто столицу русскую воздвиг,
И славянин в воинственном напоре,
Зачем в пределы чуждые проник,
Где жил чухонец, где царило море?
Не зреет хлеб на той земле сырой,
Здесь ветер, мгла и слякоть постоянно,
И небо шлет лишь холод или зной,
Неверное, как дикий нрав тирана.
Не люди, нет, то царь среди болот
Стал и сказал: «Тут строиться мы будем!»
И заложил империи оплот,
Себе столицу, но не город людям.

Забыты поэтом, *воображающим себя подлинным европейцем,* чумные бунты и вакханалии (а Пушкин помнит — «Пир во вре-

[43] У Тютчева наоборот: Божий лик — в стихии: «Все зримое опять покроют воды, // И Божий лик изобразится в них!»

мя чумы»), Столетняя и Тридцатилетняя война, унижения вилланов («Сцены из рыцарских времен»), слякоть и доводящая до самоубийства нищета английских бедняков, ужасы Французской революции (и это Пушкин помнит: «Убийцу с палачами // Избрали мы в цари» — «Андрей Шенье»: о гуманных французах, устроивших массовые убийства именем народа). Кто думал о людях? Пушкин — реалист, человек ясного и трезвого взгляда. Он не идеализирует запад Европы, поэтому понимает, что *российская дикость не является непреодолимой помехой европеизации*.

Мицкевич первым написал о страшном наводнении 7 ноября 1824 г. Для него это законное воздаяние тирану и России за попытку стать Европой. У Мицкевича в ноябре, когда в Европе в крайнем случае осенняя слякоть, Нева покрыта льдом. Пушкин в примечании к «Медному всаднику» замечает: «Снегу не было — Нева не была покрыта льдом». Для Мицкевича Россия — снежный монстр, который никогда не европеизируется. Можно согласиться с Бибихиным, что «Пушкин знает, насколько Россия другое, чем Европа, и двойное зрение дает ему видеть точнее»[44]. Но вместе с тем для Пушкина в Петербурге совсем европейская слякоть, что, увы, не мешает разливу народной стихии. *Россия — это Европа, подверженная и ныне еще ударам стихийных сил, как раньше был им подвержен Запад — вот его формула русской истории*.

Пушкин почувствовал в русском человеке способность и возможность преобразовать стихию и природу. Он вроде бы согласен с Мицкевичем:

По мшистым, топким берегам
Чернели избы здесь и там,
Приют убогого чухонца;
И лес, неведомый лучам
В тумане спрятанного солнца,
Кругом шумел.

Но далее он рассказывает о думах Петра, о дерзновенном человеческом замысле:

И думал он...

И думы реализуются, «строитель чудотворный» совершает чудо, преображает дикость, топь и хлябь:

[44] *Бибихин В.В.* Закон русской истории // Вопросы философии. 1998. № 7. С. 111.

Прошло сто лет, и юный град,
Полнощных стран краса и диво,
Из тьмы лесов, из топи блат
Вознесся пышно, горделиво.

В результате, по позднейшему слову Ключевского, «перед старой романо-германской Европой <...> предстала *новая русская Европа*»[45]. Для Пушкина это доказательство Божественной силы, через человека преображающей природу. Повторим: Пушкин был реалист, он не идеализировал Западную Европу, как, скажем, Бибихин (будто бы она с непрерывным и эволюционным — якобы без революций! — развитием!), поэтому не смущался жестокостями Петра. Была для него важна точка отсчета — Просвещение, за которое Запад тоже боролся и не всегда побеждал, да и дорого поплатился — страшной Французской революцией. Если в презираемом племени родился Сын Божий (как писал он Чаадаеву), то все возможно на этой Земле. Русь потому вернется в Европу, что она исконная часть Европы («Руслан и Людмила», «Песнь о вещем Олеге» — это прочтение нашего прошлого как европейского) — и в плохом, и в хорошем.

И в этом смысле он продолжатель дела Петра и Екатерины, убеждавший русского человека, что Россию цивилизовать возможно. Пушкин был тот русский человек, который спокойно и ясно сказал о том, что происходит с Россией и что ей стоит делать дальше, но его не поняли, ожидая от Европы то помощи и чуда (все же «страна святых чудес»! — Хомяков), то всяческого зловредства. Более того, и Европа не хотела принимать в свой состав новоприобретенную родственницу — Россию. Россия должна была *доказывать* свое европейское «самостоянье», никто не горел желанием ей помогать. Реформы Петра и были доказательством, что такое возможно.

Но в искушеньях долгой кары,
Перетерпев судеб удары,
Окрепла Русь. Так тяжкий млат,
Дробя стекло, кует булат.

«Полтава»

Любопытно, что почвенники российские и почвенники западные совпали в неприятии римского пути России, назвав его лож-

[45] *Ключевский В.О.* Сочинения: В 9 т. Т. IV. Курс русской истории. М.: Мысль, 1989. С. 206 (курсив мой. — *В.К.*).

ным развитием или, если воспользоватся термином Шпенглера, «псевдоморфозом». Любопытно, что для немецкого культурфилософа «псевдоморфоз» начинается с имперского Рима, с победы Октавиана при Акции, ибо, по мысли немецкого почвенника, «*победить там должен был Антоний*»[46], т.е. Восток. Но ненависть к России подсказывает ему и ненависть к Петербургу как бесплодной попытке слабой и дикой расы выйти из самой природой очерченного ей круга примитивности. Ссылаясь на характеристики Достоевского о «вымышленности» этого города, он формулирует: «Вслед за этой московской эпохой великих боярских родов и патриархов, когда старорусская партия неизменно билась против друзей западной культуры, с основанием Петербурга (1703) следует псевдоморфоз, втиснувший *примитивную русскую душу* (курсив мой. — *В.К.*) вначале в чуждые формы высокого барокко, затем Просвещения, а затем — XIX столетия. Петр Великий сделался злым роком русскости. <...> *Примитивный московский царизм — это единственная форма, которая впору русскости еще и сегодня* (курсив мой. — *В.К.*), однако в Петербурге он был фальсифицирован в династическую форму Западной Европы»[47]. Шпенглер утверждал, что «никаких русских городов никогда и не бывало. Москва была крепостью — Кремлем, вокруг которого расстилался гигантский рынок. <...> У Москвы никогда не было собственной души»[48].

Петр, строя Петербург, возвращал Россию в ее европейское прошлое, когда она была Гардарикией. После татарского погрома страна стала деревенской, но именно в этом хотели почвенники всех мастей видеть ее исконную суть, в тихой жизни вне истории. Шпенглер впрямую возмущается, что Петр навязал историческую жизнь «народу, предназначением которого было еще на продолжении поколений жить вне истории»[49].

Поразительно, что почвенники (романтики и христиане по своему генезису) *не верили в возможность чуда, чуда преображения*. Почему об этом твердили поэты и мыслители Запада, более или менее понятно. Для них русские — дикари, не способные к цивилизации, способные потреблять, но не производить. Ну а русские? Или они не верили в прочность этого строительства, зная ту почвенную стихию, что под ним таится? Возможно. Во всяком случае и это было предметом постреволюционных размышлений, страшных лет бунта и Гражданской войны: «Теперь, когда русская

[46] *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1998. С. 196.
[47] Там же. С. 197.
[48] Там же. С. 199.
[49] Там же. С. 198.

стихия разбушевалась и грозит затопить весь мир, — мы должны сказать о нем (Достоевском. — *В.К.*), что он был действительным ясновидцем, показавшим нечто самое реальное и самое глубокое в русской действительности, ее скрытые подземные силы, которые должны были прорваться наружу, изумляя все народы, и прежде всего самих русских»[50].

Но неужели же Пушкин, объявивший первым о бессмысленности и беспощадности русского бунта, не подозревал о таящейся внутри народа стихии, о бездне, в которую все может рухнуть?! Еще как подозревал и прозревал! Но он указал возможность удержаться от падения туда:

О мощный властелин судьбы!
Не так ли ты над самой бездной,
На высоте, уздой железной
Россию поднял на дыбы?

Что же это была за бездна?

4. «Над самой бездной»

По мнению нынешних патриотов, не на дыбы, а на дыбу[51] поднял Петр Россию, т.е. в их понимании — народ. Вообще, понятие народа как носителя высшей правды и высшей воли («воля народа»! «Народная воля»! «Да здравствует созданный волей народа великий могучий Советский Союз» и т.п.), заимствованное с Запада — от Французской революции (см. Руссо и Мишле) и германских романтиков, стало увесистым дубьем в руках славянофилов, народников, бакунистов, радикалов разного толка и, наконец, большевиков — вплоть до сталинского «враги народа».

Новгородско-Киевская Русь, вышедшая из-под татар Московская Русь, как, впрочем, и Русь начала Петровских реформ видела святость в церкви, в святых князьях — строителях городов и храмов, в подвижниках, но отнюдь не в «Платоне Каратаеве», не в «мужике Марее», не в некоем абстрактном носителе идеалов и истины. Хорошо над этим посмеялся А.К. Толстой в балладе «Поток-богатырь».

[50] *Вышеславцев Б.П.* Русская стихия у Достоевского. Берлин: Обелиск, 1923. С. 10.
[51] Петербургская монархия и культура «начала свое движение с петровской дыбы» (*Казин А.Л.* Последнее царство. С. 38). Зададим попутно искренний вопрос, как можно «двигаться с дыбы» — загадка патриотического мировосприятия и, видимо, телосложения.

И, увидя Потока, к нему свысока
Патриот обратился сурово:
«Говори, уважаешь ли ты мужика?»
Но Поток вопрошает: «Какого?»
«Мужика вообще, что смиреньем велик!»
Но Поток говорит: «Есть мужик и мужик:
Если он не пропьет урожаю,
Я тогда мужика уважаю».
«Феодал! — закричал на него патриот, —
Знай, что только в народе спасенье!»
Но Поток говорит: «Я ведь тоже народ,
Так за что ж для меня исключенье?»
Но к нему патриот: «Ты народ, да не тот!
Править Русью призван только черный народ!
То по старой системе всяк равен,
А по нашей лишь он полноправен!»

Любопытно, что обожание и ползание на брюхе перед мужиком, приведшее к кровавому сталинизму, сопровождалось у этих самых патриотов абсолютным незнанием мужика. Сравним две поездки в деревню Тютчева и Пушкина. Простодушный Иван Аксаков вспоминает: Тютчев, пишет он, «даже в течение двух недель не в состоянии был переносить пребывания в русской деревенской глуши, например в своем родовом поместье Брянского уезда, куда почти каждое лето переезжала на житье его супруга с детьми. Не получать каждое утро новых газет и новых книг, не иметь ежедневного общения с образованным кругом людей, не слышать около себя шумной общественной жизни — было для него невыносимо. <...> Даже мудрено себе и вообразить Тютчева в русском селе, между русскими крестьянами, в сношениях и беседах с мужиком. Так, казалось, мало было между ними общего...» И замечателен вывод: «А между тем Тютчев положительно пламенел любовью к России»[52]. Конечно, при таком подходе «умом Россию не понять». Ее можно только вообразить и в воображение свое верить.

Тютчев не любил русской деревни, не умел разговаривать с мужиками, но воспевал русское убожество, как западный европеец восторгается берегом Таити или Гаити. Пушкин жил в русской деревне, обожал попивавшую водочку няню, но он был не *русский патриот с Запада* — с западными поисками чего-нибудь экзотического, он жил в России, но был подлинный *русский европеец*. Он отвечал иронией на карамзинское умиление (в «Бедной Лизе»), что и крестьянки любить умеют, — образом «*барышни-крестьянки*», тоже, кстати, и не случайно, — Лизы. Любовь все же может испытать цивилизованное, прошедшее «воспитание чувств» существо. Любовь требует высокого духовного развития. И бедная Лиза у Карамзина в сущности — переодетая барышня. Об этом Пушкин и сообщает устами И.П. Белкина. А простая крестьянка, няня, честно признается: «И, полно, Таня! В эти лета / Мы не слыхали про любовь». Но Пушкин понимал ее и мог часами с ней беседовать, ибо европейское воспитание научило его воспринимать и ценить Другого, понимать его, не чуждаясь *доброй простоты* народа: «*Подруга дней моих суровых*, / Голубка дряхлая моя!» Кстати, не детства, а «суровых дней» ссылки. Пушкин говорил о грустных русских песнях, о том, что все мы поем уныло. Но умел уныние преодолеть и не поддаться страшному греху русской деревни — забвению себя в вине.

А ведь друзья боялись за поэта, когда его сослали в деревню.

Вяземский. *А.И. Тургеневу, 13 августа 1824 г. Остафьево.*

«Последнее письмо жены моей наполнено сетованиями о жребии несчастного Пушкина. Он от нее отправился в ссылку; она оплакивает его, как брата. <...> Кто творец этого бесчеловечного убийства? Или не убийство — заточить пылкого, кипучего юношу в деревне русской? Правительство, верно, было обольщено ложными сплетнями. Да и что такое за наказание за вины, которые не подходят ни под какое право? <...> Да и постигают ли те, которые вовлекли власть в эту меру, что есть ссылка в деревне на Руси? Должно точно быть богатырем духовным, чтобы устоять против этой пытки. Страшусь за Пушкина!»[53] Боялся, начнет «пить пунш», т.е. сопьется.

Стремление «в просвещении стать с веком наравне», образовать и развить свой ум пересиливало у Пушкина любые невзгоды. Он и в деревне не впадал ни в пьянство, ни в мистику, ни в отчаяние.

Оракулы веков, здесь вопрошаю вас!
В уединенье величавом
Слышнее ваш отрадный глас.
Он гонит лени сон угрюмый,
К трудам рождает жар во мне,
И ваши творческие думы
В душевной зреют глубине.

«Деревня», 1819

[52] *Аксаков И.С.* Федор Иванович Тютчев. Биографический очерк // *Аксаков И.С.* И слово правды... С. 245.

[53] *Вяземский П.А.* Эстетика и литературная критика. М.: Искусство, 1984. С. 384.

И даже его поиск веры подкреплялся его разумом. Впрочем, об этом уже сказано: «Интересно прежде всего противоположное общему мнению представление Пушкина, что путь к вере затрудняется не умом, а скорее, сердцем. “Ум ищет божества, а сердце не находит”. <...> Защита веры отнюдь не обращает Пушкина в иррационалиста-мистика, врага ясного и умного слова, врага божественного разума. Знаменитые строчки Тютчева “мысль изреченная есть ложь” он никогда не повторил бы, во всяком случае не отнес бы к своему творчеству. Он определенно любил свет разума, его божественную ясность»[54].

Должно было «русскому европейцу» пропустить сквозь свою душу простонародную Россию — и не сломаться, *остаться самим собой*. Только «духовный богатырь» был способен совершить подобный подвиг. Что ж, Пушкин таким богатырем и оказался.

А для этого прежде всего необходим был реализм в подходе к жизни, не критический и не социалистический, а христианский, гуманистический. То есть умение видеть то, что есть, понимать сложность мира, не идеализировать, не строить прожектов, не говорить, как должно быть, а исходя из насущного и наличного найти возможность реального преображения действительности — в деянии реального человека Петра, а также найти и меру частной жизни: «На свете счастья нет, но есть покой и воля...» Рая на земле никому не обещано. Вот устойчивая позиция Пушкина. Но есть выработанные цивилизованным человечеством ценности, которые надлежит отстаивать, — честь, достоинство, независимость, право на свободный труд, свою «обитель трудов и чистых нег», творческую свободу, короче, строй и лад.

Тот строй и лад, на который постоянно покушалась неуправляемая стихия, вырывающаяся из бездны, над которой удержал Петр Россию. Говоря о Пушкине, нельзя забывать, что он думал и дышал историей, чувствовал историей. Спросим: что такое русская бездна, над и перед которой Петр удержал Россию? *Ответ — русский бунт*. Стоит процитировать строчки Г.П. Федотова: «Начиная от Смуты и кончая царствованием Петра, все столетие живет под шум народных — казацких — стрелецких — бунтов. Восстание Разина потрясло до основания все царство. Эти бунты показывают, что тягота государственного бремени была непосильна. <...> Бунт есть необходимый политический катарсис для московского самодержавия, исток застоявшихся, не поддающихся дисциплинированию сил и страстей. Как в лесковском рассказе “Чертогон” суровый патриархальный купец должен раз в году перебеситься, “выгнать черта” в диком разгуле, так московский

[54] *Степун Ф.* Духовный облик Пушкина. С. 16.

народ раз в столетие справляет свой праздник “дикой воли”, после которой возвращается, покорный, в свою тюрьму. Так было после Болотникова, Разина, Пугачёва, Ленина»[55].

Открываем «Историю Петра I» и видим, какое огромное место отводит Пушкин бунтам, сотрясавшим Россию накануне воцарения Преобразователя. В эти годы бунт с окраин государства переместился в столицу, и ситуация стала в некотором смысле хуже Смуты — не было ведь династической смены, не шли на Москву иноземцы (напротив, защищали верховную власть от собственного народа). Просто ненормальность явилась как норма, как образ жизни. Когда-то по поводу восстания Степана Разина европейцы сетовали, что если падет Москва, единственное место, где возможны межгосударственные отношения, то Европа останется перед дикой и опасной степью. Но вот и Москва взорвана изнутри. Пушкин приводит простые факты: «Петр избран был 10 мая 1682 г. и в тот же день ему присягнули. <...> Мая 15. Стрельцы, отпев в Знаменском монастыре молебен с водосвятием, берут чашу святой воды и образ Божьей матери, предшествуемые попами, при колокольном звоне и барабанном бое вторгаются в Кремль». Картинка впечатляющая: православные священники ведут бунтовщиков на православного царя. Но дальше: «Деда Петра, Кирила Полуехтовича, принудили постричься, а сына его Ивана при его глазах изрубили». Перечисление преступных деяний стрельцов превращается в мартиролог: «Убиты в сей день братья Натальи Кириловны Иван и Афанасий, князья Михайло Алегукович Черкасский, Долгорукие Юрий Алексеевич и сын его Михайло, Ромодановские Григорий и Андрей Григорьевич, боярин Артемон Сергеевич Матвеев, Салтыковы, боярин Петр Михайлович и сын его стольник Федор, Иван Максимович Языков (?), стольник Василий Иванов, думные люди Иван и Аверкий Кириловы, Иларион Иванов и Янов; медики фон Гаден и Гутменш» (8, 20—21).

А чего стоят бесконечные попытки покушений на царя! Вот, скажем, заговор Щегловитого 1689 г.: «Были еще разные покушения. Заговорщики думали совершить цареубийство в Кремлевском дворце или на дороге из Преображенского: стерегли его на пути, в Кремль вводили ночью стрельцов, которые должны были дожидаться на Лысковом и на Житенном дворах». А «сам Щегловитый забирался иногда на верх Грановитой палаты, а другие препровождали ночи на верху церкви распятия Христова» (8, 36).

Натурально, охотились. Как двести лет спустя на Александра II. Тоже царь-европеец и стрельцы Нового времени — народники,

[55] *Федотов Г.П.* Россия и свобода // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России: В 2 т. Т. 2. М.: София, 1992. С. 286—287.

народовольцы. Только им была удача и горе России. А Петр уцелел. Шпенглер восторгается «старорусской партией», которая «билась против друзей западной культуры». Пушкин назвал подобную «битву» бессмысленным и беспощадным бунтом. Надо сказать, в русской истории он исследовал и размышлял над двумя темами — бунтом и строительством европейского государства. Оппозиция эта выражена в двух центральных исторических фигурах в его творчестве — Пугачёв и Петр. Этот интерес не был абстрактным. Пушкин понимал, что история прорастает в современность, более того, работают сегодня те же законы, что и вчера, что (говоря современным языком) архетипы нельзя отменить, их можно только изжить, сознательно преобразовывая свою историю. Свидетелем битв «староруской партии» ему пришлось и самому быть.

3 августа 1831 г. он пишет из Царского Села Вяземскому: «Нам покамест не до смеха: ты, верно, слышал о возмущениях новгородских и Старой Руси (характерно, что произносит Пушкин — Старой Руси, а не Старой Руссы. — *В.К.*). Ужасы. Более ста человек генералов, полковников и офицеров перерезаны в новгородских поселениях со всеми утончениями злобы. Бунтовщики их секли, били по щекам, издевались над ними, разграбили дома, изнасильничали жен; 15 лекарей убито; спасся один при помощи больных, лежащих в лазарете; убив всех своих начальников, бунтовщики выбрали себе других — из инженеров и коммуникационных (т.е. тоже интеллигентов, но вроде большевиков, тоже предателей европеизма. — *В.К.*). Государь приехал к ним вслед за Орловым. Он действовал смело, даже дерзко; разругав убийц, он объявил прямо, что не может их простить, и требовал выдачи зачинщиков. Они обещались и смирились. Но бунт Старо-Русский (т.е. *старорусский, московский?* — *В.К.*) еще не прекращен. Военные чиновники не смеют еще показаться на улице. Там четверили одного генерала, зарывали живых и проч. Действовали мужики (т.е. народ. — *В.К.*), которым полки выдали своих начальников (вот оно — единение армии с народом, о котором мечтал Ленин. — *В.К.*). Плохо, Ваше сиятельство (таково отношение поэта к репетиции Октябрьской революции. — *В.К.*). Когда в глазах такие трагедии, некогда думать о собачьей комедии нашей литературы» (10, 59)[56].

[56] Замечу, кстати, что Старая Русса, где произошел холерный бунт, описанный Пушкиным, — место действия последнего романа Достоевского, где изображен разгул кровавой и стихийной «карамазовщины». Ср. также о русском бунте у Бунина, после Октября вспомнившего и пушкинские холерные бунты: «Нет никого материальней нашего народа. Все сады срубят. Даже едя и пья, не преследуют вкуса — лишь бы нажраться... Попробуй-ка введи обязательное обучение! С револьвером у виска надо ими править. А как пользуются всяким стихийным бедствием, когда все сходит с рук, — сейчас убивать докторов (холерные бунты),

Воистину, «бывают странные сближения». Слова эти Пушкин произнес по поводу «Графа Нулина», в котором он думал пародировать римскую историю (сюжет насилия Тарквиния над Лукрецией), но неожиданно предсказал эпизод новейшей истории. Декабристы оказались Нулиными, убоявшимися гнева слабого еще самодержца. По крайней мере так можно понять комментарий поэта к своему произведению. Но подобными «странными сближениями» полны тексты Пушкина, пронизанные *духом истории*. Не раз уже было отмечено, что наводнение, описанное в «Медном всаднике», по сути парафраз описания Пугачёвского бунта. Бунин увидел в этом описании предсказание Октябрьской катастрофы. И даже символическое сближение дат (7 ноября 1824 г. и 25 октября — 7 ноября 1917 г.) — можно истолковать в стиле цифровых игр Велимира Хлебникова. Но не будем мелочиться. Пушкин предсказывал не даты, а смысл события, ибо следил за движением истории, борьбой стихии и цивилизации в российской жизни на протяжении веков, а потому и мог провести через ряд точек ясную прямую, доходящую и до большевистского переворота.

Не раз замечалось, что «Медный всадник» и исследование Пугачёвского бунта создавались Пушкиным практически параллельно. Поэтому и резонно сопоставление стихии, обрушившейся на Город из бездны, с российским бунтом. Простая логика сюжета показывает, что героя губит не Петербург, а стихия, пытавшаяся смыть столицу с лица русской земли. Но ведь именно «роковой волей» Петра «*под морем город основался*». То есть он словно бы кликал эту бездну, которая не *под*, а *над*, не внизу, а вверху, и потому готово выплеснуть свою стихию на город. Как такое возможно? Не забудем, однако, что Петр — выученик трудолюбивых и глубоко верующих голландцев, вся страна которых лежит под морем и которые неустанным трудом преграждают путь стихии к своим домам и пожиткам. Все мы читали в детстве «Серебряные коньки» Мэри Мейп Додж, где рассказывается о Голландии, как «Стране противоречий», где уже во второй главе сообщалось, что «*большая часть Голландии лежит ниже уровня моря*», а «огромные плотины и молы построены с большими затратами денег и труда, чтобы удерживать океан там, где ему надлежит быть». Но детей, конечно, интересовал больше сентиментально-романтический сюжет, нежели рассуждения о труде. Еще того менее приходило в голову во взрослом состоянии сопоставить детскую книжку с ге-

хотя не настолько идиоты, чтобы вполне верить, что отравляют колодцы. <...> Участвовать в общественной жизни, управлении государством — не могут, не хотят за всю историю» (*Бунин И.А.* Окаянные дни. М.: Сов. писатель, 1990. С. 42).

ниальной «петербургской повестью». Меж тем Петр Великий мужал, видя примеры этого неустанного труда, позволяющего превосходить природу, покоряя с Божией помощью стихию. С таким расчетом на неустанный труд и построен город, о котором Петр замечал, что то будет второй Амстердам.

Россией в момент наводнения «*со славой правил*» царь, которого сам поэт назвал «плешивый щеголь, *враг труда*». «Враг труда», разумеется, беспомощен, «печален, смутен», выходит на *балкон*, и, вместо того (как бы сделал его *пращур*), чтобы сопротивляться, жалобно бормочет: «С Божией стихией / Царям не совладеть»[57], забывая, что стихия дана Богом человеку для ее преодоления. Поразительно напоминает такую же наблюдательскую позицию Николая II, не посмевшего противопоставить Февральскому бунту свою волю. В этом случае ничего, кроме гибели, ожидать не приходится. Иными словами, для Пушкина только путь Петра есть спасение от бездны, готовой каждую минуту поглотить цивилизующуюся Русь. Это гениально сформулировал Иван Бунин в стихотворении, посвященном двухсотлетию кончины Петра Великого. Процитирую небольшой отрывок из него еще раз:

Где Град Петра? И чьей рукой
Его краса, его твердыни
И алтари разорены?
Хлябь, хаос — царство Сатаны,
Губящего слепой стихией.
И вот дохнул он над Россией,
Восстал на Божий строй и лад -
И скрыл пучиной окаянной
Великий и священный Град,
Петром и Пушкиным созданный.
.....
Петр значит Камень. Сын Господний
На Камени созиждет храм
И скажет: «Лишь Петру я дам
Владычество над преисподней.

«День памяти Петра», 28.1.1925

[57] Ср.: «Внешне почтительное “со славой” в сопоставлении с “печален, смутен”, с признанием царем своего бессилия перед стихией звучит скрыто иронически, особенно для читателей, помнящих сопоставление в “Полтаве” царя Петра, который “могущ и радостен, как бой”, и еще до сражения уверен в своей победе, и короля Карла, которого “желанный бой” приводил “в недоуменье” и который, в сущности, был побежден еще до начала Полтавского боя» (*Измайлов Г.П.* «Медный Всадник» А.С. Пушкина // *Пушкин А.С.* Медный Всадник. Л.: Наука, 1978. С. 203).

Несмотря на инвективы неоправославных публицистов, сетующих, что Петр много сотворил для *погубления христианства*, но вопреки ему оно все же не погибло, «*не кончилось*»[58], именно Петр преграждал выход сатаны из преисподней. Достоевский, назвав свой знаменитый роман о русских радикалах «Бесы», взял эпиграф из пушкинского стихотворения, думая показать влияние чуждых западных идей на Россию, но художественная логика привела его к пониманию, что поклоняющийся «русскому богу» Петруша Верховенский на самом деле «русский бес»[59]. Так, начав с антипушкинской идеи, Достоевский (как это у него часто бывало) пришел к пушкинской трактовке «бесовщины» как российского явления. «Средь неведомых равнин», в степи, в «летучем снеге» (вьюга, снег — тема появления Пугачёва), поэт умудряется разглядеть наших равнинных бесов:

Бесконечны, безобразны,
В мутной месяца игре
Закружились бесы разны,
Будто листья в ноябре...
Сколько их! куда их гонят?
Что так жалобно поют?
Домового ли хоронят,
Ведьму ль замуж выдают?

Земное явление ада, образ зла, которое гнездится в самой сердцевине российской жизни (на широкой русской равнине), летает над землей. Над той русской стихией, о которой у Достоевского в «Братьях Карамазовых» говорит Алеша: «Тут “земляная карамазовская сила” <...> — земляная и неистовая, необделанная... Даже носится ли дух Божий вверху этой силы — и того не знаю». А бесы носятся. И не удерживают, разумеется, а манят *туда*. В ту землю, где топь и болото, где бездна без дна. Но не забудем, что бездна — это всего лишь метафора, образ, наименование той адской пропасти, в которую каждую минуту может рухнуть человек. Но выбраться тоже может. Для того у него есть тропинка, *путь*...

[58] *Казин А.С.* Указ. соч. С. 83. Речь, разумеется, идет об отмене патриаршества. Но позволю себе напомнить рассуждение классика славянофильства: «Не должно его (Петра. — *В.К.*) обвинять в порабощении церкви, потому что независимость ее была уже уничтожена переселением внутрь государства престола патриаршего, который мог быть свободным в Царьграде, но не мог уже быть свободным в Москве» (*Хомяков А.С.* О старом и новом // *Хомяков А.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 461).
[59] См. об этом: *Кантор В.К.* Карнавал и бесовщина // Вопросы философии. 1997. № 5.

5. «Кумир на бронзовом коне»

Путь Петра... Но из Петра сделали кумира, «кумира на бронзовом коне». Это определение Преобразователя — явный вызов Николаю, который, подчеркнуто провозглашая себя наследником Петра, губил его дело. Не случайно царь не допустил это слово в печать. Если и вправду был неглуп, то не за Петра обиделся — за себя. Пушкин мучился, пытался изменить слово «кумир» на «седок на бронзовом коне». Не получалось. При жизни поэта «Медный Всадник» печати не увидел. Николай по-своему понимал заботу о славе Петра. Поэтому запретил и посмертное издание пушкинских записок о Петре «по причине многих неприличных выражений на счет Петра Великого»[60]. И призыв Пушкина к царю: «Во всем будь пращуру подобен» в 1826 г. сменился к 1835 г. горьким разочарованием («Пир Петра Первого», где противопоставление императора Петра царю Николаю просто прозрачно). Петр «виноватому вину / Отпуская, веселится; / Кружку пенит с ним одну».

Николай мелочен и злопамятен, ему не дано ни прощать, ни созидать. Цветаева вынесла ему два определения: «Пушкинской славы / Жалкий жандарм» и «Певцоубийца / Царь Николай / Первый». В николаевском государстве (монархии, а не империи[61]) Петр остался как *отец-основатель* династиии, чьим именем *прикрывались*, не более того: иными словами, *сотворенным усилием тогдашней идеологической машины кумиром, который освящал совсем иные цели и задачи нового царствования*. В мае 1836 г. Чаадаев писал А.И. Тургеневу: «У нас здесь Пушкин. Он очень занят своим Петром Великим. Его книга придется как раз кстати, когда будет разрушено все дело Петра Великого: она явится надгробным словом ему»[62].

Петр был создателем великой империи, где «над Невой — посольства полумира», как повторил самый верный продолжатель Пушкина (О. Мандельштам). Это была империя, создающая цивилизованное пространство, охватывавшее самые разные социальные слои и разные народы. Не случайны слова Г.П. Федотова, что Пушкин был «певец Империи и свободы»[63]. Цивилизующееся пространство империи давало возможность свободы. По словам одного из наших тонких и точных историков, «имперская политика России — политика правовой и административно-судебной пестроты, политика разнообразия, а отнюдь не жестокой унификации и централизации. <...> Представители привилегированных сословий получали, особенно в XIX в., примерно одинаковое образование. <...> Культурные запросы русских, поляков, грузин, остзейских немцев — представителей правящего слоя — не слишком разнились. Обычным явлением был, особенно на окраинах, билингвизм. Знание русского языка рассматривалось как обязательное условие служебной карьеры и сословной идентификации. Российская дворянская культура — культура общеимперская. Вершина этой культуры — Пушкин»[64].

За Евгением гонится не император Петр, который когда-то стоял здесь «дум великих полн», а «кумир на бронзовом коне». Разница дьявольская, почему-то никем не замечаемая. Кумир, порожденный политикой Николая I. Мог ли христианин Пушкин назвать обожаемого им Героя России, «свыше вдохновенного», кумиром, когда еще из десяти заповедей он знал: «*не сотвори себе кумира*». Образ «кумира» в контексте этой «петербургской повести» играет роль скорее негативную. Это чуждый частному человеческому интересу идол. Или от Вступления (где очень личное «люблю тебя», где *торжествует человеческая жизнь*: говор балов и пунш частной холостой пирушки, «бег санок вдоль Невы широкой», «девичьи лица ярче роз» — и все это в городе, созданном Преобразователем) ко Второй части «Медного всадника» Пушкин по-иному оценил роль Петра? Вряд ли. Значит, в этом различии стоит увидеть проблему. Не замечается же она, поскольку последующие цари династии воспринимались продолжателями Петровского дела (по справедливому наблюдению исследовательницы, «его политическая харизма должна была не только окормлять последующих монархов, но и оправдывать их право на престол»[65]). Как понятно, это особенно было важно для Николая, взошедшего на престол вопреки воле дворянства. Поэтому ему так неприятен был рассказ Пушкина о том, как потомки Петра не совладали со стихией, ибо Петр стал для них всего лишь кумиром.

Но есть и еще момент: наши почвенники, ненавидя Петра, хотели бы взять в свой *союз ненависти к Преобразователю* его певца. Поэтому приписывали отношение к Петру, как к кумиру, самому Пушкину. С другой стороны, всячески оправдывая главного творца идеологии «православия, самодержавия, народности», пытавшегося восстановить патернальную систему отношений Московской,

[60] Цит. по: *Измайлов Н.В.* Указ. соч. С. 161.
[61] Их различие просто. Империю от монархии отличают прежде всего «многонациональный состав и наднациональные цели» (*Цуриков Н.В.* Пушкин — наш первый национальный учитель // «В краю чужом..» Зарубежная Россия и Пушкин. С. 164; курсив мой. — В.К.).
[62] *Чаадаев П.Я.* Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 387—388.
[63] *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Т. 2. С. 141.
[64] *Цимбаев Н.И.* Россия и русские (Национальный вопрос в Российской империи) // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 1993. № 5. С. 24.
[65] *Артемьева Т.В.* Идея истории в России XVIII века. С. 29.

допетровской Руси (*царь и преданный ему народ*), пытались показать покровительственное (а стало быть, на взгляд литературных холуев, — *хорошее*) отношение к поэту; царь-де назвал его «умнейшим человеком России». Почти первый секретарь Союза писателей, лично обласканный генсеком. А Пушкин страдал от унижавшего его достоинство камер-юнкерского мундира. А Пушкина царь запретил хоронить в Петербурге, выслав ночью его тело в Михайловское в сопровождении жандармского ротмистра Ракеева, того самого, что спустя двадцать пять лет уже в чине полковника арестовывал Чернышевского. Только одному из друзей (А.И. Тургеневу) было разрешено сопроводить гроб *опального после смерти* поэта. Кто лучше поэта скажет о поэте и царе! Опять Цветаева:

Кого ж это так — точно воры вора
Пристреленного — выносили?
Изменника? Нет. С проходного двора —
Умнейшего мужа России.

Я не хочу, чтобы эти слова приняли за привычное и дежурное осуждение казарменных порядков «николаевщины». Хотя, конечно, ничего благотворного для литературы в этих порядках не было. На приказ Петра образоваться Россия, по словам Герцена, ответила явлением Пушкина. Николай же хотел истребить свободную литературу (не забудем: «В мой жестокий век / Восславил я Свободу»). Век был жестокий, но все века жестокие. Коржавин прав, что «нету легких времен». Надо только учесть, что культурная направленность этой жестокости бывает разная — одна направлена на слом косности, другая на убийство свободы, одна созидательная, другая провоцирующая катастрофу. Мы не додумываем до конца, какова глубина того *принципиального культурно-исторического, антипетровского переворота, который совершил Николай I*.

Сошлюсь снова на замечательное исследование Н.И. Цимбаева: «Вступление на престол Николая I ознаменовалось сознательным отходом от имперских традиций российской государственности. <...> Официальная идеология николаевского времени состояла из трех компонентов: православия, самодержавия и народности, которая понималась как русскость. Уваровская теория означала кризис имперского сознания, прекращение работы над российским национальным сознанием, ибо она была заведомо неприемлема для значительной части населения страны. Естественным ответом на вызванный ею рост русского национализма стал национализм нерусских народов, что вело к кризису российской государственности. Неизбежность крушения Российской империи определилась к середине XIX века. <...> Определить свое отношение к имперскому прошлому, возвыситься над антиимперским и антирусским национализмом других народов, выработать новое, подлинно национальное сознание русские не сумели и поныне»[66].

Вспомним апелляции Достоевского, Л. Толстого к русскому мужику как носителю высшего смысла, уверения Достоевского, что Пушкин принадлежит именно 80 миллионам русского народа, возмутившегося, когда ему напомнил Градовский, что среди этих 80 миллионов по меньшей мере треть — люди других наций. И сравним величавый, имперский, *предугадывающий ответ* Пушкина:

Слух обо мне пройдет по всей Руси великой,
И назовет меня *всяк сущий в ней язык,*
И гордый внук славян, и финн, и ныне дикой
Тунгус, и друг степей калмык.

Отказавшись от Петровского наследия, царь поставил проблему и перед русской культурой — проблему оправдания смысла ее существования перед простым народом. И *именно от Николая идет так называемое народолюбие всего послепушкинского развития русской культуры*. Доказать свою нужность народу означало доказать нужность государству, ибо народ — главная опора трона. Позиция ненормальная, приведшая в результате к разделению народного блага и государственного, а далее к революции, выросшей на идеях народолюбия и потому невольно восстановившей уваровско-николаевскую идеологию в виде «единства партии и народа». Напомним при этом, что среди рвавшихся «заслужить народную любовь», например, главный народолюбец Достоевский не изображал народ (кроме каторжников — весьма специфический угол зрения), Тютчев не умел с мужиком разговаривать, а Лев Толстой настолько внял мужицкой логике, что проклял всю высшую культуру и науку, до которых доработалось человечество. Как резко в этом контексте звучат слова Пушкина: «Поэт! не дорожи любовию народной!»[67]

---

[66] *Цимбаев Н.И.* Указ. соч. С. 32.

[67] Это отличие Пушкина от всей следующей за ним литературы особенно остро было отмечено в русской эмиграции. Приведу еще раз слова Н.А. Цурикова, который, как само собой разумеющееся, отметив, что «у Пушкина не нашлось в русской литературе наследника и продолжателя», так поясняет свое умозаключение: «Если мы поставим себе вопрос: не было ли у русской интеллигенции XIX века, при всем разнообразии и даже враждебности друг к другу отдельных ее групп и лиц, одной общей веры, то с грустью мы должны будем признать, что такая общая вера была, и ею являлось поголовное народничество. <...> Славянофилы и западники, правые и народовольцы, Толстой и Достоевский, Тургенев и

Я не хочу сказать, что Пушкин не желал народной любви. Им же сказано: «И долго буду тем любезен я народу». Всякому ли народу? Не забудем и того, что мечтал он увидеть «народ освобожденный». Свободному народу, а не народу-рабу. Народная же свобода может осуществиться только при условии, что народ состоит из свободных единиц, ведь свобода — порождение личностно-христианской Европы. Ему, разумеется, ненавистны были «народные витии», или, если воспользоваться пришедшим из Античности словом, *демагоги*, якобы выступавшие от лица *народа вообще*, неважно какого — французского, польского или русского. Пушкин видел не народ, а *разных людей в народе*: от вора Хлопуши до смешного гробовщика Адриана Прохорова, от «рабства тощего», которое «влачится по браздам», до няни («Подруга дней моих суровых»). Тем более он *не обоготворял свой народ*, ибо был подлинным христианином, для которого истина всегда выше национальных пристрастий. Но с любовью, грустным пониманием и приятием им изображены и Савельич, и кузнец Архип, и нянька Егорьевна, и страшный Пугачёв со своими не различающими добра и зла сподвижниками (хотя бы тот урядник, что вешает и убивает по приказу Пугачёва дворян, но передает *в бою* Гриневу записочку от Маши Мироновой). Таков же народ «Бориса Годунова», который «безмолвствует», ибо *не в состоянии осудить* очередное злодеяние сильных мира сего. И, наконец, штрих, но характерный. В «Медном Всаднике», когда после наводнения (катастрофы, нашествия, революции), погубившего Парашу, невесту Евгения, как бы между прочим сообщается: «Уже по улицам свободным / С своим бесчувствием холодным / Ходил народ». Для Пушкина, разумеется, понимание и христианское приятие простого народа не могли превратиться в фантазм, который сзывает под свои знамена экстатические толпы и ставит под сомнение духовные завоевания европейской и российской культуры. Напротив, высшие ценности человеческой цивилизации и были его

Григорович, и целая плеяда “меньших богов” литературы, не говоря уже о критиках, ученых публицистах и т.д., и т.д. Мудрые предостережения Чехова (“Мужики”) и Бунина (“Деревня”) были, как известно, гласом вопиющего в пустыне. Их встретили негодованием и не услышали. <...> Народничество, по существу простонародничество, свидетельствовало о полном разрыве интеллигенции с народом, ибо сам народ не может народничать. <...> Пушкин, создавший незабываемый образ верного Савельича, — ни в какой мере, однако, не был народником» (*Цуриков Н.А.* Пушкин — наш первый национальный учитель // «В краю чужом...» Зарубежная Россия и Пушкин. С. 161—162). К этому стоило бы добавить проповедь Пушкина мужикам с амвона — по поводу холеры: «Холера послана вам, братцы, оттого, что вы оброка не платите, пьянствуете. А если вы будете продолжать так же, то вас будут сечь. Аминь!» (Переписка А.С. Пушкина: В 2 т. Т. 2. М.: Худож. лит-ра, 1982. С. 131).

критерием при подходе к изображению любого социального слоя российского государства. Ибо цивилизация была той высшей точкой, движение к которой объединяло и в этом смысле уравнивало разные народы, разные по национальности и уровню развития.

Это и было главной причиной пушкинского восторга делами Петра — введением просвещения, цивилизации, создания равноправной с европейскими странами России (по пафосу, а не по идее: идейно именно *патриоты* читали суть России «по-немецки» — националистически, ибо национализм есть идея тогдашних европейских политиков и историков[68]). С возвращением в Европу Россия вернула себе когда-то звучавшее в Новгородско-Киевской Руси понятие *чести*. «Люблю России честь», — написал молодой Пушкин. *Именно делами*, *честью*, которую он вернул своей стране, дорог поэту живой Петр, но ни в коем случае не кумир. Евгений же сталкивается с кумиром. Если не понять этого обстоятельства, то не понять разницы явления Петра-императора во Вступлении и Петра-кумира во Второй части:

Кругом подножия кумира
Безумец бедный обошел
И *взоры дикие* навел
На лик державца полумира.
.....
И, зубы стиснув, пальцы сжав,
Как обуянный силой черной,
«Добро, строитель чудотворный! —
Шепнул он, *злобно задрожав*, —
Ужо тебе!..» И вдруг стремглав
Бежать пустился.

Здесь все требует комментариев, ибо вообразить, что Пушкин называет и характеризует своего героя неточно, было бы опрометчиво. Меж тем, как мы помним, в речи Евгения видели и декабристское выступление (даже в наших школьных учебниках), и восстание «маленького человека» против государства. Но дело в том, что проблема ума, безумия и отношения к Петру есть куль-

[68] Ср. у раннего Киреевского: «Если рассмотреть внимательно, то это самое стремление к национальности есть не что иное, как непонятое повторение мыслей чужих, мыслей европейских, занятых у французов, у немцев, у англичан и необдуманно применяемых к России. <...> Но там это стремление имело смысл: там просвещение и национальность одно, ибо первое развилось из последней. Потому если немцы искали чисто немецкого, то это не противоречило их образованности» (*Киреевский И.В.* Критика и эстетика. С. 98).

турфилософская и историческая проблема, являвшаяся в те годы средоточием идейно-духовной полемики. Ум для Пушкина — основа человека, почти святыня, божественный дар. «Не дай мне Бог сойти с ума!..» Или обращение к поэту, к самому себе: «Дорогою свободной / Иди, куда влечет тебя свободный ум». Напротив, именно у почвеннических мыслителей характерно было недоверие к разуму. Это прозвучало уже в статье И. Киреевского «Девятнадцатый век», где он утверждал ограниченность разума: «Разум, сам себя развивающий, сам собою и ограничивается»[69]. В результате «прикосновения к почве» он после смерти Пушкина укрепился во мнении, что «самодвижущийся нож разума»[70] есть порождение Запада, а потому к России не применим. В конечном счете родилась лапидарная фраза Тютчева, выразившая суть этого отношения к миру: «Умом Россию не понять». Надо добавить, что рядом с этим явным отрицанием ума существовало и мнимое безумие типа Чацкого-Чаадаева. Безумие как маска, скрывающая реальный, но больно ранящий общество, острый ум. Как понятно, безумны для Пушкина те, кто отрицает ум. Евгений, — «бедный безумец», т.е. не по своей воле, но все же лишенный ума. Стоит отметить, что появление в тексте поэмы «кумира» связано с сумасшествием героя. Возникает он в конце первой части, когда чудом уцелевший герой «*как будто околдован*, / Как будто к мрамору прикован, / Сойти не может». Тогда-то и возникает эта аберрация, превращающая Петра в чуждого человеку кумира:

И, обращен к нему спиною
В неколебимой вышине,
Над возмущенною Невою
Стоит с простертою рукою
Кумир на бронзовом коне.

И только человек, потерявший ум, может «диким взором» увидеть в «кумире на бронзовом коне» реального Петра. Знаменитые же слова о «мощном властелине судьбы», обращенные к памятнику, возникают в устах поэта, когда ум Евгения, чьими глазами он смотрит в тот момент на Петербург, светлеет. «Евгений вздрогнул. *Прояснились* / В нем страшно *мысли*». А после этого идет чеканная характеристика исторической роли Петра и художественного впечатления от самого памятника, передающего главное: «Какая дума на челе! / Какая сила в нем сокрыта!» И сразу после «Россию

[69] *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. С. 86.
[70] Там же. С. 251 (это уже после славянофильского перерождения И. Киреевского).

поднял на дыбы» снова — «безумец бедный», у которого «глаза подернулись туманом». Конечно же, возникает путаница, которая возможна только у «обуянного силой черной». Таким образом, безумие героя и его проклятие Петру есть результат действия дьявольской, черной силы, в данном случае восстания из бездны пугачёвской стихии — наводнения. Опора на народ, отказ от ума и отвержение Петровской реформы — это протославянофильская позиция: «Славянофилы видели в реформе Петра необходимую “ошибку”», — пишет исследователь[71]. Хотя ранние Хомяков и Киреевский поначалу восхищались Петровским преобразованием, но все равно считали Московскую Русь выше Петровской, что закономерно позднее у К. Аксакова выразилось в четкой формуле: «До Петра система Руси истинна»[72].

Евгений обращается к кумиру, но имеет-то в виду реального Петра, который как истинный христианин спит вечным сном. Ничего благого в таких нападках на действительно чудотворного строителя (каким он показан во Вступлении) Пушкин не видит. Он ко всем обращался, говоря:

И *тщетной злобою* не будут
Тревожить *вечный сон* Петра!

В упреке Евгения заключается формула отношения к Петру всей славянофильской, народнической — либеральной, радикальной, большевистской — и уже в постсталинский период неопочвеннической интеллигенции: виноватить в своих неурядицах «гнусное влияние Запада», видя в этом влиянии смысл деяний Петра. А также весьма часто ссылаются на Пушкина, что история России требует другой идеи (из его отзыва на «Историю русского народа» Н. Полевого). Попробуем разобраться в этих словах. Не забудем только, что Пушкин христианин — не тот *православно-племенной*, каким его рисуют неоправославные идеологи, а истинный, не связывающий христианство с той или иной конфессией. Он возражал католичествующему Чаадаеву: «Вы видите единство христианства в католицизме, то есть в папе. Не заключается ли оно *в идее Христа*?» (10, 49). Но и по поводу православия не менее резок: «Греческая церковь <...> остановилась и *отделилась от общего стремления христианского духа*» (10, 60). Итак, христианство — в идее Христа, в общем стремлении христианского духа, который создал христианскую Европу и от которого отделилось

[71] *Кошелев В.А.* Эстетические и литературные воззрения русских славянофилов. 1840—1850-е годы. Л.: Наука, 1984. С. 47.
[72] *Аксаков К.С.* Эстетика и литературная критика. М.: Искусство, 1995. С. 104.

православие. И в последнем письме Чаадаеву Пушкин уточняет: «Мы должны были вести совершенно особое существование, которое, *оставив нас христианами, сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру*» (10, 309). То есть мы после татар остались христианами, но выброшенными из Европы.

А теперь — к его словам о различных формулах развития России и Европы, высказанных в рецензии на второй том Полевого. Но прежде поймем, что, собственно, говорил сам Полевой, какова концепция, рожденная им в полемике с автором «Истории государства российского» (кстати, широкое, имперское название по сравнению с этнически локализующей «Историей русского народа»). Надо сказать, тему философской формулы истории задал сам Полевой: «История, в высшем знании, не есть складно написанная летопись времен минувших. <...> Нет, она практическая поверка философских понятий о мире и человеке»[73]. Эти общие философские понятия определяют как всеобщую историю, так и «частные истории»[74]. Полевой полагает, что такая *общая формула* выведена Гизо и применима ко всем народам. В чем она заключается? Искать ее надо в «духе народном», и ошибка Карамзина, на взгляд Полевого, в том, что он «нигде не представляет вам духа народного, не изображает многочисленных переходов его, от варяжского феодализма до деспотического правления Иоанна и до самобытного возрождения при Минине»[75]. Для Пушкина Россия более широкое понятие, нежели народ (не говоря уж о том, что в ней много народов). Замечая, что в своих суждениях Полевой часто противоречит себе, Пушкин полемизирует с его попыткой прочитать русскую историю по типу западноевропейской, с развитием феодализма, городов и т.п., но притом вполне националистически. Ибо национализм и был формулой западноевропейских историков того времени, о чем замечал, как мы уже поминали, ранний Киреевский: «Стремление к национальности было господствующим в самых просвещенных государствах Европы: все обратились к своему народному, к своему особенному»[76].

Как полагал Пушкин, история России требует иной формулы — не националистической. Он строит свою историософию как путь разных стран, каждой по-своему, к просвещению и свободе. Россия к этой системе идет не через национализм — вот мысль Пушкина.

[73] *Полевой Н.А.* История государства российского. Сочинение Н.М. Карамзина // *Полевой Н.А.*, *Полевой Кс.А.* Литературная критика. Л.: Современник, 1990. С. 37.
[74] Там же. С. 38.
[75] Там же. С. 44.
[76] *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. С. 98.

Говоря, что Россия развивалась иначе, Пушкин отнюдь не ликует: «Феодализма у нас не было, и тем хуже» (6, 323). Если националисты *другую формулу* русской истории по сравнению с западноевропейской воспринимают как положительный фактор, то Пушкин — как горестный. Он видел развитие европейское — в христианстве: «Величайший духовный и политический переворот нашей планеты есть христианство. В сей-то священной стихии исчез и обновился мир. История древняя есть история Египта, Персии, Греции, Рима. История новейшая есть история христианства. *Горе стране, находящейся вне европейской системы!*» (6, 323). И далее следуют слова об особой формуле русской истории. В этом контексте невольно вспоминаешь о бездне, постоянно угрожающей России. Безумие народничества и отвержение Петровского дела открывают дорогу из этой бездны — дьяволу. В России ему проще, чем в других странах, ибо у нас иная формула, чем у христианской Европы[77]. «Поймите же и то, что Россия никогда ничего не имела общего с остальною Европою; что история ее требует другой мысли, другой формулы, как мысли и формулы, выведенные Гизотом из истории христианского Запада» (6, 324).

На этом цитирование обычно заканчивается. Но Пушкин предлагает и свою формулу России, русской истории, ее шанса вырваться из объятий горя-злочастья. И шанс этот он видит не в «пробуждении самобытного духа народа»[78], *его формула основана на вере в чудо христианского откровения и преображения*. Тут же, в этих же заметках, он говорит о том, что человек «видит общий ход вещей и может выводить из оного глубокие предположения, часто оправданные временем, но невозможно ему предвидеть *случая* — мощного, мгновенного орудия провидения» (6, 324) (курсив Пушкина). Именно Петр стал тем *случаем,* тем *орудием провидения,* тем перводвигателем, «кем наша двигнулась земля», кто удержал Россию «над самой бездной». Когда никто уже не ожидал спасения, когда страна вырождалась в бунтах и мелких интригах бояр, явился Преобразователь («наконец, явился Петр»), которого никто, никакой ум предвидеть не мог, ибо было это — *явление*, т.е. *случай*, для России случай спасительный. Отрицать дело Петра — отри-

[77] Напомню слова замечательного русского мыслителя начала нашего века: «В странах, где господствует европейская цивилизация, <...> черт ходит “при шпаге и в шляпе”, как Мефистофель; у нас, напротив, — он откровенно показывает хвост и копыта. Во всех тех странах, где царствует хотя бы относительный порядок и некоторое житейское благополучие, вельзевул так или иначе посажен на цепь. У нас, напротив, ему суждено было веками бесноваться на просторе» (*Трубецкой Е.Н.* Свет Фаворский и преображение ума // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 112—113).
[78] *Полевой Н.А.* Указ. соч. С. 45.

цать христианский шанс России вновь, после татарского погрома, стать христианской, то есть европейской страной, когда не только по монастырям будут храниться «бледные искры византийской образованности», но образование станет достоянием всего народа. Не случайно Петр потребовал перевести из монастырей «главные доходы на школы, гошпиталя etc» (8, 352). Сомнения в способности современной ему православной церкви к просвещению народа были у него с детства. Пушкин приводит в записках следующий эпизод: «1684 г., июня 1-го и 2-го Петр осматривал патриаршую библиотеку. Нашед оную в большом беспорядке, он прогневался на патриарха и вышел от него, не сказав ему ни слова. <...> Петр повелел библиотеку привести в порядок и отдал ее, сделав ей опись, на хранение Зотову, за царской печатью» (8, 25). Христианское просвещение Петр вынужден был взять под государственную опеку, на протестантский манер. Впрочем, Пушкин об этом замечал так: «Не понимаю, за что Чедаев с братией нападает на реформацию, то есть на известное проявление христианского духа. Насколько христианство потеряло при этом в отношении своего единства, настолько оно выиграло в отношении своей популярности»[79]. Да уж, поэт воистину жил вне конфессиональных перегородок, которые, как любил повторять А. Мень, до Бога не доходят. Но, быть может, именно поэтому был ему внятен высший голос:

Но лишь Божественный глагол
До слуха чуткого коснется,
Душа поэта встрепенется,
Как пробудившийся орел.
Тоскует он в забавах мира,
Людской чуждается молвы,
К ногам народного кумира
Не клонит гордой головы.

6. «Божественный глагол»

Вспомним, что шестикрылый серафим, явившийся поэту на перепутье, повелел ему, «обходя *моря и земли*, / Глаголом жечь сердца *людей*». Людей всех наций, а не аристократической и националистической черни, которая заслуживает только неизгладимого клейма («О, сколько лиц бесстыдно-бледных, / О, сколько лбов

[79] Переписка А.С. Пушкина. Т. 1. М.: Худож. лит-ра, 1982. С. 307.

широко-медных / Готовы от меня принять / Неизгладимую печать!»). Ибо для христианина «несть ни эллина, ни иудея». Иными словами, перед нами Божественный посланец, который (говоря о Пушкине словами И.А. Ильина) «ставит себя, и в своем лице свой народ, *перед лицо Божие* и выговаривает от всего своего народа *символ национального Боговосприятия*. Этим он указует своему народу верный путь к духу и духовности»[80]. Но нет пророку чести в своем отечестве, как сказано еще в Евангелии. Звучит «Божественный глагол», но слышат ли его?

Разумеется, кое-кто слышит. Учеников у Пушкина не было. Друзья? Да, но дружба не всегда есть понимание делаемого тобой.

Что дружба? Лёгкий пыл похмелья,
Обиды вольный разговор,
Обмен тщеславия, безделья
Иль покровительства позор.

В последние годы разве что Жуковский и А.И. Тургенев понимали хотя бы отдаленно масштаб совершаемого поэтом. А поэты-современники? Так — слегка покровительственно, свысока — как «первую любовь», которую «России сердце не забудет» (Тютчев), т.е. как то, что остается смутным воспоминанием, но не играет серьезной роли в дальнейшей жизни. Замечательно также удивление Баратынского, разбиравшего поздние стихи Пушкина, что, оказывается, его стихи отличаются умом, силою и глубиною. Так что экстатическое восклицание Достоевского, что был бы жив Пушкин и теперь, то не было бы споров и недоразумений, — исторически не совсем точно. Были бы. Его перестали понимать еще при жизни, лучшие и зрелые его вещи не печатались, а потом десятилетиями печатались с искажениями. Как и Христос, он говорил слишком ясно и не принимал поз, которые живущая еще с полумифологическим сознанием публика ждет от пророка.

Думается, русская эмиграция, ощутившая разрыв между поэтом и последующей литературой, сумела увидеть это яснее, ибо извне, отойдя на некоторое расстояние. Там было сказано и то, что оставшейся на Родине пушкинистикой не говорилось из-за ложного стыда и непонимания, что такого стыдиться нельзя, что рано или поздно отвергнутый строителями камень все же ляжет во главу угла. Приведу на этот счет точное наблюдение С.Л. Франка: «Было, очевидно, что-то в характере гения Пушкина, в его духов-

[80] *Ильин И.А.* Родина и гений // «В краю чужом...» Зарубежная Россия и Пушкин. С. 67.

ном существе, что и при его жизни, и в посмертном отношении к нему обрекало его на одиночество, непризнание и отвержение со стороны русского общественного мнения. <...> Это отношение к Пушкину было, кажется, впервые отчетливо высказано Хомяковым (в письме к И. Аксакову 1859 г.): "Вглядитесь во все беспристрастно, и вы почувствуете, что способности к басовым аккордам недоставало не в голове Пушкина и не в таланте его, а в душе, слишком непостоянной и слабой, или слишком рано развращенной и уже никогда не находившей в себе сил для возрождения... Оттого-то вы можете им восхищаться или не можете не восхищаться, но не можете ему благоговейно кланяться"»[81]. *Хотелось кому-то благоговейно поклониться*, а Пушкин был человек, ощущавший *равноправие* как суть человеческого жизнеповедения, потому чувствовал себя равноправным по отношению и к Данте, и к Гёте, и к Шекспиру, не стесняясь учиться у них, ибо верил в себя. И в Россию. Напомним: «Не презирал страны своей родной, // Он знал ее предназначенье». Стесняющиеся учебы презирают и себя, и свой народ. Ибо им кажется, что если не сам придумал, то ты ниже. Не ниже. Научись — и работай на том же уровне, будь равноправен. Пушкин уважал своих учителей, но вряд ли благоговел.

Кто же слышал его? Начну с цитаты из пушкинского же «Романа в письмах». Уехавшая из Петербурга героиня пишет подруге о своей новой приятельнице — провинциальной барышне: «Маша хорошо знает русскую литературу — вообще здесь более занимаются словесностию, чем в Петербурге. Здесь получают журналы, принимают живое участие в их перебранке, попеременно верят обеим сторонам, сердятся за любимого писателя, если он раскритикован. Теперь я понимаю, за что Вяземский и Пушкин так любят уездных барышень. Они их истинная публика». Что же это за феномен? А это именно феномен, ибо эти уездные барышни стали вровень Пушкину по жизнеповедению, а потому и восприятию и пониманию поэта. Не раз замечалось, что русские девушки у Пушкина сильнее мужчин, замечалось на этом основании (Бердяевым) вообще о женском начале России, требующей властелина (что с удовольствием подхватывалось с пренебрежением глядящими на русских западными европейцами). Для Пушкина, однако, эта *русская барышня нисколько не сильнее его, поэта, выразителя России*, разгадки ее судьбы, *вполне мужественного*, более того — несущего в себе «Божественный глагол». *Но она — его муза*, которую он воспел неоднократно. Это и Татьяна Ларина, и Маша Миронова,

[81] *Франк С.Л.* Пушкин и духовный путь России // Пушкин в русской философской критике. М.; СПб.: Университетская книга, 1990. С. 494.

и Маша Троекурова, и Лиза Муромская, и Марья Гавриловна (из «Метели»)... Встречая понимание уездных барышень, он и нашел свою музу. Ибо понимающий поэта есть его вдохновитель, его муза. В чем же своеобразие дворянской барышни начала XIX века, чтобы не отделываться словами о «вечной женственности», ибо в каждую эпоху принимает эта женственность свой облик.

Идеал «русской женщины» у нас привычно (и справедливо!) связывают с образом Татьяны Лариной, обаятельнейшей из пушкинских героинь. И здесь очевидны три существенных момента. *Первый* — это книжное воспитание, т.е. вне светской фальши.

Ей рано нравились романы;
Они ей заменяли всё;
Она влюблялася в обманы
И Ричардсона и Руссо.

Второй момент тесно связан с первым. Книжное воспитание означало европейское воспитание, ибо дворянские девушки читали западноевропейских писателей «не в переводах одичалых», а в подлиннике. И читали их душой. Поэтому письмо Татьяны до сих пор остается образцовым примером для воспитания девических душ в России. Написано же оно по-французски:

Еще предвижу затрудненья:
Родной земли спасая честь,
Я должен буду, без сомненья,
Письмо Татьяны перевесть.

Свой перевод письма Татьяны с французского на русский (который уже почти два столетия чарует всех русских читателей) Пушкин называет: «Неполный, слабый перевод // С живой картины список бледный». То, что преобладание иностранного языка было нормой для дворянской женщины, показывает пример А.Ф. Тютчевой — жены знаменитого славянофила И.С. Аксакова и дочери великого поэта-почвенника. Тоже славянофилка, по мужу и по отцу, она вела свой знаменитый дневник и писала свои воспоминания по-французски. Не просто говорила, это еще понятно, а вела на чужом языке свой интимный дневник, всячески выражая при этом славянофильские идеалы[82]. Кстати, Онегин свое письмо Татьяне пишет *по-русски*: «Вот вам письмо его точь-в-точь».

[82] См.: *Бахрушин С.В.* Вступительная статья к кн: *Тютчева А.Ф.* При дворе двух императоров. Воспоминания. Дневник. М.: Мысль, 1990.

Но отсюда следует *третий* момент, выраженный у Пушкина с нежной иронией:

Татьяна (*русская душою,*
Сама не зная почему)...

Замечательно это — «сама не зная почему»... Казалось бы, европейское воспитание должно было бы сделать ее иностранкой, как того боялись и боятся наши патриоты... Но для Пушкина ясно, что французский, английский, немецкий и прочие европейские языки нисколько не меняют национальную структуру души, просто облагораживают ее, придают широту, шлифуют бриллиант, если таковой имеется. А поскольку русская барышня не восточная женщина, то европейские языки, европейская культура только способствуют расцвету ее «русской души», как души европейской, создавая тех русских женщин, которых уже в начале XX века другой поэт назвал «европеянками нежными».

Здесь-то и нашел в конце концов поэт свою музу. Он искал ее и в «студенческой келье», и в «вакханочке» среди «пиров и буйных споров», и «по брегам Тавриды», и «в глуши Молдавии печальной»:

И вот она *в саду моем*
Явилась барышней уездной,
С печальной думою в очах,
С французской книжкою в руках.

Русского европейца Пушкина, да и Вяземского (которого в своих письмах Пушкин иначе как Европеец не называл) ценили русские европейские женщины — та реальная почва возможной европейской России, которая в силу ряда трагических причин (о коих здесь не место) была разрушена.

У Достоевского в его *Пушкинской речи* есть удивительная ошибка. Говоря о Татьяне как «русской женщине, сказавшей русскую правду»[83], как почвенном идеале русской женщины, резко противостоящей *пародии*, т.е. Онегину (не вдумываясь, почему Пушкин назвал Онегина *пародией*, т.е. пародией на европейского человека, потому что тот не подлинный еще европеец), Достоевский как пример цитирует слова ее заключительного монолога: «И вот она твердо говорит Онегину:

Но я другому отдана
И буду век ему верна.

[83] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 217.

Высказала она это именно как русская женщина, в этом ее апофеоза. Она высказывает правду поэмы»[84].

И все бы хорошо, если бы не союз «и». Безлично присоединяющий Татьяну к сонму таких же верных жен. «И» — это значит, как *и другие*. Татьяна говорит как европеянка со своим Я, своим личным выбором:

Но я другому отдана;
Я буду век ему верна.

Это разница принципиальная: между почвой необработанной и обработанной, между целинной дикостью и разумным устройством окружающего и своего мира. Не говоря о том, что муж Татьяны отнюдь не «старик генерал»[85], как увидел его идеологически прочитавший пушкинский роман Достоевский. Генерал — друг Онегина, с ним на «ты», у них совместные «проказы, шутки прежних лет». Да и в Онегине Татьяна ценит как раз его *европейское*: «Я знаю, в вашем сердце есть // И гордость, и прямая честь». Любопытна и еще одна подмена, отмеченная в русском зарубежье поэтом и филологом И. Тхоржевским. Достоевский восклицает *в Пушкинской речи*, не оговаривая, чьи далее следуют строки: «Пусть наша земля нищая, но эту нищую землю “в рабском виде исходил благословляя” Христос. Почему же нам не вместить последнего слова его?»[86] Как видим, Пушкин (скорее всего бессознательно) *подменен* Тютчевым, кстати, тем поэтом, который предсказывал русской женщине по сравнению с женщиной европейской участь весьма печальную:

РУССКОЙ ЖЕНЩИНЕ

Вдали от солнца и природы,
Вдали от света и искусства,
Вдали от жизни и любви
Мелькнут твои младые годы,
Живые помертвеют чувства,
Мечты развеются твои...

И жизнь твоя пройдет незрима,
В краю безлюдном, безымянном,
На незамеченной земле, —

[84] Там же. С. 141.
[85] Там же.
[86] Там же. С. 148.

Как исчезает облак дыма
На небе тусклом и туманном,
В осенней беспредельной мгле...

Как справедливо замечает Тхоржевский: «Пусть земля наша — нищая»... Никогда Пушкин так не сказал бы! Она не должна быть нищей, русская земля, не должна она быть приниженной. Пушкин — это энергия, стойкость, движение, «народ освобожденный» и «рабство падшее», Россия «облагороженная и бодрая». Недаром «для Пушкина *честь, гордость и право* — не пустые слова. Из стен Лицея вынес он стойкую веру в человека. <...> Пушкину была бы непонятна, *противна* сама мысль Достоевского — нагнуть голову русским просвещенным верхам, принизить их перед безымянной, безличной, *мнимо христианской* стихией простонародья»[87].

Если Толстой, Достоевский, Данилевский и другие пророки писали по сути дела Ветхий Завет — с его национальной исключительностью, жаждой стать первыми среди народов, то о творчестве Пушкина можно сказать, что русское Евангелие с его идеей примирения всех народов и страстей («когда народы, распри позабыв, в единую семью объединятся») было *до* русского Ветхого Завета. Поэтому, конечно, прав Г. Адамович: «Наша послепушкинская литература, как бы ни казалось это на первый взгляд парадоксальным, литература безумная, сознательно включающая страшный риск, а если *в своей библейской несговорчивости* это — *безумие* священное, высокое, что и потрясло в конце прошлого века западный мир, то с Пушкиным оно все же решительно не в ладу»[88] (курсив мой. — *В.К.*). Действительно, безумие — это то, что глубоко чуждо Пушкину. Особенно чужд был ему толстовский морализм, пытавшийся себя навязать всему миру, по сути предвещавший большевистскую жестокость. Это тоже отметили русские эмигранты. Г. Мейер писал: «Сущность пушкинского Сальери неизмеримо сложнее и глубже толстовской. Вообще, переброс от Сальери к Толстому — всего лишь частный эпизод, молниеносное пророчество Пушкина о поджидавшем нас яснополянском капкане, темном тупике девятнадцатого века»[89].

Когда русская эмиграция искала центр, который смог бы объединить всех, духовный центр, который содержал бы в себе

[87] *Тхоржевский Ив.* Пушкинская речь Достоевского // «В краю чужом...» Зарубежная Россия и Пушкин. С. 314 (курсив И. Тхоржевского).
[88] *Адамович Г.* Пушкин // Там же. С. 347.
[89] *Мейер Г.А.* Черный человек. Идейно-художественный замысел «Моцарта и Сальери» // Пушкин в эмиграции. 1937 / Сост., коммент, вступит. очерк *В. Перельмутера*. М.: Прогресс-Традиция, 1999. С. 469.

высший смысл назначения России на земле — религиозный, государственный, культурный, политический, — то выяснилось, что ни слишком пристрастные к конкретным программам Толстой, Достоевский или Чернышевский, ни тем более политики не в состоянии вместить все претензии и — главное — выразить *чувство национального достоинства, чести, а не экзотической исключительности, дать шанс на равноправие* с богатой и культурной Европой. Это может только *русский европеец* Пушкин. Он не Западу — русским нужен, для русских он оправдание их надежд на достойное будущее. Борис Зайцев нашел немного неуклюжие, но точные слова: «Пушкин, думаю, для всех сейчас — лучшее откровение России. Не России старой или новой: истинной. Когда Италия объединялась, Данте был знаменем национальным. Теперь, когда России предстоит трудная и долгая борьба за человека, его вольность и достоинство, имя Пушкина приобретает силу знамени»[90].

Пушкин никогда не говорил, что русский народ — всеевропеец, что русские наиболее предназначены ко всемирному братству. Он просто *был*, был русским европейцем (не хуже француза, англичанина, итальянца, немца), русским человеком, каким русский человек в идеале должен быть. И сегодня нельзя не согласиться: «Пушкин — это гений, сумевший создать идеал нации. Не просто “отобразить”, не просто “изобразить” национальные особенности русского характера, а создать идеал русской национальности, идеал культуры»[91]. Хотя вопрос более сложный, мне кажется. П. Паламарчук в комментариях к гоголевским «Арабескам», заметил, что Гоголь обещал, мол, явление русского человека, такого, как Пушкин, через двести лет. И вот-де не является. Надо сказать, обещание было опрометчивое. *Не явится. Потому что уже явился*. Божественный глагол звучит однажды. Его просто надо слушать. Как однажды явился Богочеловек, а все последующее развитие человечества — бесконечные усилия приблизиться к тому образцу, который был не доказан, но *показан*, что есть, по Хайдеггеру, лучшая демонстрация истинности. Так России был явлен Пушкин. Бунин писал о Пушкине: — Он, Его, о Нем, т.е. с большой буквы, как о Богочеловеке. А Иван Шмелёв сформулировал так: «Есть у народов письмена-откровения. В годины поражений и падений через них находят себя народы: в них — воскрешающая сила. Пушкин — вот наше откровение, вот

[90] *Зайцев Б.* Пушкин в нашей душе // «В краю чужом...» Зарубежная Россия и Пушкин. С. 60.
[91] *Лихачёв Д.С.* Пушкин — это наше все // *Лихачёв Д.С.* Книга беспокойств. М.: Новости, 1991. С. 306.

тайна, которую мы как будто разгадали»[92]. Разгадали потому, что Пушкин сам и есть разгадка судьбы России, как Христос — судьбы человечества. Не случайно с такой страстной любовью (как ни у одного писателя!) изучен каждый его шаг, каждое его слово, каждая записка или обмолвка.

Русские писатели всю вторую половину XIX века искали идеал, фигуру, которая укажет России путь, русского Христа — то в Рахметове, то в Алеше Карамазове, то даже в Штольце. Все эти герои были вполне умозрительны, мимо них спокойно, преодолевая и отвергая их, прошло русское общество. А значение Пушкина росло и крепло. И в итоге про него, про единственного, можно сказать, что он есть «путь и истина» России.

[92] *Шмелёв И.* Пушкин. 1837—1937 // «В краю чужом...» Зарубежная Россия и Пушкин. С. 177.

V. Петр Чаадаев. Европейский вызов

Если Провидение вручило вам свет слишком яркий, слишком ослепительный для наших потемок, не лучше ли вводить его понемногу, нежели ослеплять людей как бы Фаворским сиянием и заставлять их падать лицом на землю? Я вижу ваше предназначение в ином; мне кажется, что вы призваны протягивать руку тем, кто жаждет подняться, и приучать их к истине, не вызывая в них того бурного потрясения, которое не каждый может вынести. Я твердо убеждена, что именно таково ваше призвание на земле: иначе зачем ваша наружность производила такое необычное впечатление даже на детей? Зачем были бы даны вам такая сила внушения, такое красноречие, такая страстная убежденность, такой возвышенный и глубокий ум? Зачем так пылала бы в вас любовь к человечеству?

Е.Г. Левашова — П.Я. Чаадаеву, 1835

1. «Имя роковое»

Подводя за рубежом итоги интеллектуального развития России, Бердяев писал: «Скорбный трагический образ Чаадаева стоит у самого исхода движения созревшей русской мысли XIX века»[1].

После роковой (как и все в жизни Чаадаева) публикации первого «Философического письма» в «Телескопе» за 1836 г. — на родине неполный корпус текстов Чаадаева был издан М. Гершензоном только в 1913—1914 гг.: в эпоху между двух революций, когда дух освободительного движения и предчувствие слома самодержавной империи небывало раскрепостили русскую литературу. Вообще, надо сказать, Чаадаева охотно печатали в те периоды, когда русское общество не являло собой Некрополис, не умирало от застоя и гниения, когда в нем бурлила жизнь. Публикация в «Литературном наследстве» пяти «Философических писем» в 1935 г. по своей неправдоподобности, неадекватности общественной ситуации напоминала чем-то «телескопскую» столетней давности. В годы расправы со всеми инакомыслящими никто не ожидал по-

[1] *Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // *Бердяев Н.А.* О русских классиках. М.: Высш. школа, 1993. С. 117.

явления в печати главного русского инакомысла. Правда, тираж был мизерный, и откликов появилось немного. В 1939 г. публикатор и переводчик Чаадаева Д. Шаховской был арестован, и архив мыслителя на долгие годы снова исчез из поля зрения не только читающей России, но даже исследователей.

В 1965 г. вышла в свет книга А. Лебедева о Чаадаеве, писавшаяся, как можно предположить, зная тогдашние наши издательские темпы, в начале 60-х годов после XX и XXII съездов партии. Из крупных работ начала перестройки можно назвать только книгу Б. Тарасова («Чаадаев», М., 1986). И, наконец, в 1987 г., спустя 151 год после первой публикации, отечественный читатель получил сравнительно полный состав сочинений Чаадаева, собранных Б.Н. Тарасовым. За этим изданием последовали другие, более насыщенные, тщательнее и обстоятельнее прокомментированные, вплоть до двухтомника.

Оглядываясь на крестный путь великого русского мыслителя и судьбу его творческого наследия, имеет смысл поставить вопрос, относящийся не к делам издательским, а скорее к размышлениям о духовном состоянии нашего общества и — в этом контексте — о месте, какое занимает Чаадаев в истории русской культуры, в ее становлении и развитии. Задумаемся: очевидно, не случайно, что мыслитель, которого мы называем одним из родоначальников освободительного движения в России, подвергался такому запрету, хотя рядом издавались и переиздавались его современники — масштаба гораздо меньшего и тоже далекие от ортодоксии вульгарного материализма. А ведь Пушкин, заметим, сравнивал Чаадаева с Брутом и Периклом («он в Риме был бы Брут, в Афинах Периклес»), то есть с людьми, давшими законы государственного благоустроения (из школы еще — «золотой век Перикла»), послужившие основой духовного расцвета Древних Афин и Древнего Рима. Мы повторяем, что Пушкин — «наше все», говорим о поэте как истоке, центре, средоточии русской культуры, а он называл мыслителя «целителем» своих «душевных сил», публично объявляя, *кто* стоял у начала его духовного восхождения:

Во глубину души вникая строгим взором,
Ты оживлял ее советом иль укором;
Твой жар воспламенял к высокому любовь.

Как впоследствии литература питала русскую философскую мысль, так вначале именно философия дала духовный заряд отечественной литературе. Впрочем, будучи прежде всего безусловно мыслителем, Чаадаев в своем творчестве как бы синтезировал

философское и художественное начала: поэтому так широк спектр его влияния. Один из первых и весьма глубоких исследователей чаадаевского наследия М.О. Гершензон писал: «Чаадаев — именно философ-поэт; в железной и вместе свободной последовательности его умозаключений столько сдержанной страсти, такая чудесная экономия сил, что и помимо множества блестящих характеристик и художественных эпитетов, за один этот строгий пафос мысли его “Философические письма” должны быть отнесены к области словесного творчества наравне с пушкинской элегией или повестью Толстого»[2]. Более чем кто-либо понимая значение Чаадаева, Пушкин произнес удивительно точные слова о своем друге:

Чадаев, помнишь ли былое?
Давно ль с восторгом молодым
Я мыслил имя роковое
Предать развалинам иным?

«Имя роковое», 1824

Рок в понимании древних означал судьбу. В определении «роковое» слышатся три по крайней мере смысла: решающее, погибельное, судьбоносное. И вправду, Чаадаев совершил решающий поступок, погибельный для него самого и круга близких ему, но жизнь его и его наследие оказались с у д ь б о н о с н ы м и для русской культуры. Именно Чаадаеву больше, чем любому другому русскому мыслителю, выпала завидная честь и горькая участь быть тем самым отвергнутым строителями камнем, который, как сказано в Евангелии, лег во главу угла. В 1915 г., в предреволюционную эпоху надежд, О. Мандельштам констатировал как некую бессомненную данность: «След, оставленный Чаадаевым в сознании русского общества, — такой глубокий и неизгладимый, что невольно возникает вопрос: уж не алмазом ли он проведен по стеклу?»[3] Ему вторил его современник (С. Каблуков), характеризовавший *особенность* этого следа: Чаадаев есть «образ первого совершенно свободного Русского, который одним фактом своего бытия оправдывает и свой народ и свою Родину»[4]. В этих словах многое сказано, но, чтоб до конца понять их смысл, необходимо нам уразуметь, какое место занимает мыслитель в истории русской культуры и какое явление русского духа он выразил своей деятельностью и судьбой.

---

[2] *Гершензон М.О.* П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление // *Гершензон М.О.* Избранное: В 4 т. Т. 1. М.; Иерусалим: Унив. книга; Gesharim, 2000. С. 414.
[3] *Мандельштам О.Э.* Петр Чаадаев // *Мандельштам О.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Арт-Бизнес-Центр, 1993. С. 194.
[4] Там же. С. 288.

2. Право первого слова

В русской культуре трудно назвать имя более многозначащее. Как Петр I дал неимоверной силы толчок в направлении государственного и цивилизационного устроения России, так и Чаадаев дал такой же толчок в области русской мысли, русской духовной жизни, *кристаллизовал* ее. «Русская мысль в течение XIX века, — замечал Н. Бердяев, — была более всего занята проблемами философии истории. На построениях философии истории формировалось наше национальное сознание. Не случайно в центре наших духовных интересов стояли споры славянофилов и западников о России и Европе, о Востоке и Западе. Еще Чаадаевым и славянофилами была задана русской мысли тема по философии истории, ибо загадка России и ее исторической судьбы была загадкой философии истории. Построение религиозной философии истории есть, по-видимому, призвание русской философской мысли»[5]. Надо только отметить, что Чаадаев состоялся до славянофилов, и его философия истории — по времени — есть первая попытка историософской системы. А право первого слова много значит, оно определяет всю дальнейшую судьбу с этим словом соприкоснувшихся. Не случайно, видимо, и сам мыслитель так много раздумывал и писал о важности «первотолчка» в мировой истории и истории отдельных народов.

«Письмо Чаадаева <...>, — писал Ап. Григорьев, — было тою перчаткою, которая разом разъединила два дотоле если не соединенные, то и не разъединенные лагеря мыслящих и пишущих людей. В нем впервые *неотвлеченно* поднят был вопрос о значении нашей народности, самости, особенности, до тех пор никем не тронутый и не поднятый»[6]. Чаадаев безусловно принадлежал к тем редким избранникам человеческого духа, которые силой собственной рефлексивной мысли выводили свою культуру в сферу самосознания.

Но прежде чем говорить об идеях письма и его роли в развитии отечественной мысли, расскажем саму историю его публикации, ибо она тоже имеет существенный историко-философский и культурный интерес, помогая понять, *какую* преграду для развития мысли в России преодолел своим письмом Чаадаев.

В своем «Очерке развития русской философии» Г. Шпет писал, что николаевское «общество и государство никогда не могли преодолеть внутреннего страха перед образованностью. Отдельные лица кричали об образовании, угрожали гибелью, рыдали, умоляли, но общество в целом и государство пребывали в невежестве и оставались равнодушны ко всем этим воплям»[7]. Оставались равнодушными, пока их умоляли о необходимости просвещения, но пришли в ужас и взорвались, когда этому равнодушию была дана беспристрастная оценка — в письме Чаадаева. «Письмо это, — писал Герцен, — было завещанием человека, отрекающегося от своих прав не из любви к своим наследникам, но из отвращения; сурово и холодно требует автор от России отчета во всех страданиях, причиняемых ею человеку, который осмеливается выйти из скотского состояния. Он желает знать, что мы покупаем такой ценой, чем заслужили свое положение... Автора упрекали в жестокости, но она-то и является его наибольшей заслугой. Не надобно нас щадить: мы слишком привыкли развлекаться в тюремных стенах»[8]. Герцен полагал, что «письмо разбило лед после 14 декабря»[9]. Но такова была точка зрения революционного мыслителя. Как же реагировали общество и правительство?

Вот наблюдения внимательного и либерального современника событий, литератора и профессора А.В. Никитенко. 25 ноября он записывал в свой дневник: «Ужасная суматоха в цензуре и в литературе. В 15 номере “Телескопа” напечатана статья под заглавием “Философские письма”. Статья написана прекрасно; автор ее <П.Я.> Чаадаев. Но в ней весь наш русский быт выставлен в самом мрачном свете. Политика, нравственность, даже религия представлены как дикое, уродливое исключение из общих законов человечества. Непостижимо, как цензор <А.В.> Болдырев пропустил ее. <...> Журнал запрещен. Болдырев, который одновременно был профессором и ректором Московского университета, отрешен от всех должностей. Теперь его вместе с <Н.И.> Надеждиным, издателем “Телескопа”, везут сюда на расправу»[10]. Общество настолько не привыкло к свободному изъявлению мыслей, к тому что человек может позволить себе просто «сам от себя думать», а потом взять и обнародовать свои мысли, что начало искать посторонние цели написания и публикации чаадаевского письма, которые больше бы отвечали логике поведения в условиях самодержавного диктата, подсиживания, бюрократического равнодушия к идеям. Об этом свидетельствует все тот же Никитенко: «Я сегодня был у князя; министр крайне встревожен. Подозревают, что статья напечатана с намерением, и именно для того, чтобы журнал был запрещен и чтобы

[5] *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. М.: Мысль, 1990. С. 3.
[6] *Григорьев А.А.* Эстетика и критика. М.: Искусство, 1980. С. 177.

[7] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М.: Правда, 1980. С. 261.
[8] *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. VII. М: АН СССР, 1956. С. 221—222.
[9] Там же.
[10] *Никитенко А.В.* Дневник: В 3 т. Л.: ГИХЛ, 1955. Т. I. С. 188.

это подняло шум, подобный тому, который был вызван запрещением “Телеграфа”. Думают, что это дело тайной партии»[11].

Правительство скоро разобралось, и на искренность мысли ответило незамедлительно: сорокадвухлетний Чаадаев был объявлен сумасшедшим, тридцатидвухлетний Надеждин сослан в Усть-Сысольск. Но даже почти сто лет спустя многим исследователям казалось, что Чаадаев и Надеждин не понимали, что творят, что создание письма и его публикация были едва ли не случайностью. Например, Г. Шпет писал: «Невинно, т.е. не только без предвидения последствий, но и без сознания значения совершенного акта, Чаадаев зарядил свое *Философическое письмо*, а Надеждин им выпалил»[12]. Действительно, напуганные арестом, обыском, угрозами расправы со стороны жандармов и общества, Чаадаев и Надеждин старались сделать вид, что не понимали своего деяния. Между тем именно их *понимание* содеянного объясняет реакцию общества на письмо. Если подумать, что письмо вызвало такой взрыв, значит, был уже порох, к которому поднесли запал. Иначе не объяснить его влияния. Если Чаадаев был одинок, а Надеждин и в самом деле не понимал, что он делал и печатал, тогда все прошло бы в молчании. Но в предисловии от издателя Надеждин твердо заявил: «Письма эти писаны одним из наших соотечественников. Ряд их составляет целое, проникнутое одним духом, развивающее одну главную мысль. Возвышенность предмета, глубина и обширность взглядов, строгая последовательность выводов и энергическая искренность выражения дают им особенное право на внимание мыслящих читателей». И пусть в результате допросов Надеждин признал себя виновным «в напечатании статьи дикой, нелепой, чудовищной, наполненной грубыми клеветами и оскорбительными дерзостями»[13], внимание «мыслящих читателей» было привлечено к статье, прозвучавшей, по словам Герцена, как «выстрел, раздавшийся в темную ночь», — такова сила печатного слова в стране молчащей.

Что говорил Надеждин жандармам, мало кто знал, но для публики его точка зрения была обнародована. Таким образом, становится ясно, что одинокость Чаадаева была скорее не социальной, а метафизической, творческой: он один додумал до конца то, что зрело в умах других людей. Тому свидетельство не только примечание Надеждина, но и бесхитростное рассуждение Никитенко о причинах появления письма: «Я думаю, что это просто невольный порыв новых идей, которые таятся в умах и только выжидают удобной минуты, чтобы наделать шуму. Это уже не раз случалось, несмотря на

[11] *Никитенко А.В.* Дневник. Т. I. С. 188.
[12] *Шпет Г.* Указ. соч. С. 313.
[13] *Лемке М.* Николаевские жандармы и литература 1826—1856 гг. СПб., 1908. С. 441.

неслыханную строгость цензуры и на преследования всякого рода. Наблюдая вещи ближе и без предубеждений, ясно видишь, куда стремится все нынешнее поколение. И надо сказать правду: власти действуют так, что стремление это все более и более усиливается и сосредоточивается в умах. Признана система угнетения, считают ее системой твердости; ошибаются. Угнетение есть угнетение»[14]. А представители «нынешнего поколения» и не сомневались в том, что слова Чаадаева — выражение их непроясненных дум и чаяний: «Наконец пришел человек, с душой, переполненной скорбью; он нашел страшные слова, чтобы с похоронным красноречием, с гнетущим спокойствием сказать все, что за десять лет накопилось горького в сердце образованного русского»[15]. В «сердце» — не значит на бумаге. Чтобы перенести мысль на бумагу, ее надо четко формулировать, должна быть выработана система идей и ценностных ориентаций, чтобы то смутное, что бродило в уме и сердце «образованного русского», вывести на поверхность, сделать всеобщим достоянием и вызвать ответный резонанс в дальнейшем движении культуры.

Реакция на письмо Чаадаева последовала сравнительно быстро. «Письмо Чаадаева, — замечал Ап. Григорьев, — не вдруг и не прямо принесло все свои плоды. Первоначально оно наделало только шуму и скандалу своими страшно резкими положениями и только через пять лет отдалось в нашем умственном сознании рядом явлений, связанных одною мыслью, бывших результатом одного процесса»[16]. Исторически пять лет — срок небольшой, только для современников это казалось «не вдруг». Но и они заметили, что своим письмом Чаадаев положил начало процессу активизации духовной жизни России.

Не обретя самосознания, полагал Чаадаев, культура не может жить исторической жизнью. Он писал: «Мы явились в мир как незаконнорожденные дети, без наследства, без связи с людьми, которые нам предшествовали, не усвоили себе ни одного из поучительных уроков минувшего. Каждый из нас должен сам связывать разорванную нить семейности, которой мы соединялись с целым человечеством»[17]. И далее, говоря о том, что каждый народ должен иметь духовных представителей, выражающих его миропонимание, его идеалы, вопрошал: «...где наши мудрецы, наши мыслители? Когда и кто думал за нас, кто думает в настоящее время?»[18]

[14] *Никитенко А.В.* Дневник. Т. I. С. 188.
[15] *Герцен А.И.* Указ. соч. Т. VII. С. 221.
[16] *Григорьев А.А.* Указ. соч. С. 217.
[17] *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма / Сост., вступ. статья и комментарии Б.Н. Тарасова. М.: Современник, 1989. С. 478.
[18] Там же. С. 481.

3. Вызов — ответ

Можно сказать, что общественно-культурные споры 40-х годов были в известном смысле первой реакцией и ответом на вопрос-вызов Чаадаева. В эти годы для многих русских мыслителей проблема национальной культуры становится их личной проблемой. Они ставят себе задачу понять и осознать роль и место России, говоря словами Чаадаева, «в общем порядке мира»[19]. Это соображение не раз высказывалось в отечественной литературе. Вот что писал, скажем, Д.Н. Овсянико-Куликовский: «Многое из того, что передумали, перечувствовали, что создали, что высказали благороднейшие умы эпохи — Белинский, Грановский, Герцен, К. Аксаков, Ив. и П. Киреевские, Хомяков, потом Самарин и другие, — было как бы "*ответом*" *на вопрос,* поднятый Чаадаевым. Словно в опровержение пессимизма Чаадаева явилось поколение замечательных деятелей, умственная и моральная жизнь которых положила начало нашему дальнейшему развитию. <...> Славянофилы и западники стремились уяснить *смысл* нашего исторического прошлого, заранее полагая, что он был и что русская история, как и западноевропейская, может и должна иметь свою "философию". Расходясь в понимании смысла нашей исторической жизни, они сходились в скорбном отрицании настоящего и в стремлении заглянуть в будущее, в уповании на будущее...»[20]. В основе этого историософского направления русской мысли XIX века лежало письмо Чаадаева, в свою очередь подхватившего эту традицию отечественного философствования, идущую со времен Илариона (XI век) с его «Словом о законе и благодати».

Разумеется, как и до Петра были на Руси деятели, пытавшиеся направить Россию в сторону цивилизации и просвещения, так и до Чаадаева были мыслители, умевшие без шор взглянуть на свою родину. Не случайно прямым предшественником Чаадаева Н. Страхов называет А. Радищева. «Как Радищев отнесся с величайшим отрицанием и унынием к действительности, вызвавшей столь громкий восторг Державина, — писал Страхов, — так Чаадаев отнесся с сомнением и неверием к той духовной жизни, которая уже породила поэзию Пушкина. Эти люди, как легко убедиться, не были *великими русскими писателями*, и потому <...> об них нельзя с несомненностью сказать, что они были *вполне русские люди*, какими были Ломоносов, Державин, Карамзин, Пушкин. Но это нимало не мешает признавать за ними общечеловеческие достоинства и даже видеть в них людей настолько русских, что они с большей или меньшей болью и горечью чувствовали свое положение перед Европою, как русских, и старались понять его правильно, насколько бывает правильно отвлеченное понимание»[21]. Невольно возникает вопрос: а было ли это понимание, основанное на фактах, на боли и крови сердца, на страдании за униженного мужика, за рабство духовное, — отвлеченным? И не больше ли отвлеченности в теоретическом жонглировании понятиями православия и кротости, самодержавия и смирения, народности и братства и т.п.? Радищев был первым, кто взглянул и увидел, почувствовал и сказал («Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвленна стала»), сказал вслух о самой главной трагедии России, мешавшей ее движению, развитию — о крепостном, рабском сознании, характерном как для мужика, так и для дворянина. Но слово Радищева не высекло искры, не воспламенило общество, декабристы уже о нем не знали; Пушкин знал и пытался рассказать («вослед Радищеву восславил я свободу»), но только из посмертно опубликованной статьи Пушкина Герцен узнает о судьбе Радищева и печатает текст его знаменитой книги в одном томе-конволюте вместе с рукописью деда Чаадаева М. Щербатова «О повреждении нравов в России».

Несколько страниц Чаадаева произвели взрыв и окончательно оформили, в каком-то смысле *создали* русскую общественную мысль. Конечно, при Чаадаеве общество уже появилось в России, уже не все определялось императором, но только ли в этом дело?

4. Реализм истины

Чаадаев предложил *реальную меру* оценки российского развития, пытаясь понять судьбу страны в сравнении — «в общем порядке мира». Этот контекст, этот *реализм* в понимании исторического развития в отличие от революционного утопизма Радищева и придали тексту Чаадаева колоссальную значимость и весомость. «Мы верим, а ему довольно указать пальцем»[22], — замечал о Чаадаеве Герцен. Исходя из этого, Герцен полагал, что Чаадаев не верил в будущее России. Это, однако, не так. Чаадаев верил именно в будущее России: «Мы призваны, — писал он, — решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую

[19] *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. С. 478.
[20] *Овсянико-Куликовский Д.Н.* Литературно-критические работы: В 2 т. Т. 2. М.: Худож. лит-ра, 1989. С. 10.
[21] *Страхов Н.Н.* Литературная критика. М.: Современник, 1984. С. 72—73.
[22] *Герцен А.И.* Указ соч. Т. VII. С. 222.

часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество»[23]. Чаадаев говорил даже о возможности установления на земле гармонии, «Божьего царства», но образцы этого будущего искал не в хилиастических мечтаниях, а, будучи *реалистом*, в нормальной цивилизованной жизни, которую уже можно было увидеть в Европе: «Несмотря на всю неполноту, несовершенство и порочность, присущие европейскому миру в его современной форме, нельзя отрицать, что царство Божие до известной степени осуществлено в нем, ибо он содержит в себе начало бесконечного развития и обладает в зародышах и элементах всем, что необходимо для его окончательного водворения на земле»[24]. При чем же здесь, скажут, будущее России? А при том, что, по мысли Чаадаева, Петр I «передал нам Запад сполна, каким его сделали века, и дал нам всю его историю за историю, все его будущее за будущее»[25]. Именно поэтому, полагал мыслитель, Россия, придя позже, но усвоив уроки Запада, будет «настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества»[26]. Но Чаадаев не ставил великих задач, не высказывал тем более мессианских надежд, он просто сравнивал то, что *есть* в Европе, с тем, что *есть* в России (а слово «есть», по Флоренскому, однокоренное и односмысловое со словом «истина» для русского слуха). Это-то и потрясало больше всего. Его претензии были просты и понятны, но их неисполнимость как раз и пугала до дрожи.

Речь у Чаадаева шла, как он сам утверждал, «вовсе не о моральных принципах и не о философских истинах, а просто о благоустроенной жизни, о тех привычках и навыках сознания, которые сообщают непринужденность уму и вносят правильность в душевную жизнь человека»[27]. Разумеется, Чаадаеву возражали, что Россия-де выше быта, она устремлена в духовность. Но и на это мыслитель ответил заранее: «Не будем притязать на чисто духовную жизнь; научимся жить в эмпирической действительности»[28]. И пояснял, почему эмпирика быта столь важна: «Как вы хотите, чтобы семена добра созревали в каком-нибудь обществе, пока оно еще колеблется без убеждений и правил даже в отношении повседневных дел и жизнь еще совершенно не упорядочена? Это — хаотическое брожение в мире духовном, подобное тем переворотам

[23] *Чаадаев П.Я.* Указ. соч. С. 157.
[24] Там же. С. 53.
[25] Там же С. 150.
[26] Там же. С. 157.
[27] Там же. С. 41.
[28] Там же. С. 42.

в истории земли, которые предшествовали современному состоянию нашей планеты. Мы до сих пор находимся в этой стадии»[29].

Надо сказать, что упрек в антидуховности Чаадаеву достаточно бессмыслен, в пристрастии к материальным благам — тем более (жил он в нищете, и жилище его, как замечал Ф. Тютчев, одним его духом держалось), он просто констатировал факт. Спустя полстолетия справедливость его суждения подтвердил другой писатель и мыслитель — Достоевский, уж которого никак нельзя заподозрить в пренебрежении национальными святынями и в защите католического Запада: «Нет *оснований* нашему обществу, не выжито правил, потому что и жизни не было. Колоссальное потрясение, — и все прерывается, падает, отрицается, как бы и не существовало. И не внешне лишь, как на Западе, а внутренне, нравственно»[30].

Подобные переклички можно найти не только с Достоевским. Не было, пожалуй, русского писателя, в чьих сочинениях не прозвучал бы отзвук чаадаевского *Слова*. Начиная с Белинского и «натуральной школы», выросшей в направлении критического реализма, пафос Чаадаева слышится и в прозе Гоголя (невелико расстояние от Некрополиса до «Мертвых душ»), и в суровой, полной гневных инвектив поэзии Лермонтова («Прощай, немытая Россия, страна рабов, страна господ»), в яростной публицистике Герцена, в трезвом и глубоком реализме Чернышевского, в теократической утопии Вл. Соловьёва... Все эти писатели и мыслители так или иначе пытались решать проблемы, затронутые Чаадаевым. Пафос самокритики культуры, проявившийся в первом «Философическом письме», явился залогом ее дальнейшего развития, движения вперед, преодоления крепостнического варварства. «Варварский народ тот, — писал С.М. Соловьёв, — который сдружился с недостатками своего общественного устройства, не может понять их, не хочет слышать ни о чем лучшем; напротив, народ никак не может назваться варварским, если при самом неудовлетворительном общественном состоянии сознает эту неудовлетворительность и стремится выйти к порядку лучшему»[31]. И, надо сказать, необходимость национального самосознания, которая лежала в основе чаадаевского письма («Я сказал только и повторяю, что пора бросить ясный взгляд на наше прошлое, и не затем, чтобы извлечь из него старые, истлевшие реликвии, старые идеи, поглощенные временем, старые антипатии, с которыми давно покончил здравый смысл наших государей и самого наро-

[29] Там же. С. 43.
[30] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 16. Л.: Наука, 1976. С. 329.
[31] *Соловьёв С.М.* Древняя Россия // *Соловьёв С.М.* Сочинения: В 18 кн. Кн. XVI. М.: Мысль, 1995. С. 272.

да, но для того, чтобы узнать, как мы должны относиться к нашему прошлому. Именно это я и пытался сделать в труде, который остался неоконченным и к которому статья, так странно задевшая наше национальное тщеславие, должна была служить введением. Без сомнения, была нетерпеливость в ее выражении, резкость в мыслях, но чувство, которым проникнут весь отрывок, нисколько не враждебно отечеству: это — глубокое чувство наших немощей, выраженное с болью, с горестью, — и только»)[32], ясно сознавалась всеми мыслящими людьми России. Достаточно привести слова Тютчева, идейного противника Чаадаева: «Для общества, так же как и для отдельной личности, — первое условие всякого прогресса есть самопознание»[33].

5. Пророческий пафос русской культуры

Но тщеславие было задето, и сильно. В комментариях к книге Б. Тарасов приводит поразительную реакцию на чаадаевское письмо студентов Московского университета, которые явились к попечителю университета и председателю московского цензурного комитета графу С.Г. Строганову и заявили, что готовы с оружием в руках вступиться за оскорбленную Россию. А ведь этот факт, более чем что-либо иное, подтверждает правоту первого «Философического письма». Отвечать на Слово силой оружия — не есть ли это классический пример варварства, бессилия перед мыслью, пример побивания камнями собственных пророков. И тут мы подходим к центральному, может быть, моменту в объяснении чаадаевской деятельности и судьбы.

Давно было сказано, что несть пророка в своем отечестве, однако именно *пророческий пафос* явился отличительной чертой великой русской литературы, начиная с Аввакума, Радищева, Чаадаева... «Ни одна литература, — писал В. Ходасевич, — (говорю в общем) не была так пророчественна, как русская. Если не каждый русский писатель — пророк в полном смысле слова (как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Достоевский), то нечто от пророка есть в каждом, ибо пророчествен самый дух русской литературы. И вот поэтому — древний, неколебимый закон, неизбежная борьба пророка с его народом, в русской истории так часто и так явственно проявляется. Дантесы и Мартыновы сыщутся везде, да не везде у них столь обширное поле действий»[34]. Но что есть пророк? По расхожему мнению, пророчить — значит предсказывать. Но пророк, по смыслу своей деятельности и в точном переводе, — это посланец Бога, являющийся к своему народу, чтобы обличить его грехи, указать на язвы и предать их проклятию. Во всяком случае такими были ветхозаветные пророки, от которых и идет само понятие пророчества. И в России, начиная с Аввакума, русские писатели знали, что за Слово критики они будут расплачиваться собственной судьбой. Но именно их усилиями, их жертвенностью двигалась российская культура. В конечном счете, именно пророки формировали духовный облик своего народа, отвечали за него перед всем миром.

Но, пожалуй, никого в России так не побивали камнями, как Чаадаева. Император высочайшей ложью объявил мыслителя «безумным» (что так странно задолго напророчил ему в «Горе от ума» Грибоедов; по мнению Тынянова, Чацкий — Чадский — Чадаев — Чаадаев), иными словами, все его мысли априорно объявлялись как бы бессмысленными, студенты (так сказать, просвещенное общество) с оружием в руках готовы были спорить с «басманным мыслителем», запрет на публикацию дотянулся практически до наших дней.

Надо вспомнить, что после публикации первого письма, помимо унизительных ежедневных посещений николаевского штаб-лекаря, свидетельствовавшего об умственном состоянии мыслителя, его бытовые обстоятельства, да и общественные, были не лучше. Приведу отрывок из статьи английского исследователя творчества Чаадаева Ричарда Темпеста: «Еще в 1839 г. умерла Е.Г. Левашова, близкий друг мыслителя, во флигеле дома которой на Старой Басманной Чаадаев поселился в конце 1833 г. Он продолжал жить на той же квартире, теперь постепенно разрушавшейся. Здоровье его начало сдавать, нервы расстроились. Его стали тревожить предчувствия близкой и внезапной смерти»[35].

---

[32] *Чаадаев П.Я.* Указ. соч. С. 156.

[33] *Тютчев Ф.И.* Стихотворения. Письма. М.: Правда, 1987. С. 320.

[34] *Ходасевич В.* Литературные статьи и воспоминания. Нью-Йорк: Изд-во им. А.П. Чехова, 1954. С. 289.

[35] *Темпест Р.* Письма П.Я. Чаадаева // Вопросы философии. 1983. № 12. С. 181. См. о судьбе Левашовых мою новеллу «Историческая справка» // *Кантор В.* Историческая справка. Повести и рассказы. М.: Сов. писатель, 1990. С. 327—362. Впрочем, стоит привести письмо сына Е.Г. Левашовой Валерия Чаадаеву, написанное уже после смерти матери из их родового имения в селе Галибиха на реке Ветлуга (место диковатое) и опубликованное в моей новелле: «Только вчера, дорогой Петр Яковлевич, я прочел Ваше столь любезное письмо — Дельвиг забыл передать мне его. Спешу поблагодарить Вас за память; я никогда не забуду, что Вы были другом моей матери, и это главный источник моего уважения и любви к Вам. Я оставил службу, весьма мне досаждавшую, чтобы обосноваться в деревне и оставаться там до полной выплаты всех наших приватных долгов... В бумагах отца я нашел несколько Ваших рукописей, дорогой Петр Яковлевич, и прочел их с несказанным удовольствием. Они напомнили мне счастливые и

Несмотря на успех в салонах, такое душевное состояние — глубокого, глухого одиночества — длилось практически до конца жизни. Не случайны его слова брату в письме 1852 г.: «Чем буду жить потом, не твое дело: жизнь моя и без того давно загадка»[36]. Невольно кажется, что именно о нем написан лермонтовский «Пророк» (вращаясь в тех же кругах и кружках, поэт не мог не знать, что Чаадаева иронически именовали «пророком»):

С тех пор как Вечный Судия
Мне дал всеведенье пророка,
В очах людей читаю я
Страницы злобы и порока.

Провозглашать я стал любви
И правды чистые ученья:
В меня все ближние мои
Бросали бешено каменья.
.....

«Смотрите: вот пример для вас!
Он горд был, не ужился с нами:
Глупец хотел уверить нас,
Что Бог гласит его устами!

Смотрите ж, дети, на него:
Как он угрюм, и худ, и бледен!
Смотрите, как он наг и беден,
Как презирают все его!»

Конечно же, и о себе писал здесь поэт. Напомним, что судьба Лермонтова едва не стала повторением чаадаевской судьбы. Мыслитель был публично объявлен сумасшедшим уже за первую свою привлекшую внимание общества статью (1836). Первое стихотворение Лермонтова, вызвавшее широкий отклик и сочувствие публики, — «Смерть Поэта» (1837) — встревожило носителей само-

спокойные дни, проведенные в кругу семьи. Эти письма, прочитанные мною со всем вниманием, на какое я только способен, вызвали во мне горячее, но почти несбыточное желание — я хотел бы получить все Ваши рукописи, так как желал бы посвятить свою жизнь чтению и наукам. Прощайте, дражайший Петр Яковлевич, будьте здоровы и не забывайте того, кто Вас искренне любит. Валерий». (*Кантор В.* Историческая справка. С. 358—359). Письма, тексты Чаадаева будили мысль, а то и просто поддерживали русских, способных к духовной жизни в понимании, что мысль в России возможна.

[36] *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. С. 132.

державно-государственной идеи. И поэт чуть было не подвергся участи «басманного мыслителя». На докладной записке А.Х. Бенкендорфа по поводу лермонтовского стихотворения Николай I начертал резолюцию: «Приятные стихи, нечего сказать; я послал Веймарна (генерал-лейтенант. — *В.К.*) в Царское Село осмотреть бумаги Лермонтова и, буде обнаружатся еще другие подозрительные, положить на них арест. Пока что я велел старшему медику гвардейского корпуса посетить этого господина и удостовериться, *не помешан ли он,* а затем мы поступим с ним согласно закону»[37].

Гневно-обличительный пафос чаадаевской статьи, как и лермонтовского стихотворения, был еще непривычен для слуха русского общества (Радищев забыт, «Мертвые души» выйдут спустя шесть лет после публикации «Философического письма»). Но не только в критической направленности было дело. Критику, так сказать, в художественной форме, форме комедийной или даже сатирической, общество, кривясь, все же принимало. Зная сегодня романы и публицистику Гоголя, Толстого, Достоевского, мы смело говорим о пророческом характере русской литературы. Но надо понять, что в 30-е годы XIX века никто не ожидал, что именно русский литератор возьмет на себя функции пророка-проповедника. Причем пророчество это будет, что называется, прямым философско-публицистическим высказыванием. Об этом точно сказал иронически-суровый Чернышевский (сам впоследствии названный «пророком»): «Чаадаев принимал на себя звание проповедника, то есть звание, не принадлежащее светскому человеку; он произвольно присваивал себе должность, на которую не имел права, и такое самовольство, хотя до некоторой степени извиняемое усердием, конечно, не могло быть допущено в благоустроенном обществе»[38]. «Благоустроенное общество» и не приняло Чаадаева. Но наследницей его пророческого пафоса оказалась вся великая русская литература, пусть каждый из писателей и шел своим идейным путем.

6. Христианство как тайна прогресса и общественного совершенствования

Посмотрим, однако, какова была исходная точка чаадаевских пророчеств, в чем искал он «*любви и правды чистые ученья*»? Такая точка была, в том сомнений нет. «У меня только одна мысль, вам это

[37] М.Ю. Лермонтов в воспоминаниях современников. М.: Худож. лит-ра, 1989. С. 486.

[38] *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. VII. М.: ГИХЛ, 1950. С. 595.

известно, — писал он Пушкину. — Если бы невзначай я и нашел в своем мозгу другие мысли, то они наверно будут стоять в связи со сказанной»[39]. Что же это за «одна мысль»? Если говорить о социально-нравственной стороне ее, то это — преодоление рабства, которое, по мысли Чаадаева, насквозь пронизало страну: «Эти рабы, которые вам прислуживают, разве не они составляют окружающий вас воздух? Эти борозды, которые в поте лица взрыли другие рабы, разве это не та почва, которая вас носит? И сколько различных сторон, сколько ужасов заключает в себе одно слово: раб! Вот заколдованный круг, в нем все мы гибнем, бессильные выйти из него. Вот проклятая действительность, о нее мы все разбиваемся. Вот что превращает у нас в ничто самые благородные усилия, самые великодушные порывы. Вот что парализует волю всех нас, вот что пятнает все наши добродетели»[40]. Что же пытался он противопоставить рабству?

Тут мы подходим к теме о религиозном характере философии истории Чаадаева. М. Гершензон прямо называл Чаадаева «христианским мистиком». Он следующим образом формулировал позицию *басманного мудреца и мечтателя*: «Ближайший и неотложный долг России — всеми силами оживить в себе веру и сделать ее средоточием жизни; этим она вступит на истинно-христианский, или, что то же, западно-европейский путь»[41].

Чаадаев и в самом деле верил в целительную и воспитательную роль христианства в развитии человечества, в переходе человечества от состояния варварского к цивилизации. «Только христианское общество, — утверждал он, — поистине одушевлено духовными интересами, и именно этим обусловлена способность новых народов к совершенствованию, именно здесь вся тайна их культуры»[42]. И все беды России он видел в ее недостаточной христианизации, которая преодолела бы рабство. Этот его диагноз уже в конце 70-х годов XIX века повторил опять-таки Достоевский, заявивший: «Христианство есть единственное убежище Русской Земли ото всех ее зол»[43]. Очевидно, что если б культура была пронизана христианством, как о том твердили славянофилы, вряд ли была бы нужда в такой пламенной проповеди Достоевского. Но дело-то в том, что Чаадаева смущала не только недостаточность христианизации страны, но и сама форма утвердившегося в России христианства — православие, потому что оно полностью было подчинено нуждам государства, насаждавшего в стране рабство. «Уничтожением крепостничества в Европе, — писал он, — мы обязаны христианству... Почему же христианство не имело таких же последствий у нас? Почему, наоборот, русский народ подвергался рабству лишь после того, как он стал христианским, и именно в царствование Годунова и Шуйского? Пусть православная церковь объяснит это явление»[44]. Примерно в те же годы декабрист М. Лунин утверждал: «В Российской империи, как ранее в империи Константинопольской, религия, если не считать ее божественного происхождения, есть одно из тех учреждений, коими управляется нация; <...> служители церкви являются вместе с тем слугами государя»[45]. Надо сказать, что и обращение к католицизму некоторых русских свободоищущих мыслителей (М. Лунина, В. Печерина, Чаадаева, затем в немалой степени В. Соловьёва) было актом скорее не религиозным, а гражданственным. Как отмечал Н.Я. Эйдельман: «Принцип “свободы воли”, особенно хорошо разработанный римскими теоретиками, деятельная сторона католицизма — вот что должно было Лунина привлечь. <...> Распространение католицизма, как ему кажется, могло бы ускорить русскую свободу. Для него это один из элементов *освобождающего просвещения*»[46].

Чаадаева упрекали, что он преклонился перед католицизмом, но основное, что его прельщало в этой форме христианского вероисповедания, — это преодоление национальной ограниченности, явно обозначившееся стремление к всечеловеческому единству. «Все европейские народы проходили эти столетия (Средние века и Возрождение вплоть до Реформации. — *В.К.*), — писал он, рука в руку, и в настоящее время, несмотря на все случайные отклонения, они всегда будут сходиться на одной и той же дороге. Чтоб понять семейное развитие этих народов, не нужно даже изучать историю... вспомните, что в продолжение пятнадцати веков они молились Богу на одном языке, покорялись одной нравственной власти, имели одно убеждение...»[47] Об этом же в лекциях 1849 г. говорил Грановский (что подтверждает общую направленность размышлений европейски ориентированных русских мыслителей): «В древнем мире каждый народ имел свою религию, религия была народною, продуктом национальности, как искусство; в древней мифологии каждый народ выразил сам себя, создавая ее по своему образу. Отсюда свирепая вражда народов древнего мира; сражаются не только люди, но и божества. <...> Совсем другое в среднем мире: здесь одна религия, соединяющая все человечество в одно

[39] *Чаадаев П.Я.* Указ. соч. С. 221.
[40] Там же. С. 60.
[41] *Гершензон М.О.* Указ соч. С. 427.
[42] *Чаадаев П.Я.* Указ. соч. С. 118.
[43] *Достоевский Ф.М.* Указ. соч. Т. 30, кн. 1. С. 68.

[44] *Чаадаев П.Я.* Указ. соч. С. 61.
[45] *Лунин М.С.* Письма из Сибири. М.: Наука, 1987. С. 164.
[46] *Эйдельман Н.Я.* Обреченный отряд. М.: Сов. писатель, 1987. С. 81.
[47] *Чаадаев П.Я.* Указ. соч. С. 484—485.

великое братство, обещающая ему единую будущность. <...> Эта общность религии, принятой западными народами, условила возможность единой европейской цивилизации»[48].

Для Чаадаева беда православия в том, что оно соборно лишь на словах, а по сути ведет изоляционистскую политику, ввергая страну в застой, гниение, разорение. «Не вправе ли мы видеть здесь, — писал он по поводу обособления Индостана, — приложение к коллективному уму народов того закона, действие которого мы ежедневно наблюдаем на отдельных лицах, именно что ум, по какой бы то ни было причине ничего не заимствовавший из массы распространенных среди человечества идей и не подчинившийся действию общего закона, но обособившийся от человеческой семьи и совершенно замкнувшийся в самом себе, неизбежно приходит тем в больший упадок, чем своевольнее была его собственная деятельность»[49]. Бесспорно, поначалу православие не только не обособляло, но, наоборот, ввело Русь в круг европейских народов, что Чаадаев отмечал: «Мы живем на востоке Европы, — это верно, и тем не менее мы никогда не принадлежали к Востоку. <...> Наши центры не там, не там наша жизнь, и она никогда там не будет»[50]. Более того, православие связало Русь с самой развитой на тот момент цивилизацией — византийской, создало духовный центр во время княжеских междоусобиц, во время татаро-монгольского ига хранило по монастырям «бледные искры византийской образованности» (Пушкин). И это Чаадаев понимал, отмечая преувеличения[51] в своей полемике с православием: «Было преувеличением не воздать должного этой церкви, столь смиренной, иногда столь героической, которая одна утешает за пустоту наших летописей, которой принадлежит честь каждого мужественного поступка, каждого прекрасного самоотвержения наших отцов, каждой прекрасной страницы нашей истории»[52]. Однако после падения Византии, после практически полного подчинения церкви государству просвещение стало распространяться не через церковь, а через государство. Духовная изоляция и нетерпимость к инакомыслию, помноженные на общественно-политическую несамостоятельность, приводили к стагнации не просто церковь, а, по мысли Чаадаева, и народ, коего она была духовной наставницей.

[48] *Грановский Т.Н.* Лекции по истории Средневековья. М.: Наука, 1987. С. 6.
[49] *Чаадаев П.Я.* Указ. соч. С. 113.
[50] Там же. С. 154—155.
[51] Правда, в одном из поздних афоризмов Чаадаев замечал: «Граф де Местр говорил: “Преувеличение есть правда честных людей”, т.е. людей с убеждениями, потому что честный человек не может не иметь их» (там же. С. 178).
[52] Там же. С. 159.

Бывает, замечал А. Хомяков, что в членах церкви «зарождаются ложные учения, но тогда зараженные члены отпадают, составляя ересь или раскол и не оскверняя уже собою святости церковной»[53]. Поэтому все остальные христианские вероисповедания отвергались славянофилами, что называется, на корню: «Только те общины могут признавать себя вполне христианскими, которые сохраняют единство с восточными патриаршествами или вступают в сие единство»[54]. Именно поэтому, когда верующие светские мыслители-славянофилы рассуждали о православной соборности («Православие не есть спасение человека, но спасение человечества»[55], — писал А. Хомяков), на деле они, как казалось Чаадаеву, еще более отделяли, обособляли как православие, так и русскую культуру от западной. «Басманный философ» утверждал, что национально понятая религия, религия как достояние данного конкретного племени, отбрасывает народ к временам варварским, языческим. «Страстные национальные самоутверждения, враждебные друг другу, унаследованные христианскими народами от времен язычества»[56], убивают великую идею человеческого единения, словно не было мечтаний лучших умов

«о временах грядущих,
Когда народы, распри позабыв,
В великую семью соединятся» (*Пушкин*).

Чаадаев, полемизируя со славянофилами, писал: «Следует ли идти вперед по пути, начертанному Евангелием, которое не знает рас помимо одной человеческой, или же следует обратить человечество вспять, вернуть его к исходной точке, на которой оно стояло в то время, когда слово человечность еще не было изобретено, т.е. следует ли вернуться к язычеству? Дело, по существу, в том, что вся эта философия своей колокольни, которая занята разбивкой народов по загородкам на основании френологических и филологических признаков, только питает национальную вражду, создает новые рогатки между странами, она стремится совсем к другим целям, а не к тому, чтобы создать из человеческого рода один народ братьев»[57]. Альтернативу такому состоянию мыслитель видел не в формально названной, а в подлинной соборности, в усвоении европейской культуры в ее лучших и высших проявлениях, в том, что позднее почвенник Достоевский назовет «всечеловечностью», а перешедший от славянофильства к западничеству В. Соловьёв попытается конкретизировать в теократической утопии всеединства.

[53] *Хомяков А.С.* О церкви. Берлин: Евразийское книг-во, 1926. С. 23.
[54] Там же. С. 42.
[55] Там же. С. 88.
[56] *Чаадаев П.Я.* Указ. соч. С. 240.
[57] Там же. С. 185.

7. Просвещение против национального самодовольства

Когда Чаадаев говорил о необходимости европейского просвещения для России, то его упрекали, что он хочет лишить Россию ее особенного лица. Повторяется это и сейчас, в частности во вступительной статье Б. Тарасова: Чаадаевым «благо родины усматривалось в органической переделке самобытной жизни по образцу европейско-католических традиций и достижений»[58]. Зато-де потом он переменил свою точку зрения и стал иначе смотреть на всемирно-исторический процесс, почти что с точки зрения славянофильской.

Попытаемся ответить на это соображение, которое нам представляется несправедливым. Но по порядку. Уже в «телескопском» письме, вступая в полемику как с протославянофильской, так и протозападнической (в ее прямолинейном варианте) точкой зрения, Чаадаев говорил о невозможности для России «превратиться» в Запад, «перенестись в него телом и душой, как у нас предполагают»[59]. Даже православие, которое он винил в недостаточной просветительски-религиозной энергии, в несамостоятельности, не предлагал он упразднить, напротив, вывести из-под государственного диктата: «Нам следует прежде всего оживить свою веру всеми возможными способами и дать себе истинно христианский импульс, так как на Западе все создано христианством»[60]. Заметим, что именно эту задачу будут решать впоследствии — каждый на свой лад — религиозно ориентированные русские мыслители от В. Соловьёва до П. Флоренского. Что же касается европейского просвещения, то от него мыслитель не отказывался никогда. Чаадаев, как известно, любил проводить параллель между становлением индивида и становлением человеческого рода и каждой из мировых культур в частности. Можно сказать, что таков был его методологический принцип. Говоря о необходимости образования, он, в сущности, не говорил ничего отличного, скажем, от тезиса пушкинского Бориса Годунова (правда, тоже «запятнанного» западническими пристрастиями): «Учись, мой сын: наука сокращает / Нам опыты быстротекущей жизни».

Напомним тут же и отношение к европейскому просвещению самого Пушкина:

Владею днем моим; с порядком дружен ум;
Учусь удерживать вниманье долгих дум;
Ищу вознаградить в объятиях свободы

[58] *Чаадаев П.Я.* Указ. соч. С. 15.
[59] Там же. С. 486.
[60] Там же. С. 51.

Мятежной младостью утраченные годы
И в просвещении стать с веком наравне.

Этими строками поэт почти буквально отвечал на призыв мыслителя о необходимости «благоустроенной жизни, о тех привычках и навыках сознания, которые сообщают непринужденность уму и вносят правильность в душевную жизнь человека».

Можно быть самобытным, вполне со своим лицом, невежественным неучем, Митрофаном, изображенным Фонвизиным, а можно быть человеком самобытным, хотя и с европейским образованием, которое не только не помеха самобытности, но даже позволяет рефлектировать по поводу оной, чему ярким примером являются ранние славянофилы. И когда Чаадаев позже (после написания «Философических писем») говорил о своей надежде на будущее великое значение России, не только политико-географическое, но и культурное, духовное, он говорил, что это возможно при непременном условии — прохождении школы европейского просвещения. Только тогда наша молодость окажется обнадеживающим фактором. «Мне, — писал Чаадаев в “Апологии сумасшедшего”, — чужд, признаюсь, этот блаженный патриотизм лени, который приспособляется все видеть в розовом свете и носится со своими иллюзиями и которым, к сожалению, страдают у нас многие дельные умы. Я полагаю, что мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их, чтобы не впадать в их ошибки, в их заблуждения и суеверия»[61]. Иными словами, делать лучше возможно, по Чаадаеву, только усвоением европейского опыта, чтобы миновать путь тягот и лишений. Получится ли — это другой вопрос. Чернышевский, скажем, такую точку зрения считал тоже иллюзией национального самообольщения. «Говорят: нам легко воспользоваться уроками западной истории, — писал он. — Но ведь пользоваться уроком может только тот, кто понимает его, кто достаточно приготовлен, довольно просвещен. Когда мы будем так же просвещенны, как западные народы, только тогда мы будем в состоянии пользоваться их историею, хотя в той слабой степени, в какой пользуются ею сами они. Просвещаться народу — дело долгое и трудное»[62].

И далее, уже в полемике со своими современниками славянофильской ориентации, толковавшими мысль Чаадаева как основу для страстно желаемого — пусть в грядущем — превосходства над европейской цивилизацией, утверждал необходимость *совместной* духовной и культурной работы: «Но когда мы догоним их, что тогда?

[61] Там же. С. 157.
[62] *Чернышевский Н.Г.* Указ. соч. Т. VII. С. 617.

О, тогда мы уже быстро опередим их! Вот это трудновато понять... Нам кажется, что... просто придется тогда работать рядом с авангардом над продолжением дороги... Что за пошлое тщеславие воображать себя какими-то избранниками судьбы, какими-то привилегированными, чуть не крылатыми существами, когда рассудок и честное мнение о себе велят думать, что хорошо нам будет, если мы будем со временем не хуже тех, которые теперь лучше нас, а к тому времени будут еще лучше. Будем желать того, чтобы пришлось нам когда-нибудь трудиться вместе с другими, наравне с другими над приобретением новых благ: не будем, ничего еще не сделавши, самохвально кричать: эх вы, дрянь и гниль! — а вот мы так будем молодцы!»[63]

Но существенно, что Чаадаев противопоставлял свою концепцию славянофильской, полагавшей, что слава и мысль Европы в прошлом («*ложится тьма густая // На дальнем Западе, стране святых чудес*» — А. Хомяков), что ныне учиться у нее нечему, ибо она-де прекратила свое развитие (идея, столько раз соблазнявшая нас!). Можно твердо сказать, что любовь Чаадаева к отчизне отнюдь не походила на славянофильскую: «Скажите, разве это не жалость видеть, как мы в то время, как все народы братаются и все местные и географические отличия стираются, обращаемся таким образом вновь на себя и возвращаемся к квасному патриотизму? Вы знаете, что я держусь того взгляда, что Россия призвана к необъятному умственному делу: ее задача дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе (но споры-то европейские, да к тому же современные. — *В.К.*). <...> Она, на мой взгляд, получила в удел задачу дать в свое время разгадку человеческой загадки. Но если это направление умов (т.е. славянофильское. — *В.К.*) продолжится, мне придется проститься с моими прекрасными надеждами: можете судить, чувствую ли я себя ввиду этого счастливым. Мне, который любил в своей стране лишь ее будущее, что прикажете мне тогда делать с ней?»[64]. Иначе говоря, опасность будущему России Чаадаев видел в утверждении славянофильской доктрины. И если любовь к родине не смешивать с верностью идеологии славянофильства, не отождествлять эти два понятия, то позиция Чаадаева, не будучи славянофильской, была вполне патриотичной: «Дайте мне любить мое отечество по образцу Петра Великого, Екатерины и Александра. Я верю, недалеко то время, когда, может быть, признают, что этот патриотизм не хуже всякого другого»[65], — писал он уже в 1854 г., повторяя свою знаменитую формулу из «Апологии сумасшедшего».

[63] *Чернышевский Н.Г.* Указ. соч. Т. VII. С. 617.
[64] *Чаадаев П.Я.* Указ. соч. С. 237.
[65] Там же. С. 351.

8. «Вне Европы?..»

В этом контексте нельзя не обратиться к пушкинской реакции на «телескопскую» публикацию Чаадаева. Дело в том, что, по мысли Б. Тарасова, «возражения Пушкина сходны с теми, какие делали Чаадаеву в московских салонах его друзья-противники славянофилы»[66]. Позволительно в этом усомниться. И не только потому, что пафос поэзии Пушкина при всех национальных особенностях имеет общеродовые европейские черты. Но дело еще и в конкретных соображениях, высказанных Пушкиным в его неотправленном письме к Чаадаеву, которые нисколько не походили на возражения славянофилов.

Пушкин безусловно иначе, чем Чаадаев, оценивает русскую историю, иначе — но в чаадаевском же духе. Пожалуй, первым обратил на это внимание А. Лебедев: «Пушкин в общем-то ведь принимает чаадаевскую проблематику философии истории: вопрос о “европеизации” России как кардинальный вопрос всей ее истории, как показатель и выражение исторической прогрессивности развития страны»[67]. Чаадаев считал, что Россия еще должна, пройдя путь европейского просвещения, принять участие в европейской истории. Пушкин же, беря за точку отсчета ту же Европу, утверждал, что Россия уже *по-своему участвовала* в ее истории, способствуя становлению и укреплению европейской культуры. «Нет сомнения, — писал поэт, — что Схизма отъединила нас от остальной Европы (стало быть, считает Пушкин, Россия была ее частью. — *В.К.*) и что мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые ее потрясали, но у нас было свое особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое, оставив нас христианами (то есть, для Пушкина и Чаадаева — европейцами. — *В.К.*), сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру, так что нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех»[68]. И именно поэтому для Пушкина вся послетатарская история России есть не только история становления «русского единства», но и возвращения России в Европу. А потому точка зрения, отделяющая Россию от Ев-

[66] Там же. С. 30—31.
[67] *Лебедев А.* Чаадаев. М.: Молодая гвардия, 1965. С. 186.
[68] Переписка А.С. Пушкина: В 2 т. Т. 2. М.: Худож. лит-ра, 1982. С. 289.

ропы (крайности — славянофилы и Чаадаев — здесь сходились), казалась ему кощунственной. «Пробуждение России, развитие ее могущества, — писал он, — ее движение к единству (к русскому единству, разумеется), оба Ивана, величественная драма, начавшаяся в Угличе и закончившаяся в Ипатьевском монастыре, — как, неужто все это не история, а лишь бледный и полузабытый сон? А Петр Великий, который один есть целая всемирная история! А Екатерина II, которая поставила Россию на пороге Европы? А Александр, который привел вас в Париж? и (положа руку на сердце) разве не находите вы чего-то значительного в теперешнем положении России, чего-то такого, что поразит будущего историка? *Думаете ли вы, что он поставит нас вне Европы?*»[69] Кстати, обращением к истории Петра Пушкин весьма твердо объявил свою позицию. По этому поводу в письме к А. Тургеневу Чаадаев замечал: «У нас здесь Пушкин. Он очень занят своим Петром Великим. Его книга придется как раз кстати, когда будет разрушено все дело Петра Великого: она явится надгробным словом ему»[70]. Горькая ирония Чаадаева относилась, разумеется, не к пушкинским штудиям, а к нападкам славянофилов на реформы Петра I, будто бы лишившие Россию ее самобытности.

Нелепо сегодня упрекать западников в антипатриотизме, как и ранних славянофилов в невежестве, полузнайстве и недостатке благородства. Но позиции были различны. Да, они были приятелями, по общему неприятию существующего, по одинокой работе мысли в ситуации безмыслия, — почти друзьями. Общеизвестно письмо Хомякова: «Почти все мы знали Чаадаева, многие его любили и, может быть, никому не был он так дорог, как тем, которые считались его противниками. Просвещенный ум, художественное чувство, благородное сердце, — таковы те качества, которые всех к нему привлекали; но в такое время, когда, по-видимому, мысль погружалась в тяжкий и невольный сон, он особенно был дорог тем, что и сам бодрствовал и других побуждал, — тем, что в сгущающемся сумраке того времени он не давал потухать лампаде и играл в ту игру, которая известна под именем: “жив курилка”. Есть эпохи, в которые такая игра уже большая заслуга»[71]. Собственно говоря, Хомяков всё без лукавства объяснил, сказав и то, что были они противники, и указав причину (эпоха Николая I!) их дружеской близости.

[69] Переписка А.С. Пушкина. С. 289—290. (Курсив мой. — *В.К.*)
[70] *Чаадаев П.Я.* Указ. соч. С. 247—248.
[71] *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1861. С. 720.

9. «Крик языческого гнева»

Однако далеко не все тогда сохраняли душевное благородство при идейных несогласиях. Но часто неприятие настоящего окрашивает в розовый цвет прошлое. Позволю себе сделать выписку из статьи С.С. Аверинцева: «Где сейчас благородство мысли, отмечавшее обе стороны: Чаадаева — и Тютчева, Хомякова — и Герцена?.. Да, они спорили, спорили непримиримо, но их спор протекал на основе некоторого взаимопонимания и потому был для культуры плодотворным... Как они говорили друг о друге? Серьезности спора это никоим образом не отменяло, но придавало ему качество благородства, одухотворяло его, задавало масштаб, всегда пропорциональный мере взаимного уважения оппонентов... Тогда, во времена Хомякова и Чаадаева, было что уважать. Славянофилы менее всего были узкими доктринерами или духовными провинциалами. Западники менее всего были представителями национального нигилизма. Где нам до них!»[72].

К сожалению, отношения были не столь идилличны. Вернее, было и то, о чем говорит С. Аверинцев. Но уже зарождалось и нечто иное. У «новых спорщиков» есть свои прародители. Правда, в то время они были на втором плане, но были. Я имею в виду поэта Н. Языкова, написавшего на Чаадаева стихотворно-политический донос, среди прочих слов которого было даже удивление: «*Ты цел еще*». А по сути стихотворение было призывом к расправе:

Вполне чужда тебе Россия,
Твоя родимая страна!
Ее предания святые
Ты ненавидишь все сполна.
Ты их отрекся малодушно,
Ты лобызаешь туфлю пап, —
Почтенных предков сын ослушный,
Всего чужого гордый раб!
Свое ты все презрел и выдал,
Но ты еще не сокрушён;
Но ты стоишь, плешивый идол
Строптивых душ и слабых жён!

«Криком языческого гнева» назвала эти строки Каролина Павлова, отнюдь не западница, сама писавшая при этом порой вполне верноподданнические вирши. Интересно, что Гоголь поначалу

[72] *Аверинцев С.* Старый спор и новые спорщики // Наука и жизнь. 1987. № 9. С. 64, 65.

одобрил стихи Языкова, но затем — с точки зрения христианской — осудил их, написав поэту слова, актуально звучащие и сегодня: «Поэту более следует *углублять* самую истину, чем *препираться* об истине. <...> Нужно, чтобы в стихотворениях слышался сильный гнев *против врага людей, а не против самих людей*»[73]. Но что любопытно: Языков — в молодости друг Пушкина, автор вольнолюбивых стихов, вполне в «чаадаевском» духе называвший Россию «край непросвещенный» («Родина»), клеймивший современников за то, что «*пред адской силой самовластья / Покорны вечному ярму*» («Элегия»), и, словно повторяя Чаадаева, ужасавшийся: «*О! долго цепи вековые / С рамен отчизны не спадут, / Столетья грозно протекут, — / И не пробудится Россия!*» («Элегия»). Какова эволюция![74] Конечно, нелепо было бы упрекать за языковские стихи «К Чаадаеву» славянофилов, под чьим влиянием находился он последние годы. Славянофилы осудили его выпад против «басманного мыслителя», однако позиция Языкова вполне, как кажется, показывает те крайние выводы, к которым могла привести славянофильская доктрина.

Возможно, как полагают некоторые современные историки, что именно со славянофилов началась бы *вестернизация* русского общества. На то и в самом деле есть основания в их идеологии: требования соборности (то есть демократии), гласности (то есть свободы слова), созыва Земского собора (то есть парламента) и т.п. Поиски собственной традиции — тоже одна из черт самосознающей культуры европейского типа, чему является классическим примером Англия. Но беда была в том, что у славянофилов поиски зачастую оборачивались вымыслом, вместо исторической реальности рисовались льстящие национальному самолюбию картины, искусство «натуральной школы» называлось «клеветой на народ и общество» (Ю. Самарин), и даже, признавая западное просвещение, требовалось, чтобы «высшие начала» православия господствовали над ним, «обнимая его своею полнотою»...[75] Иными словами, как формулировал противоположность западнического и славянофильского миросозерцания Герцен, «мы (т.е. западники. — *В.К.*) не бежим от настоящего в прошлое, ибо знаем, что последняя страница истории — современность. Мы не затыкаем ушей при горестных криках народа, и у нас хватает мужества признать с глубокой душевной болью, насколько развратило его рабство; скрывать эти печальные последствия — не любовь, а тщеславие. У нас перед глазами крепостничество, а нас обвиняют в клевете и хотят, чтобы печальное зрелище крестьянина, ограбленного дворянством и правительством, продаваемого чуть ли не на вес, опозоренного розгами, поставленного вне закона, не преследовало нас и днем и ночью, как угрызение совести, как обвинение? Славянофилы охотней читают предания времен Владимира, они желают, чтобы им представляли Лазаря не в язвах, а в шелках. Для них, как для Екатерины, нужно возвести вдоль дорог от Петербурга до Крыма картонные деревни и декорации, изображающие сады»[76].

[73] Переписка Н.В. Гоголя: В 2 т. Т. 2. М.: Худож. лит-ра, 1988. С. 413. Курсив Гоголя.

[74] Любопытно, кстати, отметить, что и «Герой нашего времени» Языкову категорически не понравился. В письме брату он так описывает свое впечатление: «Роман Лермонтова мы было начали читать — да нет, как-то нейдет! Вяло, растянуто, неискусно и незанимательно» (*Языков Н.М.* Свободомыслящая муза. М.: Московский рабочий, 1988. С. 256).

[75] *Киреевский И.В.* Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 238.

10. Патриотизм правды

Реальный смысл историософских концепций достаточно, однако, отчетливо проявляется в конкретно-исторических ситуациях, которые на практике, в жизненных испытаниях проверяют, если угодно, патриотизм доктрин. 7 марта 1854 г., примерно через месяц после разрыва дипломатических отношений России с Англией и Францией перед началом катастрофической для николаевского режима Крымской войны, И. Киреевский занес в свой дневник: «Война Европы с Россией, которая, если состоится и продолжится, то, по всей вероятности, приведет с собою борьбу и спорное развитие самых основных начал образованности западно-римской и восточно-православной. Противоположная сторона двух различных основ обозначится для общего сознания, и, по всей вероятности, будет началом новой эпохи развития человеческого просвещения, под знаменем христианства православного, опирающегося на возрождение племен словенских, до сих пор служивших подножием для господства племен романских и германских и теперь вступающих с ними в равные права, а может быть, долженствующих господствовать над ними»[77]. Через несколько недель Хомяков читал друзьям свои стихи «России», где были и жестокие инвективы («В судах черна неправдой черной, // И игом рабства клеймена»), но основной пафос заключался в восклицании: «*О, недостойная избранья, Ты избрана!*» Таким образом, война приветствовалась, да еще как доказательство верности

[76] *Герцен А.И.* Указ. соч. Т. VII. С. 247.

[77] *Киреевский И.В.* Указ. соч. С. 286—287.

доктрины превосходства России над Европой. Чаадаев не мог не знать этих разговоров и точки зрения славянофилов на войну. Из того же дневника Киреевского за месяц март: «29, *понедельник*. Стихи Хомякова. — У Чаадаева»[78]. Стало быть, общение в этот период было несомненным, и контекст ясен.

И вот в том же 1854 г. Чаадаев пишет: «Храбрейшие из адептов новой национальной школы не задумались приветствовать войну, в которую мы вовлечены, видя в ней осуществление своих ретроспективных утопий, начало нашего возвращения к хранительному строю, отвергнутому нашими предками в лице Петра Великого. Правительство было слишком невежественно и легкомысленно, чтобы оценить, или даже только понять, эти ученые галлюцинации. Оно не поощряло их, я знаю; иногда даже оно наудачу давало грубый пинок ногою наиболее зарвавшимся или наименее осторожным из их блаженного сонма; тем не менее оно было убеждено, что, как только оно бросит перчатку нечестивому и дряхлому Западу, к нему устремятся симпатии всех новых патриотов, принимающих свои неоконченные изыскания, свои бессвязные стремления и смутные надежды за истинную национальную политику, равно как и покорный энтузиазм толпы, которая всегда готова подхватить любую патриотическую химеру, если только она выражена на том банальном жаргоне, какой обыкновенно употребляется в таких случаях. Результат был тот, что в один прекрасный день авангард Европы очутился в Крыму»[79]. После ряда позорных для страны поражений, когда стало ясно, что националистический ажиотаж последних лет николаевского правления, отказ от европейских достижений превратил страну в беспомощного колосса, угар самодовольства и самомнения прошел у всех, в том числе и у славянофилов. Поражение в войне привело к пересмотру внешней и внутренней политики, к реформам и некоторым свободам. И мало было людей, которые с чистой совестью могли воскликнуть подобно Чаадаеву: «Слава Богу, я ни стихами, ни прозой не содействовал совращению своего отечества с верного пути»[80]. Кто, по его мнению, это делал, нетрудно догадаться. И далее Чаадаев формулирует свое кредо подлинного патриотизма, который можно было бы назвать *патриотизмом правды*: «Слава Богу, я всегда любил свое отечество в его интересах, а не в своих собственных»[81].

В чем же видел он возможность выхода из кризиса? Да в том, что обычно называют *покаянием*, смирением, подлинным, без

[78] *Киреевский И.В.* Указ. соч. С. 287.
[79] *Чаадаев П.Я.* Указ. соч. С. 352.
[80] Там же. С. 188.
[81] Там же.

тщеславия этим смирением, в духе смиренномудрия первых русских книжников, поднявших культуру домонгольской России на мировую высоту: «...Пойдем по путям того религиозного смирения, той скромности ума, которые во все времена были отличительной чертой нашего национального характера и в конечном счете плодотворным началом нашего своеобразного развития»[82]. Не меньше славянофилов мечтал он о самобытности русского ума, о высоком значении России, только видел он к этому другие пути — раскаяния, отречения от заблуждений и ошибок, преодоления самомнения и невежества. «Мы будем истинно свободны от влияния чужеземных идей лишь с того дня, когда вполне уразумеем пройденный нами путь, когда из наших уст помимо нашей воли вырвется признание во всех наших заблуждениях, во всех ошибках нашего прошлого, когда из наших недр исторгнется крик раскаяния и скорби, отзвук которого наполнит мир. Тогда мы естественно займем свое место среди народов, которым предназначено действовать в человечестве не только в качестве таранов или дубин, но и в качестве идей»[83].

Но идея проявляется через личность. Для ее торжества в культуре, для преобразования культуры, необходим человек, способный пожертвовать своей жизнью идее, и сделать это сознательно, так сказать, рефлексивно. Позиция «рокового мыслителя», которого не печатают, которого записали во враги отечества и народа, и если бы не «сумасшествие», то не исключено, что и расправились бы с ним, — такая позиция была психологически едва выносима. Оппозиционность славянофилов в конечном счете давалась им легче: они были окружены сонмом друзей и единомышленников, входили в большие родственные кланы, их взгляды не противоречили «святоотеческим традициям»... Установка Чаадаева, рыцаря абсолютной свободы (кстати, «апостолами свободы» называли себя и декабристы), казалась безысходной и бесперспективной. Может ли выжить человек, выступивший против самых основ сегодня существующего мира, возложив надежду только на будущее?.. От него, кстати, среди прочего идет и «футуризм» русской культуры, ее неприятие «лика мира сего» (Достоевский), ее, следом за Чаадаевым, требование «искупить прошлое». Может ли в голову прийти, что А.П. Чехов, которого поначалу просто называли фиксатором жизненных положений, писателем без идеологии, является духовным наследником Чаадаева? Однако стоит сравнить: «Мы отстали, по крайней мере, лет на двести, у нас нет

[82] Там же. С. 278.
[83] Там же. С. 307.

еще ровно ничего, нет определенного отношения к прошлому, мы только философствуем, жалуемся на тоску или пьем водку. Ведь так ясно, чтобы начать жить в настоящем, надо сначала искупить прошлое, покончить с ним, а искупить его можно только страданием, только необычным, непрерывным трудом». Этот почти буквальный парафраз чаадаевского письма взят из пьесы Чехова «Вишневый сад». Скажут, что это — слова Пети Трофимова, а не самого Чехова. Однако в традициях русской литературы — доверять слово правды блаженному, юродивому, человеку под дурацким колпаком: в литературе конца XIX века эту роль играл «вечный студент», каковым и был Петя Трофимов. А обращение Маяковского: «Уважаемые товарищи потомки! // Роясь в сегодняшнем окаменевшем говне, // наших дней изучая потемки...» — все это «чаадаевское». Мне как-то довелось слышать от одного из друзей В. Высоцкого, что бард, выразивший в своих песнях энергию протеста в семидесятые годы XX века, любил Чаадаева: в его комнате висел портрет опального мыслителя.

Очевидно, что жизнь «басманного философа» была на износ. Но в культуре для ее плодотворного развития должен быть такой камертон, человек выстоявший. Он на все дальнейшее будущее — пример стойкости и возможности сопротивления. И смешно говорить, что мировая история не знала подобных примеров пророческого противостояния одного — всем. Чаадаев, судя по всему, разделял идею, проводившуюся и в святоотеческих, и в католических сочинениях, о необходимости для истинно верующего следовать в своей жизни образцу, который дает Христос. Он часто повторял, что идеалы Откровения каждый раз повторяются через новых посланников, — «избранных», которые должны ждать испытаний. В 1835 г., еще до выхода в свет «Философического письма», он, обращаясь к А.И. Тургеневу, с уверенностью замечал: «Я уже с давних пор готовлюсь к катастрофе, которая явится развязкой моей истории. Моя страна не упустит подтвердить мою систему, в этом я нимало не сомневаюсь»[84]. Надо понять, писал он уже *после*, в 1837 г., «что вечность не что иное, как жизнь праведника, жизнь, образец которой завещал нам Сын человеческий; что она может, что она должна начинаться еще в этом мире, и что она действительно начнется с того дня, когда мы взаправду пожелаем, чтоб она началась»[85].

Над Чаадаевым иронизировали. Его могли не печатать. Но он *был*, он устоял, и тем самым *состоялся*. И сегодня без преувеличения можно сказать, что, не будь «рокового», судьбоносного Чаадаева, мы бы — перейдя в век XX — не имели ни автора «Котлована», ни автора «Мастера и Маргариты», тоже ведь *выстоявших*.

[84] *Чаадаев П.Я.* Указ. соч. С. 244.
[85] Там же. С. 264.

«Чаадаев знаменует собой новое, углубленное понимание народности, как высшего расцвета личности, и России как источника абсолютной нравственной свободы»[86], — писал О. Мандельштам. Действительно, именно такой хотел мыслитель видеть свою страну. Но путь к такой России лежит только через правду, через подлинно честное самопознание и самосознание.

Скажем, может быть, слишком громко, зато отчетливо. Русская культура нуждается в Чаадаеве. Русский мыслитель не был «человеком толпы». И заблуждался, и отыскивал истину он сам, собственными, самостоятельными усилиями. И такой человек, наперекор рабскому обществу выработавшийся в *свободную личность*, — он не мог не вызывать и вызывал уважение не только друзей, но и противников. Напомню слова Е.Г. Левашовой из эпиграфа о том, что его наружность производила необычное впечатление даже на детей... Но в заключение приведу фразу из письма Тютчева, отнюдь не разделявшего воззрения Чаадаева, но, по получении портрета мыслителя, написавшего ему: «Портрет очень хорош, очень похож, и притом это сходство такого рода, что делает великую честь уму художника. Это поразительное сходство навело меня на мысль, что есть такие типы людей, которые словно медали среди человечества: настолько они кажутся делом рук и вдохновения Великого художника и настолько отличаются от обычных образцов ходячей монеты...»[87] Потому-то и след его в нашем сознании — словно алмазом по стеклу...

[86] *Мандельштам О.* Указ. соч. С. 200.
[87] *Тютчев Ф.И.* Указ. соч. С. 314.

VI. Иван Тургенев: Россия сквозь «магический кристалл» Германии

Начнем с констатации факта: не Пушкин, не Гоголь, не Лермонтов, признанные родоначальники российской словесности, а только лишь Тургенев был первым *открытым Европою* великим русским писателем. С этого момента (не без помощи Тургенева) русская литература становится событием и явлением европейской и мировой культуры. К удивлению Запада, Россия — место, представлявшееся духовной пустыней, — вдруг произвела нечто, что стало оказывать несомненное влияние на духовную жизнь цивилизованного мира. Тургенев еще при жизни был признан классиком всеми выдающимися деятелями Европы: от Жорж Санд до Т. Карлейля. Его называли единственным представителем эпического творчества в Европе (по сути, он подготовил зарубежных читателей к восприятию Толстого и Достоевского), влияние Тургенева к концу жизни было так велико, что, скажем, аугсбургская «Аллгемайне Цайтунг», по свидетельству П.В. Анненкова, «ядовито и насмешливо говорила о поклонении немцев “московской” эстетике»[1].

1. «Западник» и... истинно русский писатель

Выбор европейцев был, однако, не случаен и безошибочен. Предшественники Тургенева казались тогда западному читателю не совсем самобытными. Пушкин, Гоголь и Лермонтов как бы вводили русскую культуру в контекст европейской, настраивая на современный лад: Евгений Онегин вполне встраивался в привычный ряд героев типа шатобриановского Рене или байроновского Чайльд-Гарольда, в «Капитанской дочке» улавливались сюжетные ходы Вальтера Скотта, в «Мертвых душах» — традиции «плутовского романа», а поэзия Лермонтова могла восприниматься как продолжение демонической линии западной литературы. Их своеобычность была осознана позже, к концу XIX века.

[1] *Анненков П.В.* Литературные воспоминания. М.: Правда, 1989. С. 354.

Тургенев утвердил, следуя за создателями отечественной словесности, те ключевые темы, фигуры и коллизии русской жизни, которые во многом определили направление и проблематику возникавшей великой литературы. Его тексты сделали внятным своеобразие этой проблематики. Скажем, от «Дневника лишнего человека» Тургенева прямой путь к «Запискам из подполья» Достоевского и «Крейцеровой сонате» Толстого. Здесь впервые разыграна тема «лирического антигероя», получившая свое развитие в западной литературе XX века (Сартр, Камю, Гессе, Онетти и др.). Стали событием «Записки охотника», и дело было не только в изобличении крепостнического рабства. Писатель увидел в крестьянах людей, которых можно было мерить европейской меркой: в рассказе «Хорь и Калиныч» он, шокировав тем публику, одного из мужиков сравнил с Гёте, а другого — с Шиллером[2]. От Тургенева идет сюжет разрушающихся «дворянских гнезд», завершенный Чеховым и Буниным. Он создал — первым! — символический образ русского народа — Герасима (из рассказа «Муму»): могучего и глухонемого. Потом уже, отталкиваясь от этого образа и с учетом тургеневского опыта, был написан Толстым Платон Каратаев, а Достоевским — мужик Марей. Наконец, Тургенев ввел в русскую литературу тему, которая стала едва ли не основной, во всяком случае, самой значимой в нашей отечественной судьбе, — тему нигилизма (в «Отцах и детях»), показав не только ее политическую и культурную злободневность, но и ее философскую и духовную глубину: Базаров у него не шут, а мыслитель, трагическая фигура. И пожалуй, именно Тургеневу принадлежит честь вполне сознательного использования определенного эстетического принципа для анализа явлений российской действительности — в контексте символов мировой культуры, в сравнении с великими образами европейской литературы, как в прямом соотнесении («Гамлет Щигровского уезда», «Фауст», «Степной король Лир»), так и в косвенных параллелях, внутренней рифмовке, становящихся средством характеристики героев (Рудин

[2] Ср. об этом точное наблюдение Ю. Манна: «В первоначальном тексте рассказа (напечатанном в “Современнике”) не случайно упоминалось о Гёте и Шиллере (“словом, Хорь походил на Гёте, Калиныч более на Шиллера...”). Легко и свободно приложил Тургенев к явлениям крестьянского мира те масштабы, которые по традиции прилагались к более “высоким” сферам жизни... Русская народная жизнь в своем нравственном содержании поднималась Тургеневым до уровня жизни общечеловеческой» (*Манн Ю.* Диалектика художественного образа. М.: Сов. писатель, 1987. С. 107).

рифмуется с Вечным Жидом, Ася — с Гретхен и Миньоной, Инсаров — с Дон Кихотом, Базаров — с Фаустом и Мефистофелем одновременно: как человек познания и дух отрицания в одном лице и т.п.). Этот принцип стал характерным для русской классики (от Л. Толстого и Достоевского до А. Платонова и М. Булгакова).

Однако Тургенев не только в Европе прозвучал как истинно русский писатель, но и (несмотря на все его *откровенное западничество*) в русской славянофильской критике он воспринимался «как великий русский художник», а «по природе своей, наперекор своему воспитанию и так называемым “убеждениям”, и вполне русский человек»[3]. Это обстоятельство подчеркивалось не только славянофилами, но и западниками-демократами: «И.С. Тургенев <...> — истинный художник, и художник преимущественно русский. Русская национальность выражается как в создавании русских типов, так и в отношении самого художника к создаваемым им типам»[4]. Уже в самом начале его поприща многими угадывалась необходимость его творчества для русской культуры. «Я убежден в будущности этого человека, — писал Огарёв, — Он создаст что-нибудь *важное* для Руси»[5]. Кстати, как раз славянофил И. Аксаков заметил, что Тургенев в своем Герасиме первым вылепил «олицетворение русского народа»[6].

Короткоумную мысль изумляло, почему именно западник Тургенев оказался наиболее тонким и точным угадчиком русской жизни и ее типов. Он «был “западник”... — писал удивленно Николай Михайловский, — но это не мешало ему быть гордостью русской литературы»[7]. Сам Тургенев, напротив, считал, что он сумел нечто создать не вопреки, а благодаря тому, что он европеист, или, по словам его письма 1862 г. Герцену: «Я все-таки европеус — люблю знамя, верую в знамя, под которое я стал в молодости»[8]. Потому прежде всего, что из Европы пришла идея свободы, без которой не состоялось бы и русское искусство. В конце 60-х годов Тургенев, в очередной раз отстаивая благотворность европейской цивилизации, раскрепощающей душу и ум человека, писал об этом так: «Отсутствием подобной свободы объясняется, между прочим, и то, почему ни один из славянофилов, несмотря на их несомненные дарования, не создал никогда ничего живого... Нет!

[3] *Аксаков И.С.* И слово правды... Стихи, пьеса, статьи, очерки. Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1986. С. 220.
[4] *Писарев Д.И.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: ГИХЛ, 1955. С. 19.
[5] Н.П. Огарёв о литературе и искусстве. М.: Современник, 1988. С. 218.
[6] Русское обозрение. 1894. Т. 28, август. С. 475.
[7] *Михайловский Н.* Литературная критика. Статьи о русской литературе XIX — начала XX века. Л.: Художественная литература, 1989. С. 239.
[8] *Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Письма в 18 т. Т. 5. М.: Наука, 1988. С. 131. В дальнейшем ссылки на это издание — в тексте.

без правдивости, без образования, без свободы в обширнейшем смысле — в отношении к самому себе, к своим предвзятым идеям и системам, даже к своему народу, к своей истории, — немыслим истинный художник; без этого воздуха дышать нельзя»[9].

Тургенев полагал, что отъезд на Запад укрепил и выстроил его душу. «Европейская жизнь, — как замечал друг и биограф писателя Павел Анненков, — много помогла ему в этом труде над собой. Вообще говоря, Европа была для него землей обновления: корни всех его стремлений, основы для воспитания воли и характера, а также и развития самой мысли заложены были в ее почве...»[10] Обретенное самосознание позволило ему найти и общественно-художественную позицию, с которой мог он понять и оценить явления русской жизни. На Западе он поверил в себя и в Россию. Ибо западничество, как пишет один из крупнейших нынче специалистов по этой проблематике, «выражалось не в презрении к России, а в отрицании ее отсталости и патриархальности: оно было во многом утопической и, без всякого сомнения, оптимистической верой в будущее русского народа, которому суждено было, по мнению западников, стать одной из ведущих культурных наций Европы и всего мира. Это и есть тот самый западнический взгляд, благодаря которому Тургенев написал “Записки охотника” такими, каковы они есть»[11].

Идейной опоры для своего творчества в окружавшей его российской жизни писатель не находил тогда: «...почти все, что я видел вокруг себя, возбуждало во мне чувства смущения, негодования — отвращения, наконец. Долго колебаться я не мог. Надо было либо покориться и смиренно побрести общей колеей, по избитой дороге; либо отвернуться разом, оттолкнуть от себя “всех и вся”, даже рискуя потерять многое, что было дорого и близко моему сердцу. Я так и сделал... Я бросился вниз головою в “немецкое море”, долженствовавшее очистить и возродить меня, и когда я наконец вынырнул из его волн — я все-таки очутился “западником”, и остался им навсегда» (Соч., т. 11, с. 8).

Удивление современников (как же он остался русским писателем!) Тургенев сознавал, но считал, что именно западничество есть немаловажная, а то и определяющая тенденция русской натуры. В уже упоминавшемся рассказе «Хорь и Калиныч» (своего рода увертюре тургеневского творчества) он пишет, что из своих бесед

[9] *Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Т. 11. М.: Наука, 1983. С. 95. В дальнейшем ссылки на это издание — в тексте.
[10] *Анненков П.В.* Литературные воспоминания. С. 316.
[11] *Щукин В.* Русское западничество сороковых годов XIX века как общественно-литературное явление. Kraków: Nakl. Uniw. Jagiellońskiego, 1987. С. 125.

с русским мужиком вынес одно убежденье — «убежденье, что Петр Великий был по преимуществу русский человек, русский именно в своих преобразованиях. Русский человек так уверен в своей силе и крепости, что он не прочь и поломать себя: он мало занимается своим прошедшим и смело глядит вперед. Что хорошо — то ему и нравится, что разумно — того ему и подавай, а откуда оно идет, — ему все равно. Его здравый смысл охотно подтрунит над сухопарым немецким рассудком; но немцы, по словам Хоря, любопытный народец, и поучиться у них он готов». Именно этой способностью к усвоению чужих смыслов русский народ относится к европейской культуре, выросшей на усвоении греко-римского наследства. Но *для художника этот культурный билингвизм, состояние, я бы сказал, находимости-вненаходимости в своей культуре,* то есть способность чувствовать себя представителем своей культуры и одновременно способность взглянуть на нее со стороны, с высшей или по крайней мере равной точки зрения, и *создает художественное, бинокулярное зрение, позволяющее увидеть и понять свое родное.* Не могу здесь не согласиться с весьма точным наблюдением Николая Вильмонта: «Вторжение инородного начала (расового или культурно-сословного) обычно только и делает большого человека полновластным хозяином национальной культуры. Тому первый пример — Пушкин, потомок “арапа Петра Великого” и правнук Христины фон Шеберх...»[12] Но именно Пушкина Гоголь называл единственным явлением русского духа. Все вышесказанное объясняет и поразительную русскость «европейца» Тургенева.

2. Германия как мыслительное и духовное средоточие Европы

Однако почему писатель окунулся именно в «немецкое море»? Более того, почему Тургенев, уже пожилым человеком, написал: “Я слишком многим обязан Германии, чтобы не любить и не чтить ее как мое второе отечество” (Соч., т. 10, с. 351)? Почему действие многих его повестей и рассказов происходит в Германии? Почему практически нет у Тургенева художественного текста, где в том или ином контексте не возникла бы немецкая тема — в виде ли персонажа-немца, разговора о немецкой философии, чтения немецких стихов, сообщения героев о поездке в тот или иной германский город (даже простонародный персонаж из «Постоялого

[12] *Вильмонт Н.* О Борисе Пастернаке. Воспоминания и мысли. М.: Сов. писатель, 1989. С. 49.

двора» ходил в «Липецк», то есть в Лейпциг), просто немецкой фразы или впервые в русской литературе употребленного того или иного немецкого слова, которое впоследствии становилось фактом русского языка?..

Можно предложить по меньшей мере два объяснения этому обстоятельству: культурологически-биографическое и культурологически-историческое. Разумеется, оба они взаимосвязаны, ибо биография выдающегося человека есть часть истории.

Итак, первое, биографическое. К примеру, детское впечатление: когда мальчик от бесконечных придирок и постоянных наказаний (его секли) решил бежать из дома, его остановил, уговорил остаться, а потом смягчил его мать, заступился за мальчика — немецкий учитель. На впечатлительного мальчика доброта подействовала, — отсюда, быть может, образы «добрых немцев», сострадающих лирическим героям писателя. Затем в течение двух лет (1828—1830) пансион Иоганна Фридриха Вейденгаммера. В 1838 г. на пароходе «Николай I», курсировавшем между Петербургом и Любеком, Тургенев, отправлявшийся учиться в Германию, испытал первый, запомнившийся на всю жизнь страх смерти. Близ Травемюнде на корабле начался пожар, пассажиры еле спаслись, гибель казалась «угрожающей и неизбежной» (Соч., т. 11, с. 302), вспоминал Тургенев в 1883 г., последнем году своей жизни. Страх смерти, преодоление этого страха, то есть *духовное возмужание,* произошло у Тургенева на немецкой территории.

И наконец, самое важное — два года в Берлине, изучение философии Гегеля под руководством профессора Карла Вердера, о котором Николай Станкевич в 1840 г. спрашивал Тургенева, прося сообщить сведения о берлинских знакомых: «А самое главное, напишите о Вердере. Скажите ему мое почтение, скажите, что его дружба будет мне вечно свята и дорога, и что все, что во мне есть порядочного, неразрывно с нею связано!»[13] Именно в Берлине Тургенев заводит дружеские связи с российскими интеллектуалами, которые в дальнейшем приобретут мировую и историческую известность, а многие станут персонажами его романов, — с Михаилом Бакуниным, Тимофеем Грановским, Николаем Станкевичем. Затем он входит в круг Белинского, Герцена, Аксаковых, пропуском в эти слои духовной элиты России служит молодому человеку немецкая философия. Тургенев был принят за своего в этих философских кружках «Молодой России» несмотря на свою молодость. «Недаром же я жил в Берлине, — отмечал он впоследствии, — изощрялся в диалектических тонкостях, а потому я, хоть

[13] *Станкевич Н.В.* Избранное. М.: Советская Россия, 1982. С. 222.

и не в передних рядах, однако высвистывал свою партию тоже» (Соч., т. 11, с. 286).

Вообще Германия и прежде всего Берлин были Меккой молодых русских дворян, пытавшихся расширить кругозор и понять мир. «Ты в Берлине! — восклицал Станкевич в письме к Грановскому. — Ты достиг цели твоего странствия! Я воображаю, как сжалось твое сердце, когда ты увидел этот немецкий город, на который каждый из нас возложил свою надежду!»[14] Таким образом, благодаря Германии Тургенев очутился в эпицентре духовно-идейной борьбы своего времени. Факт биографический, но много дающий для понимания духовной атмосферы в России второй четверти XIX века. Пушкин первым нарисовал такого, непохожего на своих соотечественников, русского дворянина, который «из Германии туманной привез учености плоды», при этом был «поклонник Канта и поэт».

Если мы заменим Канта на Гегеля, то перед нами вместо Владимира Ленского возникнет реальный молодой человек — Иван Тургенев: один из многих. Приехавшие из Германии, эти молодые люди меняли духовную атмосферу России, из их среды вышли славянофилы и западники, усвоившие плоды туманной немецкой учености, «зачинатели нашей интеллигенции, патетики и энтузиасты не хуже, а яростнее немецких студентов»[15].

Восторженным, речистым говоруном предстает перед нами Тургенев тех лет в воспоминаниях современников и в своих письмах. Он старается выглядеть философически воодушевленным, погруженным в сложные материи, старается заводить соответствующие связи. Скажем, из письма Беттине фон Арним (1840) видно его ученическое следование романтически-философской манере собеседования: «...вместо того чтобы, как многие это делают, например при пении соловья, отдаваться безотчетному томлению, у людей должен быть в груди неиссякаемый родник мыслей, исполненных чувства любви...» (Письма, т. 1, с. 352). Эта выспренность совсем была не в стиле дальнейшего творчества Тургенева. Достаточно сравнить приведенные строки с вполне натуралистической зарисовкой 1854 г. «О соловьях», где рассказывалось «о соловьях, об их пенье, содержанье, способе ловить их и пр.».

Однако школа философствования способствовала углублению и развитию свойственного характеру Тургенева реализма. В шутливом письме к М. Бакунину и А. Ефремову (тот же 1840 год) он посылает стихотворения «Немец» и «Русский», где предпринимает

[14] *Станкевич Н.В.* Избранное. С. 139.
[15] *Зайцев Б.* Жизнь Тургенева // *Зайцев Б.* Далекое. М.: Сов. писатель, 1991. С. 157.

попытку дать сравнительную характеристику двух национально-психологических типов, причем оба национальных образа как бы отзеркаливают друг друга, образ немца служит контрастным пояснением образа русского и наоборот. Можно сказать, что в этом сознательном сопоставлении двух представителей разных культур он впервые опробовал один из методов своего искусства: сквозь призму одного национального типа смотреть на другой — для лучшего их уяснения и изображения. Существенно и то, что стихотворение «Немец» написано по-немецки, а «Русский» — по-русски. Тема обоих стихотворений очень характерная для всего дальнейшего творчества Тургенева: любовь к юной девушке, расставание с ней и последующие переживания героя.

Как видим, частная жизнь писателя напрямую связана, как бы перетекает в его творчество, которое уже неотъемлемая часть культуры. А дальше были у Тургенева годы жизни в Баден-Бадене, письма любимой женщине Полине Виардо, писанные по-французски, но все самые интимные и ласковые слова — по-немецки; видимо, для него именно на этом языке звучал непосредственный голос страсти. С семейством Виардо, укрывшимся от деспотии Наполеона III в Баден-Бадене, наблюдал он Франко-прусскую войну, дав об этом событии ряд корреспонденций в русскую прессу. Факт вроде бы случайный, но интересно то, как ориентировал своих соотечественников великий писатель. Тургенев писал: «...в одном бесповоротном падении наполеоновской системы вижу спасение цивилизации, возможность свободного развития свободных учреждений в Европе...» (Соч., т. 10, с. 310). В этом конфликте Германия казалась ему представительницей цивилизации, *с цивилизацией же связывал он преодоление дикости, рабства, насилия, а также воскрешение всех духовных и художественных свершений прошлого.* Поэтому для него естественно, что пергамские раскопки, открывшие миру «мраморные горельефы лучшей эпохи аттического ваяния», произведены Германией, что, «конечно, принесет ей больше славы, чем завоевание Эльзаса и Лотарингии, и, пожалуй, окажется прочнее» (Соч., т. 10, с. 326), — пишет он в 1880 г., ибо все же не победа в войне, а духовность и культура остались для Тургенева главными в облике Германии. Впрочем, чем выше духовность, тем глубже может быть падение в низменность и пошлость. От общеевропейского духа Гёте к дикому национализму лавочников и военных. Об этом облике любимой страны он тоже написал.

Почему, однако, из всех европейских стран именно Германия оказалась в сфере внимания русских интеллектуалов, в том числе и Тургенева? Отвечая на этот закономерный вопрос, мы перехо-

дим от биографического к историко-культурологическому аспекту наших рассуждений.

Когда-то Немецкая слобода была изолированным островком в море русской жизни. Начиная с Петра I, немецкая культура, немецкая технология, немецкое военное искусство, немецкая наука, немецкий стиль правления, да и просто сами немцы, оказавшиеся на всех ступенях общественной пирамиды — от царской семьи и царского двора до пекарей, булочников, сапожников, управляющих имениями, — стали постоянным элементом русской жизни. К середине XIX века «немецкая тема» поляризовала позиции русских мыслителей. Так, друзья Тургенева Герцен и Бакунин видели в этом обстоятельстве бедствие для России, искажение ее внутренней сущности; тургеневский друг и соперник писатель Гончаров, напротив, полагал наличие немцев благом для воспитания русского характера, введения его в цивилизованное русло. Именно немцы, а не, скажем, французы стали проблемой русской культуры, хотя галломания российских дворян хорошо известна. Однако, по справедливому наблюдению Герцена, и галломанией русское образованное общество было обязано немцам, немецкой галломании, а именно Екатерине Второй: эта «немка... была офранцужена, выдавала себя за русскую и стремилась заменить немецкое иго — общеевропейским»[16]. Но вслушаемся в это словечко — «общеевропейским». Немцы искали именно *общеевропейского* смысла, будучи сами окраиной Европы и европейскими маргиналами, чтобы ухватить ведущую тенденцию западной цивилизации. Немецкая философия, писал Н. Берковский, «обдумывала, приводила в логический порядок немецкие дела в связи с делами всей Европы»[17].

Для России, много дальше Германии отстоявшей от Европы, оторванной от нее исторически (татарским нашествием) и конфессионально, уровнем цивилизации, но вместе с тем искавшей путей возвращения в европейскую семью народов — при этом в качестве самостоятельной культурной единицы, — немецкий опыт приобретал особый смысл и значение. Германия и в географическом, и в практическом, и в духовном отношении была тем соседом, который способствовал проникновению в Россию европейской системы ценностей. На этом пути возникали и германофилия и германофобия — в зависимости от принятия или неприятия европейских идеалов и образа жизни. Для Тургенева Россия законная часть Европы: «...мы, русские, принадлежим и по языку

[16] *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. XIV. М.: АН СССР, 1958. С. 156.
[17] *Берковский Н.Я.* Эстетические позиции немецкого романтизма // Литературная теория немецкого романтизма. Л.: ОГИЗ, 1934. С. 6.

и по породе к европейской семье, “genus Europaeum” — и, следовательно, по самым неизменным законам физиологии, должны идти по той же дороге» (Письма, т. 5, с. 126). А в другом письме еще резче: «Россия — не Венера Милосская в черном теле и в узах; это — такая же девица, как и старшие ее сестры — только что вот задница у ней пошире... и так же будет таскаться, как и те» (там же, с. 124). В России, отсталой не только культурно-образовательно, но и экономически (в отличие от экономически развитой Германии), потребность скорейшего усвоения европейских плодов стала в известном смысле проблемой ее дальнейшего существования. И в немецкой философии, ухватив ее общеевропейский смысл, русские интеллектуалы искали своего рода отмычку, открывающую для России дверь в Европу. Причем нужно учесть, что Германия при этом рассматривалась либо в идеальном или даже идеализированном виде — через гегелевско-шеллингианскую философию, поэзию Гёте и Шиллера, музыку Баха, Брамса, Бетховена, — как носитель духовности и прогресса либо как воплощение всевозможного зла для России — прежде всего имперскости, монархизма, бюрократизма и антирусских тенденций, стреноживающих исконный русский духовный склад. Забывалось, что и сама Германия еще далеко не цивилизовалась и тоже ищет свои — особые — пути в европейское сообщество (эти поиски «особого пути» привели к грандиозной катастрофе гитлеризма в XX веке).

Да к тому же Германия, как и любая страна, противоречива и ее влияние на Россию было тоже неоднозначным, как и восприятие немцев русскими людьми. Быть может, наиболее полно этот широкий спектр восприятия немцев и немецкой культуры выразил Тургенев, знавший изнутри и Россию, и Германию, любивший обе страны и позволявший себе по праву любви говорить и немцам и русским нелицеприятные вещи.

3. Немецкое влияние, или Схождение мирового духа на Россию

Понятно, что можно многое написать о месте и роли немцев и немецкой культуры в творчестве Тургенева: тут и реминисценции поэзии и прозы немецких писателей (от Гёте и Шиллера до Гофмана и Гейне), скрытые цитаты из их творчества и откровенное цитирование — по-немецки! — стихов немецких поэтов, рассуждения героев о немецкой философии и литературе, характеристика персонажей по их отношению к немецкому языку (люди,

взыскующие духовности, как правило, хорошо понимают немецкий, напротив, люди пустые языка не знают), не стоит забывать и германские места действий в его повестях и романах, влияние на его творчество философов от Шеллинга и Гегеля до Шопенгауэра, его связи с немецкими литераторами (Ф. Боденштедтом, Л. Пичем, М. Гартманом, Б. Ауэрбахом и др.); редактура немецких переводов своих текстов — это тоже особая тема, и наконец, самое важное — образы немцев в его творчестве.

Поднимать все эти темы здесь было бы нереально, тем более что существует немалая литература о немецких связях Тургенева, о германских реминисценциях в его творчестве, о влиянии того или иного философа или писателя на Тургенева, об изображении Германии в повестях Тургенева и т.п.[18] Мне хочется остановиться на двух взаимосвязанных проблемах, а именно: как воспринималось русским писателем влияние немецкой литературы на российскую ментальность и на российскую жизнь, как виделись сами немцы глазами русского писателя, а в результате понять, каким образом анализ России был связан с «немецкой темой».

Включенный в «Записки охотника» рассказ «Гамлет Щигровского уезда» объясняет российский гамлетизм как результат рефлексии, занесенной к нам немецкой философией, которая вроде бы вовсе и не применима в России. Российский Гамлет рефлектирует: «Посудите сами, какую, ну, какую, скажите на милость, какую пользу мог я извлечь из энциклопедии Гегеля? Что общего, скажите, между этой энциклопедией и русской жизнью? И как прикажете применить ее к нашему быту, да не ее одну, энциклопедию, а вообще немецкую философию... скажу более — науку?» Жизнь русского человека, построенная по немецким философским прописям, оказывается несостоятельной. Путешествующий по истории гегелевский мировой дух, кажется, не может найти себе обиталище на этом географическом пространстве. Л. Лотман видит в тургеневском герое «порождение русской провинции»[19].

[18] См. об этом, к примеру: *Жирмунский В.М.* Гёте в русской литературе. Л., 1981; *Данилевский Р.Ю.* Стихотворная цитата в повести «Яков Пасынков» // Тургенев и его современники. Л., 1977; *Данилевский Р.Ю.*, *Тиме Г.А.* Германия в повестях «Ася» и «Вешние воды» // И.С. Тургенев. Вопросы биографии и творчества. Л., 1982; *Пронин В.А.* Немецкие литературные реминисценции в произведениях Тургенева // И.С.Тургенев в современном мире. М., 1987; *Тиме Г.А.* «Записки охотника» И.С.Тургенева и «Шварцвальдские деревенские рассказы» Б. Ауэрбаха (Сравнительная типология жанра) // И.С. Тургенев. Вопросы биографии и творчества. Л., 1990; *Thiergen P.* Iwan Turgenevs Novelle «Faust» // Faust-Rezeption in Russland und Sowjetunion. Knittlingen, 1983.

[19] *Лотман Л.М.* Реализм русской литературы 60-х годов XIX века (Истоки и эстетическое своеобразие). Л.: Наука, 1974. С. 13.

Жену он нашел, однако, себе под стать, свое девичество проведшую «с бюстами Гёте и Шиллера, немецкими книгами, высохшими венками». Однако счастья ему она не принесла, несмотря на то что «это было существо... любящее и способное на всякие жертвы», но, признается герой, «до сих пор цела балка в грунтовом моем сарае, на которой я неоднократно собирался повеситься!» Почему же такое? Да потому что от Бетховена, Гёте и Шиллера она не могла оторваться и «ко всякому другому образу жизни, особенно к жизни хозяйки дома, она никак привыкнуть не могла». Жена только укрепляла его в ощущении ненужности окружающему миру, ибо сама была такая. Очень хорошо поясняет причину подобной тоски и совершенно экзистенциальные чувства заброшенности, одиночества такой же ненужный и лишний человек — Рудин: «Строить я никогда ничего не умел; да и мудрено, брат, строить, когда и почвы-то под ногами нету, когда самому приходится собственный фундамент создавать!».

«Собственный свой фундамент создавать» — задача неимоверно трудная, когда «и почвы-то под ногами нету». Дело здесь не просто в русской провинции, ее жильцы вполне уютно устроены в жизни, а в точечных вкраплениях людей высокой культуры в эту провинцию, в столкновении людей, воспитанных на Гегеле и Шеллинге, привыкших к рефлексии и философствованию, с обывателями, живущими только бытом, причем бытом нецивилизованным (так что даже немецкие мещане начинают в России казаться людьми высшего порядка), грубым, почти животным. В каком-то смысле все эти «точечные вкрапления» своего рода «духовные немцы», то есть русские, впитавшие высшие достижения немецкой духовности, а потому оказавшиеся как бы дважды чуждыми своему миру: и высотой стремлений, и тем, что стремления эти рождены в лоне инонациональной культуры. В повести «Дневник лишнего человека» дан вроде бы эпизодический образ немца-учителя, но дан он на первых страницах и служит камертоном, настраивая читателя на тональность жалоб «лишнего человека» Чулкатурина, становится даже своего рода символом судьбы героя: «...Особенно памятным остался мне один худосочный и слезливый немец Рикман, необыкновенно печальное и судьбою пришибленное существо, бесплодно сгоравшее томительной тоской по далекой родине. Бывало, возле печки, в страшной духоте тесной передней, насквозь пропитанной кислым запахом старого кваса, сидит небритый мой дядька Василий, по прозвищу Гусыня, в вековечном своем казакине из синей дерюги, — сидит и играет в свои козыри с кучером Потапом, только что обновившим белый, как кипень, овчинный тулуп и несокрушимые смазные сапоги, — а Рикман за перегородкой поет:

Herz, mein Herz, warum so traurig?
Was bekummert dich so sehr?
S'ist ja schon im fremden Lande.
Herz, mein Herz, was willst du mehr?

Как сообщается в примечании, четверостишие это навеяно стихотворением Гёте «Neue Liebe, neues Leben». Иными словами, основа образа немца Рикмана — высокодуховная, ведь рядом есть и простые обруселые немцы, отличающиеся от своих русских соседей только происхождением, к примеру, «остряк землемер — немецкого происхождения, с татарским лицом». Эти немцы чувствуют себя своими, живут жизнью российской провинции. Но герой, как и его учитель немец Рикман, ощущает себя чужим в этом обществе: отсюда его рефлексия, самокопание, бесконечная печаль и недовольство собой: «...между моими чувствами и мыслями — и выражением этих чувств и мыслей — находилось какое-то бессмысленное, непонятное и непреоборимое препятствие; и когда я решался насильно победить это препятствие, сломить эту преграду — мои движения, выражение моего лица, все мое существо принимало вид мучительного напряжения: я не только казался — я действительно становился неестественным и натянутым. Я сам это чувствовал и спешил опять уйти в себя. Тогда-то поднималась внутри меня страшная тревога. Я разбирал самого себя до последней ниточки, сравнивал себя с другими, припоминал малейшие взгляды, улыбки, слова людей, перед которыми хотел было развернуться, толковал все в дурную сторону, язвительно смеялся над своим притязанием "быть, как все", — и вдруг, среди смеха, печально опускался весь, впадал в нелепое уныние...»

Итак, чужой, посторонний, лишний, почти подпольный, короче — немец, немой, не знающий языка родной культуры, а потому страдающий. Вопрос только в одном: незнающий или не хотящий знать? или вносящий в эту культуру нечто новое? Конечно же, эти герои не были пропащими людьми, были носителями «беспокойного творческого духа и энергии, способной приводить в движение мысль и деятельность других»[20]. Это смутно чувствуют даже антагонисты тургеневского героя. Лежнев говорит на прощанье Рудину: «Ты назвал себя Вечным Жидом... А почему ты знаешь, может быть, тебе и следует так вечно странствовать, может быть, ты исполняешь этим высшее, для тебя самого неизвестное назначение...» Рудин, когда-то прошедший школу немецкой философии в Германии, — проповедник иной системы ценностей, погибает, как и

[20] *Лотман Л.М.* Реализм русской литературы 60-х годов XIX века. С. 13.

всякий трагический герой, но, как и следует, его гибель не остается бесплодной: эти «лишние люди», *эти Рудины стали тем самым фундаментом, на котором далее строилась русская культура*. Рудин еще не герой действия, он герой слова, но слово его меняет душу окружающих: «Какие сладкие мгновения переживала Наталья, когда, бывало, в саду, на скамейке, в легкой, сквозной тени ясеня, Рудин начнет читать ей гётевского "Фауста", Гофмана, или "Письма" Беттины, или Новалиса, беспрестанно останавливаясь и толкуя то, что ей казалось темным! Она по-немецки говорила плохо, как почти все наши барышни, но понимала хорошо, а Рудин был весь погружен в германскую поэзию, в германский романтический и философский мир и увлекал ее за собой в те заповедные страны. Неведомые, прекрасные, раскрывались они перед ее внимательным взором: со страниц книги, которую Рудин держал в руках, дивные образы, новые, светлые мысли так и лились звенящими струями ей в душу, и в сердце ее, потрясенном благородной радостью великих ощущений, тихо вспыхивала и разгоралась святая искра восторга...»

Подчеркнем, что это не слова персонажа, а слова самого автора: они заслуживают того, чтобы быть прочитанными медленно, вдумчиво, с остановкой почти на каждом слове. Перед нами картина духовного пробуждения и становления человеческой личности. Когда-то Ю. Айхенвальд высокомерно писал про Тургенева: «У него любовь литературна и, так сказать, с цитатами... В словесности почерпает она свой источник и вдохновение, и редко любовники обходятся без посредничества книги: письмо Татьяны к Онегину, Анчар, Фауст, Гейне, Герман и Доротея...»[21] Не буду напоминать известную сцену Паоло и Франчески из «Божественной комедии» Данте, но замечу, что чтение у Тургенева — не пустая цитата, а *духовная возгонка героев*, да к тому же деталь весьма характеристическая и реалистическая: чтение в те годы действительно лепило и создавало русский образованный слой. *С уровня, заданного героями Тургенева, начинается русский философский роман*. Невозможно представить себе нечитающими книжных героев Достоевского[22].

Давно стало общим местом в литературоведении, что чтение немецкой философии и философской поэзии (Гёте и Шиллера) пробудило русскую литературу, которая стала своеобразным со-

[21] *Айхенвальд Ю.* Силуэты русских писателей. М.: Республика, 1994. С. 259.

[22] По наблюдению Михаила Бахтина, «"литературный человек" и связанное с ним испытание литературного слова есть почти во всяком большом романе — таковы в большей или меньшей степени все герои Бальзака, Достоевского, Тургенева и др.» (*Бахтин М.* Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Худож. лит-ра, 1975. С. 224).

перником германской мысли. Особенно рельефно видно это в романах Тургенева. Его герои оказываются носителями «фаустовского начала». Как справедливо указывает Л. Лотман, «попытки героя романа “Рудин”, “лишнего человека”, осуществить целый ряд утопических проектов — просвещать юношество, прививать гуманность, превращать мелкие реки в судоходные — напоминают деятельность Фауста во второй части драмы Гёте, где практическая работа на благо человечества трактуется как венец бесконечных устремлений саморазвивающегося творческого духа»[23].

Образ Фауста для Тургенева — средоточие и квинтэссенция немецкого духа; размышлению над этим образом посвятил он немало страниц, более того, во многих его центральных и эпизодических героях сквозят черты Фауста — Базаров, дед Веры Николаевны из тургеневского «Фауста» Ладанов, отец Аратова, героя последнего произведения писателя «Клара Милич (После смерти)» и др. Однако зачем этот парафраз? Попытка найти в России подобные типы? Или соперничество с немецким гением?

Всю жизнь Тургенев преклонялся перед Гёте, но в данном случае речь идет о соперничестве не поэтическом, а, так сказать, историко-культурном. Повесть Тургенева, названная по имени великого произведения великого немца «Фауст» (1856), позволяет достаточно ясно представить не только тип, но и причину сопоставления немецкой и русской культуры в творчестве Тургенева.

Основное действие повести происходит в срединной, далекой от столиц российской провинции, в одном из «дворянских гнезд», где герой еще молодым человеком влюбляется в прелестную девушку, хочет на ней жениться, отказавшись от своей поездки в Берлин для продолжения образования. Но мать Веры Николаевны требует его отъезда в Германию, чтобы он там возмужал, понял себя. «Приехав в Берлин, я очень скоро забыл Веру Николаевну...» — исповедуется герой приятелю. И вот, по-прежнему одинокий, он возвращается в свою деревню, замечает, что уже стареет, ему под сорок — по тем временам почтенный возраст. В своем имении находит он немецкое издание «Фауста» и вспоминает Берлин, студенческое время, актера, игравшего Мефистофеля, и — молодеет, как Фауст. «Моя молодость пришла и стала передо мною... огнем, отравой побежала она по жилам, сердце расширилось и не хотело сжаться, что-то рвануло по его струнам, и закипели желания...» И вот в этом состоянии омоложенного Фауста он встречает когда-то любимую девушку, ей уже двадцать восемь лет, она замужем, у нее дети, но волнение снова просыпается

[23] *Лотман Л.М.* Реализм русской литературы 60-х годов XIX века. С. 17.

в крови героя. Он начинает к ним ездить, уговаривает послушать «Фауста», спрашивает ее:

« — Ведь вы по-немецки не забыли?

— Нет, не забыла.

— Она говорит, как немка», — поясняет ее простодушный и недалекий муж. Русская женщина в некоем идеальном смысле отождествляется с немкой. Зачем — станет понятно дальше. И вот эта внучка русского «чернокнижника» Ладанова под чтение гениальной трагедии (где сосуществуют и всевозможная каббалистика, чертовщина, магия, превращения и бессмертная любовь Гретхен и Фауста) влюбляется в нашего героя, причем, надо понимать, вся чертовщина ее уму, привыкшему к мистическим рассуждениям деда и матери, кажется вполне реальной. Но любовь чревата нарушением нравственного долга, к ней является умершая мать, грозит, и героиня — в отличие от немецкой Гретхен, — не смея преступить свой долг и честь, заболевает и умирает.

Все это воспринималось бы как российская вариация на тему Гёте, если бы в повести не присутствовал еще один персонаж: «какой-то старый немец, в коротеньком коричневом фраке, чистый, выбритый, потертый, с самым смирным и честным лицом, с беззубой улыбкой, с запахом цикорного кофе... все старые немцы так пахнут. Меня с ним познакомили: это был некто Шиммель, учитель немецкого языка». Прибыл он на чтение трагедии по приглашению Веры Николаевны, которая к нему благоволила. Немец тоже слушает чтение трагедии, время от времени выражая восхищение («в продолжение чтения он один нарушал тишину... “Удивительно! возвышенно! — твердил он, изредка прибавляя: — А вот это глубоко”»). Шиммель знает, что трагедией Гёте надо восхищаться, но она не затрагивает его душу, поэтому он может нарушить тишину и глубину восприятия. Как мы знаем, молчавшая во время чтения Вера Николаевна заплатила жизнью за свое знакомство с «Фаустом», он коснулся самых глубинных ее структур.

Немец, неглупый, отягощенный философской культурой, в изображении Тургенева оказывается способен только на глубокомысленные банальности. Вот еще один весьма важный эпизод:

«Я вышел на террасу вместе с Шиммелем. Старик поднял глаза к небу.

— Сколько звезд! — медленно проговорил он, понюхав табаку, — и это все миры, — прибавил он и понюхал в другой раз».

Шиммель произносит слова, не раз звучавшие в немецкой философии (у Канта — «звездное небо надо мною»), но нюханье табака превращает их в пошлость и плоскость. И не потому, что звезды не имеют философского смысла, — имеют, только к ним

надо относиться сущностно. Немец как бы изжил эту способность. Но ее получил русский, прошедший немецкую школу.

«Я не почел за нужное отвечать ему и только молча посмотрел наверх. Тайное недоумение тяготило мою душу... Звезды, мне казалось, серьезно глядели на нас». Иными словами, русский чувствует мистическую связь со звездным миром, а немец только говорит об этом. Но отсюда следует и другое, более важное.

Немец — старик, он все только вспоминает, у него все в прошлом. Русские молоды. В них просыпается духовность, которую как эстафету передают отжившие свой век немцы, делая русских историческим народом, пробуждая в них самосознание.

Вера Николаевна читает и перечитывает «Фауста», за этим занятием застает ее герой. И вдруг она произносит:

«— Что вы со мной сделали! — проговорила она медленным голосом...

— Вы хотите сказать, — начал я, — зачем я убедил вас читать такие книги?..

— Я вас люблю, — сказала она, — вот что вы со мной сделали».

Книга немецкого поэта превратила обычную степную помещицу, обреченную на заурядную жизнь матери семейства, в самосознающее и страдающее существо, в личность, способную на самостоятельные движения души. Именно утверждение индивидуализма, писал Тургенев в своей ранней статье о трагедии великого немца, выразил Гёте в своем произведении: «“Фауст” <...> является нам самым полным выражением эпохи, которая в Европе не повторится, — той эпохи, когда <...> всякий гражданин превратился в человека, когда началась <...> борьба между старым и новым временем и люди, кроме человеческого разума и природы, не признавали ничего непоколебимого». Гёте выступил в своей трагедии «за права отдельного, страстного, ограниченного человека» (Соч., т. 1, с. 215, 216). *Как некогда греко-римская цивилизация передала германским варварам духовное начало, считал писатель, так сейчас через немцев этот дух переходит в Россию.*

Но Вера Николаевна не просто подражает, она перевоплощается в Гретхен, перед смертью бормочет, указывая на героя:

«Чего хочет он на освященном месте,

Этот... вот этот...»

Имя героини здесь очень выразительно — Вера. Она *верит* матери, верит деду, верит герою, верит «Фаусту» Гёте. А вера, как говорят, горами движет. К тому же Тургеневу было весьма свойственно мистическое мироощущение, которое современники считали случайным, данью дешевой российской романтике, упрекали за нее писателя, но это свойство очень ценили символисты

конца века (И. Анненский и др.). Поэтому сам факт переселения души одной женщины в другую для него есть реальность. Но в этот мистический факт он вносит весьма существенное историософское содержание: теперь мировой дух из гегелевской Германии перекочевал в Россию, пусть русские еще слабы, молоды и неумелы, но за ними есть надежда будущего. В «Дворянском гнезде» Лаврецкий говорит о немце Лемме (после музыкальной неудачи того): «Очень он мне был жалок сегодня... со своим неудавшимся романсом. Быть молодым и не уметь — это сносно; но состариться и не быть в силах — это тяжело. И ведь обидно то, что не чувствуешь, когда уходят силы. Старику трудно переносить такие удары!..» В словах Лаврецкого есть чувство превосходства, но этого чувства нет у писателя. Вера в будущее России не означала для него презрения к Западу.

4. Чем «мы обязаны немцам»?..

На первый взгляд, историософская подоплека (о движении мирового духа), взятая у Гегеля, интерпретирована Тургеневым тем не менее вполне в славянофильском духе. Но если для славянофилов на Запад легла «тьма густая» (А. Хомяков), а германская философия была объявлена ими главным врагом русского любомудрия, то Тургенев показывает иное. *Для него не только русские «дети», но и «отцы» суть подростки по отношению к Европе, прежде всего к Германии,* с которой они, как со страшим братом, сводят счеты, стараются перещеголять, отрекаются от родства, но, по сути, остаются пока еще в кругу высказанных страшим братом идей. Славянофильская концепция «почвы» и «корней», которые взрастят дерево с райскими плодами, — и все это безо всякого культивирования и прививок, — была издавна органически чужда Тургеневу. В письме С. Аксакову (25 мая 1856 г.) он иронизировал над подобными мыслями его старшего сына Константина — знаменитого славянофила: «...а с Константином Сергеичем — я боюсь — мы никогда не сойдемся. Он в “мире” видит какое-то всеобщее лекарство, панацею, альфу и омегу русской жизни — а я, признавая его особенность и свойственность — если так можно выразиться — России, все-таки вижу в нем одну лишь первоначальную, основную почву, — но не более, как почву, форму, *на* которой строится, — а не *в* которую выливается государство. Дерево без корней быть не может, но К<онстантин> С<ергеевич>, мне кажется, желал бы видеть корни на ветках. Право личности

им, что ни говори, уничтожается — а я за это право сражался до сих пор и буду сражаться до конца». Именно это выступление «за права отдельного... человека» нашел когда-то Тургенев у Гёте, у Шиллера, быть может, сильнее прочих проповедовавшего в своем творчестве кантовскую идею о человеке как самоцели.

Для Герцена, для славянофилов, для Бакунина все немецкое — смертельный яд, убивающий русский дух. «...Мы обязаны немцам, — писал Бакунин, — нашим политическим, административным, полицейским, военным и бюрократическим воспитанием, законченностью здания нашей империи, даже нашей августейшей династией»[24]. И резюмировал: «Это было, по-моему, величайшим несчастьем для России»[25]. Напротив, основной пафос Тургенева в том, что все лучшее из немецкой духовной культуры (а было и скверное: об этом он тоже писал) способствовало одухотворению русской души, русской ментальности. Поэтому у Тургенева немцы наблюдают и сочувствуют, сопереживают пробуждению гуманных чувств в русских героях — прежде всего любви, то есть чувству, преодолевающему безличностную, стадную стихию пола, вычленяющего данного, конкретного человека из множества, *этого*, говоря языком Гегеля. Такова и фрау Луизе, устраивающая свидание Аси с господином Н.Н. («Ася»), это и уже поминавшийся Шиммель, которого Вера постоянно приглашает на совместные прогулки, где старик немец поет арию из «Волшебной флейты» и романсы о любви, в какой-то момент спасая влюбленных от гибели во время катания по озеру. И наконец, это старый музыкант Лемм (из «Дворянского гнезда»), «поклонник Баха и Генделя, знаток своего дела, одаренный живым воображением и той смелостью мысли, которая доступна одному германскому племени», который мог бы стать, замечает писатель, «в ряду великих композиторов своей родины», но судьба забросила его в Россию, где он быстро увял, не в состоянии найти достойной духовной среды для своего таланта и где доживал свою несостоявшуюся жизнь, «окончательно потеряв всякую надежду покинуть ненавистную ему Россию».

Русским критикам образ Лемма представлялся необходимым, чтобы показать дилетантизм светского человека Владимира Паншина, творчество которого немец называет вторым нумером, легким товаром. «В этих правдивых словах добросовестного труженика обрисован весь Паншин...»[26] — замечает Писарев. Примерно то же самое, но более развернуто говорит Ап. Григорьев: «Зачем... этюд в виде фигуры старика музыканта Лемма? Ведь он явно нужен

[24] *Бакунин М.А.* Философия. Социология. Политика. М.: Правда, 1989. С. 264.
[25] Там же. С. 266.
[26] *Писарев Д.И.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 21.

только в одну минуту психологической драмы, минуту, когда необходимы душе человеческой бетховенские звуки, да и тут он явным образом стоит как тень Бетховена... Разве только еще для того, чтобы простое и истинно глубокое чувство изящного, врожденное натуре Лаврецкого, оттенить от ложной артистичности Паншина?»[27]

Однако во всех этих соображениях не учитывается глубинный культурологический смысл образов, который всегда имеет в виду великий писатель (к каковым мы относим Тургенева), тем более если учесть, что тема взаимоотношений России и Германии являлась центральной в спорах и исканиях русской мысли и русской литературы (переживавшей влияние от Гёте, Шиллера, Гегеля, Шеллинга до Маркса, Маха, Ницше). Начнем с того, что чуждый писателю светский человек Паншин находится *вне* влияния немецкой культуры: «...Владимир Николаевич говорил по-французски прекрасно, по-английски хорошо, по-немецки дурно. Так оно и следует: порядочным людям стыдно говорить хорошо по-немецки...». Ирония Тургенева очевидна и понятна: так называемым порядочным людям, людям из высшего света, противопоказаны глубина и серьезность, которые, как считалось, вносятся в русскую жизнь через немецкий язык. Напротив, Лиза Калитина, вторая после Татьяны Лариной, по высказыванию Достоевского, идеальная русская женщина, существо проникновенной, высокой нравственности и духовности, — любимая и лучшая ученица Лемма. В себе она соединяет два влияния: истово верующей нянюшки Агафьи и серьезно и глубоко относящегося к миру немца Лемма. Это то сочетание, которое, по очевидному замыслу писателя, и строит душу русского человека, гуманизирует ее. Более того, когда в этой не любимой им стране появляется истинно человеческое чувство любви — Лаврецкого и Лизы, в старике Лемме пробуждаются титанические художественные силы: он создает музыкальный шедевр, как бы передавая свою духовную силу и страсть двум любящим русским людям.

Идя после счастливого свидания с Лизой, Лаврецкий вдруг слышит из домика Лемма «какие-то дивные, торжествующие звуки». Он вбегает к нему, «тот повелительно указал ему на стул... сам сел за фортепьяно, гордо и строго взглянул кругом и заиграл. Давно Лаврецкий не слышал ничего подобного: сладкая, страстная мелодия с первого звука охватывала сердце; она вся сияла, вся томилась вдохновением, счастьем, красотою, она росла и таяла; она касалась всего, что есть на земле дорогого, тайного, святого; она

[27] *Григорьев А.А.* И.С. Тургенев и его деятельность. По поводу романа «Дворянское гнездо» // *Григорьев А.А.* Искусство и нравственность. М.: Искусство, 1986. С. 146.

дышала бессмертной грустью и уходила умирать в небеса. Лаврецкий выпрямился и стоял, похолоделый и бледный от восторга... Старик бросил на него орлиный взор, постучал рукой по груди и, проговорив, не спеша, на родном своем языке: “Это я сделал, ибо я великий музыкант”, — снова сыграл свою чудную композицию».

Соединение музыки как высшего рода искусства с немецкой культурой, с немецким духом — характерно. «Немцы прежде всего музыканты...»[28] — замечал Томас Манн в статье «Германия и немцы», добавляя, что именно немцы дали Западу самую глубокую музыку. Не случайно через все произведения Тургенева помимо немецких персонажей проходят имена немецких композиторов — Баха, Генделя, Вебера, Бетховена, Шуберта, И. Штрауса, Моцарта и других, это тот звуковой фон, внутри которого живут герои писателя. Музыка сообщает о пробуждении высшего в человеке, но высшего, обреченного на трагедию, ибо человеку на такой высоте не дано удержаться самостоятельно. Русский человек уже слышит музыку сфер, однако он ее еще не в состоянии выразить сам, — и тут появляется немец. Как и в области мысли: духовные вопросы уже возникли у русских людей, но ответы на них они поначалу искали в Германии. Немецкая философия объясняла русским их проблемы, учила их даже идее самобытности[29]. Не случайно генезис славянофилов многие ученые ведут от немецких романтиков, ибо немецкий романтизм, по словам Т. Манна, — «это тоска по былому и в то же время реалистическое признание права на своеобразие за всем, что когда-либо действительно существовало со своим местным колоритом и своей атмосферой»[30]. Так что романтик Лемм — это не эпизодический персонаж, нужный на минуту. Он выразитель того, что не в состоянии выразить сам русский герой: поэтому они понимают друг друга после сыгранной стариком музыки. Лаврецкий чувствует, что он угадан и его чувства переданы точно.

«— Вы все знаете? — произнес со смущением Лаврецкий. — Вы меня слышали, — возразил Лемм, — разве вы не поняли, что я все знаю?»

Он камертон всего движения романного действия, его музыкально-эмоционального настроения. Когда силы судьбы, рока

[28] *Манн Т.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. М.: Госиздат, 1961. С. 309.

[29] Здесь стоит отметить, что первая славянская мифология была написана русским дворянином Андреем Кайсаровым на немецком языке после двухлетнего обучения в Гёттингене (вспомним пушкинскую характеристику романтика Ленского: «С душою прямо геттингенской...») и издана поначалу в Германии («Versuch einer slavischen Mythologie». Göttingen, 1804). И лишь спустя три года, переведенная на русский язык немцем Андреем Аллером, была опубликована в России под слегка измененным заглавием («Мифология славянская и российская». М., 1807).

[30] *Манн Т.* Указ. соч. Т. 10. С. 322.

разрушают возможность соединения и счастья Лизы и Лаврецкого, гений музыки покидает старика, но не только его, музыка уходит из жизни героев романа, уходит от них и Лемм:

«— Ну, что скажете? — проговорил наконец Лаврецкий.

— Что я скажу? — угрюмо возразил Лемм. — Ничего я не скажу. Все умерло, и мы умерли (Alles ist todt, und wir sind todt). Ведь вам направо идти?

— Направо.

— А мне налево. Прощайте».

Остаются пошлые песенки светского человека Паншина.

5. По контрасту, или Немец как положительный герой

Но образ немца у Тургенева не только сопровождает как камертон положительных русских героев с пробудившимся самосознанием, немец позволяет прояснить и отрицательные типы отечественной действительности. Впрочем, эту роль немецкие персонажи играли и у других русских писателей, предшественников и современников Тургенева: от Пушкина и Гоголя до К. Леонтьева, Гончарова и Лескова.

Правда, у Пушкина немец скорее эпизодический гость («хлебник, немец аккуратный» в «Евгении Онегине», добропорядочный генерал в «Капитанской дочке»), за исключением разве что Германна из «Пиковой дамы», носителя демонического начала, первого русского наполеоноподобного героя, человека цели, противостоящего российской расхлябанности. В этом немце была угадка будущих трагических русских героев типа Раскольникова, пытающихся диктовать законы окружающему миру, но на деле лишь губящих себя. Во всяком случае Германн — первый в русской литературе человек воли, одержимый страстью. У Гоголя немцы даны весьма иронически, но в контрасте с ними русские персонажи изображены не иронически, а сатирически. Ремесленники Гофман и Шиллер из «Невского проспекта», которые выпороли поручика Пирогова, обладают представлением о чести («...я немец, а не рогатая говядина!» — восклицает жестяных дел мастер Шиллер). А поручика Пирогова беспокоит только честь мундира, *личного чувства чести у него нет*. И когда он понимает, что оскорбление, нанесенное ему, останется никому не известным, он успокаивается. У К. Леонтьева в повести «Немцы» (1853), поначалу запрещенной цензурой за то, что в ней отдавалось предпочтение немцам перед русскими (опубликована под названием «Благодарность» в 1854 г.), позиция очевидна. Не менее откро-

венна симпатия к немцам в повести Лескова «Островитяне», где их слаженный мирок разрушает русский — не умеющий и не желающий трудиться — художник Истомин, и даже привычная насмешка над немцем Шульцем, пытающимся стать «настоящим русаком», не мешает авторский симпатии к его трудолюбию и доброте. Разумеется, в этот контекст встраивается и гончаровский Штольц.

В ранней (1846) повести «Бретер» Тургенев вывел образ Лучкова, резко сниженного Печорина, без байронического глубокомыслия, с истинно русским хамством и пренебрежением к другим людям, вызванным чувством собственной неполноценности. От Лучкова прямой путь к толстовскому Долохову, потенциальному злодею, к чеховскому Соленому и т.п. Но интересно, что противостоит Лучкову немец, русский немец Кистер, добрейшее и благороднейшее существо. Как впоследствии в «Обломове» благородный Штольц есть антитеза российским рвачам и злодеям — Тарантьеву и Мухоярову. Русская литература без конца искала положительных, идеальных героев. Тургенев первый заметил, что идеальный герой должен быть немного смешон и нелеп, как Дон Кихот. Его советом воспользовался Достоевский, создав грандиозный образ князя Мышкина. Самому Тургеневу положительные образы не удавались, как считала критика. За исключением натужно героизированного Инсарова, ни один из его героев не мог претендовать на роль «положительно прекрасного человека». Разве что герой ранней его повести Федор Федорович Кистер, который просто не был поставлен в масштабные обстоятельства, не спасал мир, не спасал красоту или православие, но был законченным типом «идеалиста», как справедливо именует его Алексей Попов в своей диссертации «Немцы в творчестве И.С. Тургенева. Этнические стереотипы и их деятельно-эстетическая функция». Это принципиально новое измерение в трактовке образа «положительного немца».

В русский кирасирский полк, квартировавший в одной из русских провинций, прибывает «молодой корнет Федор Федорович Кистер, русский дворянин немецкого происхождения, очень белокурый и очень скромный, образованный и начитанный». В отличие от своих сослуживцев, жилище себе он устроил чистое и опрятное: «Перед окнами стоял опрятный стол, покрытый разными вещицами; в углу находилась полочка для книг с бюстами Шиллера и Гёте; на стенах висели ландкарты, четыре греведоновские головки и охотничье ружье; возле стола стройно возвышался ряд трубок с исправными мундштуками; в сенях на полу лежал коврик; все двери запирались на замок; окна завешивались гардинами». Это раздражало многих, особенно душевно неопрятного Лучкова, прикрывавшего свою пустоту байронической миной презирающего быт человека — самая удобная маска для не умеющего опрятно жить и постоянно трудиться русского человека. Оскорбительным поведением он вынудил Кистера на дуэль, где легко ранил немца, но после вроде бы они подружились, и новый приятель Лучкова, как оно и свойственно человеку с благородной душой, наделял собственным благородством и возвышенным строем мыслей туповатого и злобного бретера. Более того, заметив, как ему показалось, симпатию очаровательной дворянской барышни Маши к Лучкову (хотя и сам был к ней неравнодушен), он способствует сближению двух любящих, как ему воображается, сердец, жертвуя своим чувством. Это уже потом русский герой научается уступать сопернику во имя своей избранницы (князь Мышкин Рогожину), но первый пример дан немцами. Характерен разговор на эту тему в романе «Накануне» двух русских интеллигентов — Шубина и Берсенева. Берсенев говорит о нравственной красоте «любви-жертвы», на что Шубин хмуро отвечает: «Это хорошо для немцев; а я хочу любить для себя; я хочу быть номером первым». Любить для себя — чувство еще варварское, когда женщина есть добыча победителя, а не независимый субъект чувств.

Лучков ведет себя на свидании как и положено хаму и грубому бездуховному фанфарону и ничтожеству, девушка разгадывает его пустоту и, будучи умственно и душевно выше рядового русского мужчины, начинает искать близкого себе по духовному уровню. Но такой тут только один — Кистер. И вот уже готовится свадьба, русско-немецкий идеалист и Дон Кихот чувствует свою жизнь озаренной высшим светом разделенной любви, но врывается зло, сладострастно уничтожающее все, что находится выше животных чувств и ощущений. Лучков снова вынуждает Кистера на дуэль и, разумеется, убивает, потому что безмозглая слепая стихия сильнее человеческой души и разума. Дух обречен в этом мире. «Герои, чья жизнь не имеет смысла, — справедливо писал Ю. Лотман, — в произведениях Тургенева не умирают. Лишь только жизнь Кистера, благодаря его любви к Маше, обретает смысл, как он уже у Тургенева обречен пасть жертвой бессмысленного Лучкова»[31]. Но дело в том, что все творчество Тургенева — это желание увидеть, как вносятся духовность и разум в косную российскую действительность. Первым среди тургеневских героев подобную попытку предпринимает немец Кистер.

[31] *Лотман Ю.М.* Избранные статьи: В 3 т. Т. 3. Таллинн: Александра, 1993. С. 105.

6. Не только за, но и против

В своих мемуарах «За полвека» писатель Петр Боборыкин, общавшийся с Тургеневым на протяжении восемнадцати лет, мимоходом замечает, что у скитальца Тургенева «в Бадене и произошел... выбор оседлости... Не случись войны Германии с Францией, Тургенев не переехал бы на конец своей жизни в Париж. Его *перевезла* Виардо, возмутившаяся тем, как немцы обошлись с ее вторым отечеством — Францией»[32]. А не переехал бы, тем более не вернулся бы в Россию, потому что «Тургенева *всегда* держал в своих тисках культурный Запад, особенно Германия»[33].

В специально посвященных российскому гению воспоминаниях «Тургенев дома и за границей» Боборыкин, подчеркивая его «несомненную своеобразность как русского писателя и человека» («Немца или человека, удержавшего в себе какие-нибудь, хотя бы внешние, влияния немецкого быта, манер, тона, я в нем решительно ни в чем не замечал...»)[34], фиксирует тургеневскую «платоническую любовь к немецкой умственной культуре... Он был необыкновенно хорошо знаком со всем, что составляет духовное достояние Германии, прекрасно говорил по-немецки, и из всех мне известных писателей он только овладел всесторонне знакомством с немецкой образованностью... В Тургеневе искреннее признание всех достоинств немецкой нации делало его не только беспристрастным, но и безусловным сторонником немцев во всем, чем они выше нас. Каких-нибудь выходок в русском вкусе насчет “немчуры”, вероятно, никто от него не слыхал»[35].

Но именно потому, что Германия была для писателя «второй родиной», он не стеснялся высказывать ей помимо любви и признательности жестокие истины, рисовал шаржированные портреты немцев, не в меньшей степени, чем русских, ибо Тургенев, как и вся русская классическая литература, следовал формуле, которую с твердостью и непреклонностью выразил в одном из своих ранних рассказов («Севастополь в мае») Лев Толстой: «Герой... которого я люблю всеми силами души, которого старался воспроизвести во всей красоте его, и который всегда был, есть и будет прекрасен — правда».

Конечно же, было немало и отрицательных персонажей-немцев у русских писателей, к которым относились то иронически, как к чужакам, не понимающим российской жизни, то резко негативно, но это скорее в публицистике славянофильского толка.

[32] *Боборыкин П.Д.* Воспоминания: В 2 т. Т. 2. М.: Худож. лит-ра, 1965. С. 8.
[33] Там же. С. 15.
[34] Там же. С. 393.
[35] Там же. С. 394.

Однако каждый писатель имел свои резоны, рисуя те или иные раздражавшие или смешившие его немецкие черты. Что же неприемлемо было в немцах для Тургенева? В чем видел писатель «немецкие» недостатки, а то и мерзости? Как правило, все они являются оборотной стороной достоинств.

1. Любовь к уюту и организованности жизни переходит в раздражающее писателя филистерство, мещанство, желание любой ценой обустроить свою жизнь. В «Накануне» это «Зоя Никитишна Мюллер... миленькая, немного косенькая русская немочка с раздвоенным на конце носиком и красными крошечными губками, белокурая, пухленькая». Ирония автора очевидна, и весь этот образ строится как параллель и антитеза Елене Стаховой, вырвавшейся из косности застойной русской жизни, несущей в себе высокое духовное горение и жертвенность. В «Дворянском гнезде» мать Варвары Павловны, неверной жены Лаврецкого, — Каллиопа Карловна, которая «сама считала себя за чувствительную женщину... и носила узкие бархатные платья, ток и тусклые дутые браслеты», а когда ее дочь оторвала богатого жениха, «подумала: “Meine Tochter macht eine schone Partie”, — и купила себе новый ток». Таков же лавочник Клюбер из «Вешних вод». Впрочем, ненависть к филистерству свойственна была и великой немецкой литературе: не говоря уж о Гейне и Гофмане, вспомним саркастический образ филистера от науки Вагнера в «Фаусте» Гёте.

2. Как противопоставление высокому духовному горению немецких гениев, высочайшим взлетам мысли и поэзии немецкая культура породила не только благополучных и пошлых мещан, но и самодовольно-грубую, чванливую и заносчивую солдафонскую массу, в пьяном кураже способную пока еще не на преступление, но на оскорбление и попытки насилия. Таковы сцены с пьяными немцами в «Накануне» и в «Вешних водах». В «Накануне» русские герои после разговоров о Шеллинге наталкиваются на толпу подгулявших офицеров, требующих один «поцалуйшик» от Зои или Елены. Тургенев отчетливо прописывает этот культурный перепад внутри одной нации: от разговоров о немецкой философии, о том, что немцы учат жертвенной любви, до хамского приставания к женщинам, что со стороны немцев выглядит особенно омерзительно. Но если в «Накануне» Инсарову достаточно бросить пьяного немца в воду, чтоб остудить его пыл и привести в норму житейского поведения, то в «Вешних водах» герою приходится уже стреляться с немецким офицером, чтобы напомнить ему о поведении, достойном цивилизованного человека. И во втором случае этим учителем цивилизации выступает русский. Для Тургенева безусловно ясна разница, которая везде разделяет людей цивилизации и остаю-

щихся на ее обочине, только внешне подражающих ее нормам, ибо, считал Тургенев, вхождение в цивилизацию предполагает этап образовательно-литературный[36], не только для страны, но и для отдельного человека, поскольку завоевания цивилизации даются личным, индивидуальным усилием, а не принадлежностью к определенной компании, кружку, тем более — определенной нации.

3. Пожалуй, более всего в русской литературе досталось «русским немцам», то есть представителям высших ветвей российской бюрократической власти. Есть такие персонажи и у Тургенева. Наиболее рельефно выписанный — Родион Карлович фон Фонк из пьесы «Холостяк» (1849). Он сух и правилен, но желает помочь своему молодому подчиненному Вилицкому успокоить совесть, когда тот убегает от невесты, а затем показно казнится, как всякий малодушный человек. И начальник-немец утешает его: «...искреннее участие, которое я в вас принимаю... Вы совсем не так виноваты, как вы думаете... Вы возбудили в ней надежды — несбыточные; вы ее обманули, положим, но вы сами обманулись... Ведь вы, повторяю, не притворялись влюбленным, не обманывали ее с намерением?» Вилицкий с жаром кричит, что, конечно же, он никогда не имел намерения обмануть бедную девушку. Так что немец-бюрократ в конечном счете не ломает русскую жизнь, а, напротив, делает то, что угодно его подопечному, — причем находя нравственные оправдания его поступку. Хотя опекун девушки и кричит про бывшего жениха: «Вишь, у него немец приятель, так вот он и зазнался!» — но и он винит не немца, а раболепную натуру своего русского друга. Несмотря на отчасти водевильный характер пьесы, мысль Тургенева глубока и серьезна: нельзя в искривлениях своей жизни, в своих плохих и скверных поступках винить другую нацию. В холуйстве перед «русскими немцами» виноваты сами русские люди, к тому же каждый выбирает себе «своего немца». Тургеневу были нужны Гегель и Гёте, российскому самодержавию — немец-бюрократ и т.п.

7. Немецкое русофильство, или Предчувствие нацизма

Однако самое глубокое и серьезное художественное открытие-предупреждение, стоящее пророчеств Достоевского по поводу грядущей «бесовщины», — это у Тургенева образ Ивана Демьяновича Ратча. В не понятой и не оцененной при его жизни повести «Несчастная»[37](1869) писатель изобразил немца — русского националиста, ставшего более ярым националистом, чем любые славянофилы русского происхождения, и показал, как этот национализм замешивается на материально выгодном антисемитизме. Можно сказать, здесь угадан прообраз российско-немецкого нациста за полстолетия до того, как этот тип человека стал массовым явлением и угрозой историческому бытию человечества.

Чтобы прояснить ситуацию этого открытия, стоит немного отступить в прошлое, к полемике славянофилов и западников 40-х годов. Как ни парадоксально, не западники, а именно славянофилы усвоили немецкие схемы и стиль мышления. Как замечал П. Вяземский о слоге Хомякова: «Прочел я статью Хомякова... В литературном отношении она очень тяжела, и более писана по-немецки, нежели по-русски. Странные люди — вопиют против чужеземного, а сами рабски подражают немецкой фразеологии и туманности»[38]. Но дело не только в слоге, сами славянофильские построения, стиль поведения, достаточно негибкий и доктринерский (несмотря на подчеркнутую российскую знаковость одежды и внешнего облика), воспринимался как буквальный и топорный перевод немецких схем. В. Одоевский писал: «...эти господа славяне — все те же немцы, только в зипунах...»[39] Это отсутствие самобытности объяснялось прежде всего тем, что она возникла по указке и подсказке Запада, который в своей самокритике пытался найти оздоровляющие начала у еще недостаточно цивилизованных народов, в том числе и в России. Ославянофилившийся в Европе друг и постоянный оппонент Тургенева Герцен писал: «...сам Запад повернул угасающий фонарь свой на наш народный быт и бросил луч на клад, лежавший под ногами нашими»[40]. Итак, «сам Запад» указал, чем мы должны заниматься, «сам Запад» заинтересовался нашей самобытностью и рекомендовал ее как следует поискать, «сам Запад» нуждается в освежающей струе национального пара, поднимающейся с нашей почвы. «Сам Запад» сказал, что у нас есть какой-то клад.

Это раболепное ослепление собственной значительностью поддерживалось и выходцами из Германии, которые были, быть может, наиболее активные русификаторы (начиная с Николая I, желавшего стать вполне русским, и кончая разнообразными чи-

[36] В статье о «Фаусте» Тургенев пишет: «У каждого народа есть своя чисто литературная эпоха, которая мало-помалу приуготовляет другие, более обширные развития человеческого духа...» (Соч., т. 1. С. 200).

[37] «Его “Несчастная” — гадость чертовская», — писал в том же году Б.М. Маркевичу А.К. Толстой. См.: А.К. Толстой о литературе и искусстве. М.: Современник, 1986. С. 156.

[38] Исторический вестник. 1880. Т. I, вып. 2. С. 248.

[39] Цит по: *Колюпанов Н.И.* Биография А.И.Кошелева. Т. I, кн. II. М., 1889. С. 97.

[40] *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. XIV. С. 183.

новниками и славянофилами — учеными немецкого происхождения — Даль, Гильфердинг, О. Миллер и т.д.). Да и проживший почти всю жизнь в Мюнхене, дважды женатый на немках, защитник славянства и ненавистник немцев великий поэт Тютчев именно в Германии получил свою установку на самобытность, не говоря уж о том, что она была ему политически выгодна для службы и *дальнейшего проживания в Европе*[41].

Но позиция «любви к отечеству» всегда выглядит для массового сознания привлекательнее критики. Не случайно на западников, по свидетельству критика-демократа, «смотрели чуть ли не как на злодеев, губителей России; в них видели ненавистников своего родного — слышите! ненавистники — они, которые любили свою страну до фанатизма, до самозабвения»[42]. Но западники любили в России ее скрытые силы и способность к цивилизованному развитию. И быть может, не случайно именно западник Тургенев так язвительно и зло-проницательно изобразил грозную опасность, исходившую от немецкого русофильства.

Появление монстра Ивана Демьяновича Ратча (повесть «Несчастная») обставлено поначалу юмористически, почти шутовски и вроде бы без особой неприязни. «Когда г. Ратч смеялся, белые глаза его как-то странно и беспокойно бегали из стороны в сторону». И восклицания его слишком громогласно и навязчиво апеллируют к русскому духу, и сам себя этот персонаж аттестует следующим образом: «...старик Ратч — простяк, русак, хоть и не по происхождению, а по духу, ха-ха! При крещении наречен Иоганн Дитрих, а кличка моя — Иван Демьянов! Что на уме, то и на языке; сердце, как говорится, на ладошке, церемониев этих разных не знаю и знать не хочу! Ну их!»

Поначалу это классический комедийный немец, не раз выводившийся в русской литературе, злоупотребляющий русскими пословицами и поговорками к месту и не к месту (от генерала Андрея Карловича Р. из «Капитанской дочки» до негоцианта Фридриха Фридриховича Шульца из «Островитян» Лескова; все это люди благородные и высокопорядочные, порой лучше окружающих их русских персонажей). И жена его поначалу выглядит вышедшей из водевильного, комедийного ряда, она тоже «здешняя немка, дочь колбасника... мясника...». Зовут ее Элеонора Карповна, и напоминает она «взору добрый кусок говядины, только что выложенный мясником на опрятный мраморный стол». Но г. Ратч настойчиво подчеркивает русскость своей супруги, так преувеличивая эту добродетель, что у читателя появляется чувство неясной тревоги. Г. Ратч восклицает:

« — Славянка она у меня, черт меня совсем возьми, хоть и германской крови! Элеонора Карповна, вы славянка?

Элеонора Карповна рассердилась.

— Я надворная советница, вот кто я! И, стало быть, я русская дама, и все, что вы теперь будете говорить...

— То есть как она Россию любит, просто беда! — перебил Иван Демьяныч. — Вроде землетрясенья, ха-ха!»

Любовь, которая грозит землетрясеньем, то есть глобальной катастрофой, настораживает. Заметим также, что в важные минуты супруги переговариваются друг с другом по-немецки. Но все бы прозвучало лишь в духе более или менее критического осуждения комического немецкого русопятства, если бы на сцену не выступила несколько неожиданная для Тургенева героиня: глубоко страдающая девушка, падчерица Ратча с библейским именем Сусанна. «Все члены семейства г. Ратча смотрели самодовольными и добродушными здоровяками; *ее* красивое, но уже отцветающее лицо носило отпечаток уныния, гордости и болезненности. *Те,* явные плебеи, держали себя непринужденно, пожалуй, грубо, но просто; тоскливая тревога сказывалась во всем ее несомненно аристократическом существе. В самой ее наружности не замечалось склада, свойственного германской породе; она скорее напоминала уроженцев юга. Чрезвычайно густые черные волосы без всякого блеска, впалые, тоже черные и тусклые, но прекрасные глаза, низкий выпуклый лоб, орлиный нос, зеленоватая бледность гладкой кожи, какая-то трагическая черта около тонких губ и в слегка углубленных щеках, что-то резкое и в то же время беспомощное в движениях, изящество без грации...»

Кто же она? Это стоит пояснения.

«Разве она... еврейка?» — спрашивает рассказчик. Собеседник отвечает, слегка смущаясь: «Ее мать была, кажется, еврейского происхождения».

Введение в русскую прозу еврейки как героини было весьма необычно. Как правило, до Тургенева евреи — маргинальные персонажи (у Гоголя, Пушкина, Лермонтова, самого Тургенева в раннем рассказе «Жид», причем данные скорее безоценочно, если не считать стихийного юдофобства гоголевских казаков). В этой повести еврейка — не только героиня повествования, но *положительная героиня, трагическая героиня*. Сила многих ее высказываний напоминает Ревекку из «Айвенго» Вальтера Скотта, этот роман она читает вслух своему любимому (литературная параллель, сознательно акцентируемая Тургеневым). Да и Ратч понимает, что перед ним

[41] См. об этом публикацию: *Осповат А.Л.* Новонайденный политический меморандум Тютчева: К истории создания // Новое литературное обозрение. 1992. № 1.
[42] *Шелгунов Н.В.* Литературная критика. Л.: Худож. лит-ра, 1974. С. 67.

представительница высокой культуры, проявившей себя не только в древности (Библия!), но и в современной жизни Европы.

Во время визита рассказчика в дом г. Ратча заходит речь о музыке: «Что такое? “Роберт-Дьявол” Мейербера! — возопил подошедший к нам Иван Демьяныч, — пари держу, что вещь отличная! Он жид, а все жиды, так же как и чехи, урожденные музыканты! особенно жиды. Не правда ли, Сусанна Ивановна? Ась? Ха-ха-ха-ха!» Употребляя слово «жиды» вместо «евреи», слово в русском языке бранное, он сознательно оскорбляет свою падчерицу — причем оскорбление идет не на уровне невежественного непонимания, кто такие евреи, а на расово-зоологическом уровне. Тургенев описывает до сих пор работающую модель, много проясняющую в антисемитизме, которым столь отличалась Германия и которому не чужда была и Россия. Увидеть его истоки помогает Тургенев.

Название повести «Несчастная», звучащее немного странно, становится понятным, когда узнаем, что речь идет о вечно гонимом племени («О, бедное, бедное мое племя, племя вечных странников, проклятие лежит на тебе!» — горестно восклицает девушка). Но именно гонимых в русском народе зовут «несчастными». Кто же виноват в несчастной судьбе Сусанны? Ее мать была дочерью еврейского живописца, выписанного из зарубежья богатым русским барином Иваном Матвеевичем Колотовским. Проживший всю жизнь холостяком, он соблазнил дочь живописца, но родившегося ребенка, Сусанну, не удочерил, хотя приблизил к себе «как лектриссу» (она ему читала) и дал европейское образование. Чтобы, однако, «устроить судьбу» соблазненной, выдал мать Сусанны замуж за г. Ратча, который был чем-то вроде управляющего. Началась несчастная жизнь, появился на свет сын от г. Ратча, и мать вскоре скончалась. Сусанну отчим ненавидел. Думая через эту женитьбу «войти в силу», иметь возможность воровать без наказания, он как-то просил Сусанну заступиться за него перед барином, ее настоящим отцом, но девушка из гордости отказалась. С тех пор — ненависть, поначалу скрываемая. Потом отец Сусанны умер. Имение наследовал его брат, еще больший сластолюбец, предтеча старика Карамазова. Игравший в национализм, он «сам называл себя русаком, смеялся над немецкой одеждой, которую, однако, носил». Подлаживаясь к новому хозяину, и. г. Ратч «с того же времени... стал русским патриотом». Новый барин воспылал постыдной страстью к своей племяннице, Ратч всячески содействовал барскому капризу. Но со стороны девушки последовал еще более резкий отказ. Тем временем г. Ратч женился на московской немке. Дядя Сусанны перед смертью раскаялся и наградил племянницу увеличенной пенсией в своем завещании, добавив, что она прекращается в случае ее замужества, а в случае ее «смерти она должна перейти к г. Ратчу». Вот тут-то и завязывается социально-психологический, почти детективный узел, развязку которого довелось увидеть рассказчику.

Г. Ратч пользовался пенсией Сусанны, но распускал всякие чернящие девушку слухи, чтоб помешать любому ее возможному браку; он ненавидел ее, но не решался разорвать отношения и просто позволить ей уйти жить самостоятельно — невыгодно! Когда дело доходило до решительных объяснений, пасовал, имитируя добродушие и шутливость, хотя, видимо, не случайно сын от первого брака называет своего отца (г. Ратча) «жидомор». И вот рассказчик наблюдает, как на решительный отпор девушки в споре этот «жидомор» отступает, похохатывая по своему обыкновению:

«— Вот, подите вы, ха-ха-ха! Кажется, не первый десяток живем мы с этою барышней, а никогда она не может понять, когда я шутку шучу и когда говорю в суриозе! Да и вы, почтеннейший, кажется, недоумеваете... Ха-ха-ха! Значит, вы еще старика Ратча не знаете!

“Нет... Я теперь тебя знаю”, — думал я не без некоторого страха и омерзения».

Сусанна *мешает* «нормальной жизни» г. Ратча самим своим присутствием, строгим взглядом, высокой духовностью. Затаенное желание уничтожить падчерицу и страх перед возможным наказанием, боязнь потерять ее пенсию раньше времени — вот что угадывает рассказчик в словах и мимике г. Ратча, к которому отныне испытывает «страх и омерзение». И случайно ли, что как только возникает ситуация, которая определенно чревата браком Сусанны, она умирает?.. Глядя на нее, лежащую в гробу, рассказчик приходит к твердому выводу: «Эта девушка умерла насильственной смертью... это несомненно». А перед этим визитом он убеждал Фустова, обманутого жениха оклеветанной девушки, что она *убита:* «Ты должен узнать, как это случилось; тут, может быть, преступление скрывается. От этих людей всего ожидать следует... Это все на чистую воду вывести следует. Вспомни, что стоит в *ее* тетрадке: пенсия прекращается в случае замужества, а в случае смерти *переходит* к Ратчу». Об этом же на поминках кричит и подгулявший гость: «Уморил девку, немчура треклятая... полицию подкупил...»

Хотя не исключено и самоубийство, ибо девушка потрясена тем, что любящий ее человек поверил клевете. Тургенев ироничен и прозорлив. Фустов вскорости забывает свою бывшую любовь, ибо не в состоянии жить в непрестанном духовном напряжении («природа его была так устроена, что не могла долго выносить печальные ощущения... Уж больно нормальная была природа!»).

Но и г. Ратчу смерть Сусанны приносит не много выгоды, дела его «приняли оборот неблагоприятный», хотя двоих новых своих сыновей «он, “коренной русак”, окрестил Брячеславом и Вячеславом, но дом его сгорел, он принужден был подать в отставку» и т.п. Как и в прошлой, так и в будущей истории Германии и России от уничтожения или изгнания евреев мало выгадывали их гонители, ибо собственное разрушение нелюди носили в самих себе: внутреннюю неполноценность, глупость и нерасторопность не преодолеть внешними средствами. Но преступление г. Ратча подтверждается рассказчиком косвенно, он сообщает о продолжающемся распространении клеветы об умершей девушке. а клевета — это самооправдание подлецов и преступников.

Тургенев, ярко и сильно изобразивший благотворность взаимовлияния российской и немецкой культур, с не меньшей зоркостью провидел возможный трагический результат контакта негативных сторон России и Германии. Это ответ Герцену и славянофилам, куда их может завести немецкое русофильство. Возникшая в результате смесь может оказаться смертельно опасной. Так оно и случилось. Да и жертву будущих нацистов он указал точно — евреи. Подлаживаясь к принявшей их стране, «русские немцы» разбудили русский национализм, всячески поддерживали его, пока не доработались до черносотенцев и русских фашистов, которые издавали в Мюнхене в начале 20-х антисемитские газеты, в свою очередь помогая Гитлеру строить его юдофобскую идеологию. Круг негативного взаимовлияния замкнулся. Но не будем здесь вдаваться в вопрос, что сильнее в мире — Зло или Добро. Исторический путь человечества идет через такие провалы и бездны, которые разум осознать не в состоянии. Ясно одно, что любое действие Добра имеет, несет в самом себе отрицающую его силу. Скорее можно испугаться человека, не отбрасывающего тени. Тень свойственна всему живому и жизненному.

А Тургенев верил в силу самого животворящего чувства — Любви, которая способна перешагнуть преграду смерти («Клара Милич»). В этой последней повести, герой которой Яков Аратов представлялся И. Анненскому «чем-то вроде Фауста, только забывшего помолодеть»[43], снова появляются темы и мотивы 40-х годов. И там снова спутником и компаньоном героя становится добродушный русский немец Купфер, который сводит героя с героиней, тем самым предлагая герою высшее духовное испытание. На что он способен во имя любви? Способен ли он не испугаться смерти? И герой выдерживает — едва ли не впервые в творчестве

[43] *Анненский И.* Книги отражений. М.: Наука. 1979. С. 39.

писателя — это испытание. Эта грустная и самая светлая вещь Тургенева связана с той философской, *фаустовской верой* в силу добра, жизни и вечной женственности. Он, как и Ленский, «из Германии туманной привез учености плоды». Для Тургенева в отличие от Ленского плоды этой учености не были «туманными». Как сказал другой выученик немецких философов — Борис Пастернак:

Но и так, почти у гроба,
Верю я, придет пора —
Силу подлости и злобы
Одолеет дух добра.

«Нобелевская премия»

8. Итоги

Пронизанность России немецким элементом — не только техникой, наукой, книгами и музыкой, но людьми! — была в XIX веке так велика, что, строго говоря, даже уровень бытовых зарисовок требовал появления на страницах русских книг немцев. Они и возникли с начала XVIII века на русских лубках, выражая отношение простонародья к наиболее обильному на тот момент иноземному элементу русской жизни[44]. Но творчество Тургенева весьма далеко от бытового натурализма, хотя он начинал как писатель так называемой «натуральной школы». Тургеневское преодоление бытовизма связано с немецкой философией, школу которой он прошел вместе с многими будущими деятелями русской культуры (славянофилами и западниками), определившими дальнейший духовный путь России.

Однако каждый воспринял эту духовную возгонку по-своему. «Германский комплекс славянофилов», по точному наблюдению А. Пескова, вел их к попытке вытеснения из своего сознания немецкой духовности, отрицанию ее, противопоставлению двух культур, что в результате приводило к появлению обыкновенного русского национализма[45]. Парадокс, на который, между прочим, указал и Тургенев, заключался в том, что и этот национализм был отчасти спровоцирован немецким влиянием. Тургеневское творчество полюсно этому ложному «национализму отрицания», вы-

[44] См.: *Оболенская С.В.* Образ немца в русской народной культуре XVIII—XIX вв. // Одиссей 1991. М., 1991.
[45] *Песков А.М.* Германский комплекс славянофилов // Россия и Германия: опыт философского диалога. М.: Медиум, 1993. С. 53—95.

растающему в несамостоятельность. Позиция Тургенева более мужественная, открытая и зрелая, она сообщала ему способность за внешними формами быта разглядывать знаки высшей реальности. В каком-то смысле она напоминает отношение к европейской образованности Петра Великого, не раз указывавшего своим сподвижникам на преемственность в развитии европейской цивилизации, что позволяло сохранять достоинство перед чудесами науки и ума Западной Европы учившимся у нее московитам. «Историки полагают, — говорил Петр, — колыбель всех знаний в Греции, откуда (по превратности времен) они были изгнаны, перешли в Италию, а потом распространились было и по всем Европейским землям; но невежеством наших предков были приостановлены и не проникли далее Польши; а Поляки, равно как и все Немцы, пребывали в таком же непроходимом мраке невежества, в каком мы пребываем доселе, и только непомерными трудами правителей своих открыли глаза и усвоили себе прежние Греческие искусства, науки и образ жизни. Теперь очередь приходит до нас...»[46] Такая позиция исключает славянофильский комплекс неполноценности: ведь и немцы были когда-то варварами.

Всю сложность и непростоту этого духовного процесса выразил Тургенев в открытых им героях — людях, прошедших школу немецкой философии и ставших ферментом российских духовных борений, провоцирующих движение русской идейной и социальной жизни, — в «лишнем человеке», Рудине, Базарове и т.п. Именно этот тип мыслящих героев выразил самые болезненные стороны российского развития, позже под пером Достоевского он оказался ключом к прогностическому анализу российской истории. Но первым был Тургенев, который не скрывал, что его герои мыслят, что только таких героев-идеологов он и может описывать, только они ему и интересны. Именно у Тургенева впервые, по мнению критики, «чувствуется присутствие мысли в рассказах»[47]. Писатель выступает как мыслитель, и только благодаря этому обстоятельству он становится способен не просто изобразить «указанное ему — под должным углом времени», но сам проанализировать мир, изображая его. Добролюбов как-то заметил, а за ним без конца это на разные лады повторяли, что талант Тургенева «не мог бы вызвать общую симпатию», если б не касался животрепещущих вопросов, не обладал бы «живым отношением к современности»[48]. Писатель

[46] Петр Великий в его изречениях. М.: Худож. лит-ра. 1991. С. 10.
[47] *Анненков П.В.* О мысли в произведениях изящной словесности (Заметки по поводу последних произведений гг. Тургенева и Л.Н. Т[олстого]) // Русская эстетика и критика 40—50-х годов XIX века. М.: Искусство, 1982. С. 319.
[48] *Добролюбов Н.А.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 6. М.; Л.: Худож. лит-ра, 1963. С. 99.

без мысли не имел бы, однако, живого отношения к современности, пронизанной идейными бурями. Тургенева называли всего лишь летописцем нашей духовно-общественной жизни, всех ее фаз и изгибов, хотя сами деятели описываемых им направлений считали свое изображение неверным, а себя непонятыми. Но он, как и любимый им Гёте, оставался над схваткой, пытался понять происходящее, а не поддержать одну из сторон.

Начиная с «Отцов и детей», его ругали правые и левые. В «Дыме» наиболее раздразнил общественность и вызвал наибольшие нарекания персонаж из баден-баденских русских — некто Созонт Потугин, не принимающий прямого участия в действии, но высказывающий некоторые горькие мысли. И быть может, как раз потому, что Тургенев не шел по разряду сатириков, инвективы его героев звучали особенно обидно: автор-то реалист. Когда-то Сократ (в изложении Платона) сравнил себя с оводом, кусающим соотечественников и не дающим им успокоиться. За это, как известно, соотечественники казнили Сократа. Потугин вызвал почти такую же ненависть, перенесенную на его создателя. Интересно, что в тургеневских черновиках у Потугина другое имя: не Созонт, а — Сократ. Таким «русским Сократом из Баден-Бадена» можно назвать и самого Тургенева: не случайно он не раз признавался, что Потугин — рупор его идей.

Сократ — независим, поэтому он может непредвзято и без иллюзий оценивать все окружающее. Но и Тургенев, как некогда античный мыслитель, судит о России и Германии, о двух своих отечествах, абсолютно без страха и прямо говоря все, что думает. Предчувствие Петра осуществилось. От Греции через Германию «очередь дошла до нас»: в России утверждается тип самостоятельно сознающей и судящей о мире личности. Духовная и мыслительная свобода писателя, способность к незаимствованным художественно-философским обобщениям и анализу общества, — таков не прямой, не сознательный, но очевидный результат влияния немецкой культуры на русскую, ее европеизация. А постоянное участие немецких персонажей, идей, тем и мотивов в произведениях Тургенева явилось своего рода «подсветкой» (если использовать театральный термин), необходимым и неизбежным сравнением, позволяющим яснее и отчетливее разглядеть особенности российской действительности, поставив ее в актуальный философско-исторический контекст, который переводил все факты и описания почвенного российского быта в символы исторического, всемирного бытия.

VII. Долгий навык к сну (Роман И.А. Гончарова «Обломов»)...

Что счастье — деятельность, можно видеть и из следующего: мы не согласимся назвать счастливым человека во время сна — скажем, если кто-то проспит всю жизнь — именно потому, что в этом случае он живет, но не живет сообразно добродетели, т.е. не действует.

Аристотель

Мы до сих пор все еще дремлем от слишком долгого навыка к сну.

Н.Г. Чернышевский

1. Натуральный очерк или символ человеческого бытия?

«Обломов» — из тех русских романов, к которым постоянно обращается мысль: не только для литературоведческих штудий, но прежде всего для того, чтобы понять принципы и особенности развития отечественной культуры. Трагически недооцененный в свое время, понятый как бытописатель, генетически связанный с «натуральной школой», Гончаров сегодня читается как актуальный классик мировой литературы.

Как и Достоевский, он, по выражению современника, «попробовал свой литературный талант»[1] на рубеже 30—40-х годов, еще до рождения «натуральной школы», когда сильнее всего умы занимала романтически осмысленная литература Античности и Возрождения. Гончаров называет следующие имена, бывшие на слуху у его поколения, особенно университетских воспитанников: Гомер, Вергилий, Тацит, Данте, Сервантес, Шекспир, добавляя, что сам он «много переводил из Шиллера, Гёте (прозаические сочинения), также из Винкельмана...»[2] Преподавал ему историю древних и западных литератур молодой еще С. Шевырёв, фанатичный поклонник Данте. «Как благодарны мы были ему, — вспоминал в старости писатель, — за этот бесконечный ряд, как будто галерей обширного музея — ряд произведений старых и новых литератур, выставленных им перед нами с тщательною подготовкою, с тонкой и глубокой критической оценкой их!»[3] Иными словами, в самый восприимчивый для человека период Гончаровым были усвоены основные линии развития мирового художественного духа. Такова была школа. И пройдя через искус современного ему направления «физиологического очерка», он, как и Достоевский, сохранил основные ориентиры своей молодости. Достаточно сказать, к примеру, что, анализируя в 70-е годы картину Крамского «Христос в пустыне», Гончаров рассматривает ее в контексте работ Гвидо Рени, Рафаэля, Веронезе, Тициана, Рубенса, Рембрандта. О себе он так не говорил, причиной тому его невероятная скромность и неуверенность, но соотнесенность его творчества с творчеством великих мастеров прошлого чувствуется во внутренних цитатах, парафразах, перекличке образов. Другое дело, что современники за способом изображения (жизнь в формах самой жизни) не увидели, что, как и Достоевский, Гончаров был продолжателем великого реализма, пытавшегося представить в своих образах не просто стенографию действительности, а символы человеческого бытия[4].

Так и Обломов — не простая зарисовка с действительности, не сведение вместе черт ряда русских помещиков, чтобы типизировать героя: смысл и значение этого образа переходят, по выражению М. Бахтина, в «большое время». В «Трех речах в память Достоевского», поставив рядом с Достоевским двух писателей — Льва Толстого и Гончарова, Вл. Соловьёв так определил творческий пафос последнего: «Отличительная особенность Гончарова — это сила художественного обобщения, благодаря которой он мог создать такой всероссийский тип, как Обломова, равного которому *по широте* мы не находим ни у одного из русских писателей»[5]. И уточняя и усиливая свою мысль, в сноске добавил: «В сравнении с Обломовым Фамусовы и Молчалины, Онегины и Печорины, Маниловы и Собакевичи, не говоря уже о героях Островского, все имеют лишь *специальное* значение»[6]. Определяя Обломова как «всероссийский тип», Соловьёв, по сути дела, указывает на то, что Гончарову удалось выявить на свет, говоря

[1] *Гончаров И.А.* Очерки. Статьи. Письма. Воспоминания современников. М.: Правда, 1986. С. 472.

[2] *Гончаров И.А.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. М.: Гослитиздат, 1955. С. 223.

[3] Там же. Т. 7. С. 212.

[4] «Он реалист, — писал А. Дружинин, — но его реализм постоянно согрет глубокой поэзиею; по своей наблюдательности и манере творчества он достоин быть представителем самой натуральной школы, между тем как его литературное воспитание и влияние поэзии Пушкина, любимейшего из его учителей, навеки отдаляют от г. Гончарова самую возможность бесплодной и сухой натуральности» (*Дружинин А.В.* Литературная критика. М.: Советская Россия, 1983. С. 296).

[5] *Соловьёв В.С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. СПб.: Изд-во Просвещение, [1911—1914]. С. 191. Курсив В.С. Соловьёва.

[6] Там же. Курсив В.С. Соловьёва.

современным языком, *один из архетипов русской культуры*, который, разумеется, не может быть исчерпан ни временем, ни социальной средой. «...Я инстинктивно чувствовал, — замечал Гончаров, — что в эту фигуру вбираются мало-помалу элементарные свойства русского человека...»[7]

В чередовавшихся исторических, политических и культурных ситуациях роман Гончарова каждый раз трактовался по-новому, причем менялась не характеристика образа, — все сходились на том, что в Обломове изображен сонный ленивец, — менялась оценка, менялось отношение к герою. Скажем, в годы, которые в сегодняшней публицистике именуются «застойными», образ Обломова не раз трактовался как положительный, выразивший своей судьбой *кредо недеяния в условиях скверной действительности*. «За бездействием Обломова, — писала Е. Краснощекова, — видится <...> не только природная лень, воспитанное с детства иждивенчество, но и апатия — итог разочарования умного и честного человека в самой возможности настоящей деятельности»[8]. Сентиментальную трактовку центрального образа романа Гончарова в 70-е годы мы видели в фильме Никиты Михалкова «Несколько дней из жизни И.И. Обломова», прочли и настоящую апологию Обломова в книге Ю. Лощица (1977), содержавшей при всем том много интересных соображений о поэтике Гончарова и достаточно подробно следовавшей концепции и оценкам, впервые высказанным А. Дружининым. Во всяком случае, из критиков именно он заметил, что «Обломов любезен всем нам и стоит беспредельной любви»[9]. Трактовку Обломова в русской критике как «положительно прекрасного человека» напомнила нам в своем предисловии к книге очерков, статей и писем Гончарова, выпущенной в 1986 г., Т. Громова[10].

Этот психологически вполне понятный переход от прежде безусловного *осуждения* Обломова как символа отечественного недеяния (добролюбовская традиция) к его полному *оправданию* (возрождавшему трактовку Дружинина) был, однако, как кажется, слишком простым, однозначно прямолинейным перевертыванием противоположного тезиса. Раньше Обломов казался плохим, теперь говорят: да, Обломов патологически ленив, но в этом-то и есть его заслуга и величие. Думается, что проблема, поставленная *Гончаровым* (а о том, что такая проблема была, исследователи, увлеченные своим отношением к герою, словно забывают), много сложнее и глубже. Потому что герой романа Илья Обломов далеко не одномерен: мне он представляется *трагическим* героем, изображенным *иронически*, хотя и с горькой иронией, возможно, даже с любовью. Анализ смысла и значения этой трагедии и составит содержание предлагаемого вниманию читателей текста.

[7] *Гончаров И.А.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. С. 71.
[8] *Краснощёкова Е.* «Обломов» И.А. Гончарова. М.: Худож. лит-ра, 1970. С. 38—39.
[9] *Дружинин А.В.* Литературная критика. С. 298.
[10] *Гончаров И.А.* Очерки. Статьи. Письма. Воспоминания современников. С. 13—14.

2. Идиллия или сатира?..

Роман «Обломов» целиком был опубликован в 1859 г.[11], накануне «великих реформ».

Мы со школьной скамьи привыкли иронизировать над этими реформами, говоря, что были они недостаточно радикальны. Хотя как определить этот уровень «достаточности»?.. Все же отмена крепостного права, введение суда присяжных, объявленная свобода печати, реформа армии — все это было решительным переломом от состояния бесправия к известным гарантиям личной независимости, возможности самодеятельности, осмысленного труда. Во всяком случае, именно так расценивал общественную ситуацию тех лет сам Гончаров: «Обломов был цельным, ничем не разбавленным выражением массы, покоившейся в долгом и непробудном сне и застое... Не было частной инициативы; самобытная русская художническая сила, сквозь обломовщину, не могла прорваться наружу... Застой, отсутствие специальных сфер деятельности, служба, захватывавшая и годных и негодных, и нужных и ненужных, и распложавшая бюрократию, все еще густыми тучами лежали на горизонте общественной жизни... К счастью, русское общество охранил от гибели застоя спасительный перелом. Из высших сфер правительства блеснули лучи новой, лучшей жизни, проронились в массу публики сначала тихие, потом

[11] «Надо заметить, что потом в течение более чем ста лет “Обломов” печатался текстологически не продуманно: хотя и по прижизненным изданиям, но без учета “последней творческой воли автора”» (*Гейро Л.С.* История создания и публикации романа «Обломов» // *Гончаров И.А.* Обломов. Л.: Наука, 1987. С. 625), которая, как показала Л. Гейро, была выражена Гончаровым в издании 1862 г. Ситуация вполне «обломовская»!.. И только благодаря кропотливому труду и усилиям исследовательницы в серии «Литературные памятники» в 1987 г. вышел канонический текст романа. Все ссылки в дальнейшем будут именно на это издание. Замечу еще, что эта текстологическая работа показала сложность образа Обломова, восстановив подлинный текст; стало ясно, что писатель был далек как от безоговорочного осуждения героя, так и от его восхваления, поэтому нельзя однозначно определять, как справедливо пишет в рецензии на данное издание О. Майорова, «суть Обломова (“паразит” или “добряк”)» // Вопросы литературы. 1988. № 6. С. 252.

явственные слова о “свободе”, предвестники конца крепостному праву. Даль раздвигалась понемногу...»[12]

Добролюбов, как известно, понял смысл романа в изображении поразительного национального явления, рожденного крепостным правом, — в изображении «обломовщины», привязав тем самым роман к определенному времени и социальному явлению. Разумеется, «обломовщина» могла быть увидена только в период, когда кроме нее в обществе возникли другие явления, когда внутри пока еще неподвижного и застойного общества появились люди, усвоившие из Европы понятия свободы и достоинства личности: Пушкин, декабристы, Чаадаев, Белинский... Да и сам Обломов так ясен нам, потому что в душе его отзеркаливает не только Обломовка, но и нечто другое: он знает, как *надо* жить, знает, что есть *история*, но укорененный в архетипических глубинах доисторический образ жизни затягивает его. Об этом точно сказал Писарев, заметив, что люди, подобные Обломову, суть «неизбежные явления переходной эпохи; они стоят на рубеже двух жизней: старорусской и европейской, и не могут шагнуть решительно из одной в другую. В этой нерешительности, в этой борьбе двух начал заключается драматичность их положения...»[13] Однако Писарев, похоже, сам не придал значения своему определению образа героя, его своеобразной трагедийной динамике, заключающейся «в борьбе двух начал». А когда прошла энергическая эпоха 60-х годов, на Обломова и Обломовку стали взирать с нарастающим умилением, а на Штольца со все большим отчуждением и раздражением, ибо буржуазно-промышленный прогресс принес слишком много проблем и тягот. Иронически изображенная Обломовка стала представляться Земным Раем, а Обломова и «обломовщину» потихоньку принялись разводить. «Обломовщина» — это плохо, а вот Обломов и Обломовка — хорошо, это почти Феокритова идиллия.

Добролюбов еще весьма точно уловил иронию Гончарова в изображении обломовской идиллии: «Вообще обломовцы склонны к идиллическому, бездейственному счастью, которое ничего от них не требует: “наслаждайся, мол, мною, да и только”»[14]. Эту иронию почувствовал и Ап. Григорьев, осудив ее. Но далее иронические интонации как-то вытеснялись из определения Обломовки как идиллического места. От капитализирующейся России искали убежища в прошлом, в России патриархальной, в Обломовке.

[12] *Гончаров И.А.* Собр. соч.: В 8т. Т. 8. С. 82, 83, 84, 87.
[13] *Писарев Д.И.* Обломов // И.А. Гончаров в русской критике. М.: Гослитиздат, 1958. С. 102.
[14] *Добролюбов Н.А.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 4. М.; Л.: ГИХЛ, 1962. С. 323.

Разумеется, делалось это вполне безотчетно: жизнь рубежа веков изображалась писателями мрачновато, а в Обломовке столько благодушия и поэзии. Так, Ю. Айхенвальд называет Гончарова «Горацием с Поволжья», присовокупляя тут же, что «в нем нет мистических и мрачных глубин Достоевского, нет пророчества и исканий Толстого: ясное и тихое озеро напоминает его произведения», и Обломовка уже кажется критику «идиллией оседлости»[15]. Д. Мережковский также видит в Обломовке «декорации для идиллии Феокритовских пастухов»[16].

Спустя сто лет, после Гражданской войны, ужасов сталинизма в «обломовщине» вдруг увидели снова своего рода *надежду на стабильность*. Обломовка стала казаться еще идеальнее, еще прельстительнее, тем более что обломовский архетип каким-то образом устранялся из сил, влиявших на развитие страны. «Перед нами типичная антиутопия, — пишет Ю. Лощиц, — в которой и намека нет на футурологический порыв. Будущее ей и не снится. Прикованный к подушке золотыми цепями своей грезы об утраченном рае, Илья Ильич в тонком сне творит одну из самых беззащитных, хотя по-своему и обаятельных, идиллий, которые когда-либо грезились человеку...»[17] Однако что такое антиутопия? Смысл ее в том, что до гротеска доводятся некоторые проекты будущего устроения человечества, так сказать, показывается возможная реализация проекта. Показан ли в романе «проект» Штольца? Все исследователи говорят, что его жизнь и работа мало раскрыты. Обломов же проведен по роману от детства до смерти. Именно его «проект жизни» дан гротеском, почти фантасмагорией. Найдете ли вы в реальной жизни людей, которые обленились до того, что в гости пойти не могут, от лени с дивана подняться не в состоянии?.. Так что если Обломов, герой романа, творит идиллию, то писатель в своей антиутопии эту идиллию развенчивает.

Вообще, надо сказать, любая идиллия несет в себе некий элемент *утопизма* (*хорошо бы, чтоб так было*: это и Вергилий, и Гораций, и Лонг). Все время ясна авторская точка отсчета: так на самом деле не бывает. «Пространственный мирок» идиллии, замечает Бахтин, «ограничен и довлеет себе, не связан существенно с другими местами, с остальным миром»[18]. Но умиляться подобной ограниченностью возможно, когда где-то рядом есть распахнутые

[15] *Айхенвальд Ю.* Гончаров // *Айхенвальд Ю.* Силуэты русских писателей. М.: Республика, 1994. С. 212.
[16] *Мережковский Д.С.* Гончаров // *Мережковский Д.С.* Вечные спутники. СПб.: Наука, 2007. С. 196.
[17] *Лощиц Ю.* Гончаров. М.: Молодая гвардия, 1986. С. 201.
[18] *Бахтин М.М.* Литературно-критические статьи. М.: Худож. лит-ура, 1986. С. 258.

ворота в большой мир, который страшит. Сам собой такой мирок умиляться не может, ибо не имеет меры для сравнения, для самооценки. С окончательным утверждением в европейской культуре исторического вектора развития, после Великих географических открытий, распахнувших культуру не только во времени, но и в пространстве, в изображении идиллических героев (как гётевских Филемона и Бавкиды, так и гоголевских старосветских помещиков) начинает господствовать иронический взгляд: умиляясь, художник показывал внежизненность, бесплодие (и гётевские, и гоголевские старички не имеют детей), умирание идиллии.

Гончаров идет дальше, его Обломовка не просто свидетельствует «о крушении и ломке идиллического мировоззрения и психологии»[19], она исходно создавалась как *сатира* на идиллию. Чуткий Ап. Григорьев первым отметил это, но в силу почвеннических своих пристрастий осудил такой подход: «Для чего же поднят весь этот мир, для чего объективно изображен он с его настоящим и с его преданиями? Для того, чтобы наругаться над ним...»[20] Чтобы понять принцип изображения Гончаровым обломовской идиллии, необходим хотя бы быстрый взгляд на контекст проблем, стоявших перед русской культурой. Надо сказать, что задумана и написана Обломовка в николаевский период, когда Россию снова насильственно попытались отгородить от развивающейся Европы, с ее буржуазным прогрессом в революциями. Замирание социальной и духовной жизни болезненно ощущалось всеми людьми мысли. Символика понятий «Некрополис», «Мертвые души», «Мертвый дом» не случайна для этого времени. Изоляция от мира превращала страну в стоячее болото, вела к стагнации, застою, умиранию. Как африканские дикари, затерянные в неприступных джунглях, обломовцы «слыхали, что есть Москва и Питер, что за Питером живут французы или немцы, а далее уже начинался для них, как для древних, темный мир, неизвестные страны, населенные чудовищами, людьми о двух головах, великанами; там следовал мрак — и, наконец, все оканчивалось той рыбой, которая держит на себе землю».

С позиции человека *живого*, пытавшегося преодолеть засыпание-умирание своей культуры, рисовал Гончаров (как Гоголь, как Чаадаев) окружавшую его действительность. «Сон Обломова» требует подробнейшего культурологического анализа, настолько богат он пониманием архетипических явлений, отсылками к

[19] *Бахтин М.М.* Литературно-критические статьи. С. 267. (Заметим, забегая вперед, что разрушение идиллии всегда чревато трагическим конфликтом: классический пример — «Вертер» Гёте, «Векфильдский священник» Голдсмита, «Сон смешного человека» Достоевского.)

[20] *Григорьев А.А.* Искусство и нравственность. М.: Современник, 1986. С. 195.

современности, литературными аллюзиями. Основные характеристики Обломовки: «...сон, вечная тишина вялой жизни и отсутствие движения...» Но, быть может, Гончаров одобряет это? Утверждение странное, настолько резко оценочно окрашена речь писателя. Приведем другое его определение: «Это был какой-то всепоглощающий, ничем непобедимый сон, истинное подобие смерти». Отношение к оппозиции «жизнь — смерть» любого не патологически ориентированного на некрофилию человека однозначно. Начиная с Христа, смертью смерть поправшего и обещавшего жизнь вечную, мировая культура преодолевает языческое упоение смертью, культ мертвых, презрение к человеческой жизни. В русской культуре в те же годы прозвучали слова Чернышевского, что «прекрасное есть жизнь», слова, включавшие интеллектуальную Россию в эту мировую традицию. В Обломовке не знали ни цены жизни, ни цены времени, ни цены Человеку: «...жизнь, как покойная река, текла мимо их». «...Понимали ее не иначе, как идеалом покоя и бездействия...» «Вот день-то и прошел, и слава Богу! — говорили обломовцы, ложась в постель, кряхтя и осеняя себя крестным знамением. <...> Они с бьющимся от волнения сердцем ожидали обряда, пира, церемонии, а потом, окрестив, женив или похоронив *человека, забывали самого человека и его судьбу* и погружались в обычную апатию, из которой выводил их новый такой же случай — именины, свадьба и т. п. <...> Одни лица уступают место другим, дети становятся юношами и вместе с тем женихами, женятся, производят подобных себе — и так жизнь по этой программе тянется беспрерывной однообразною тканью, незаметно обрываясь у самой могилы» (курсив мой. — *В.К.*).

Разумеется, мне могут возразить, апеллируй к русской классической критике, что негоже нападать на Обломовку, ибо в ней сказались отеческие преданья, легенды и сказки, былины и бывальщины, выразилась суть народного поэтического мировоззрения. Именно об этом сказал еще в XIX веке А. Дружинин: «В том-то и заслуга романиста, что он крепко сцепил все корни обломовщины с почвой народной жизни и поэзии — проявил нам ее мирные и незлобные стороны, не скрыв ни одного из ее недостатков»[21]. Но если Дружинин говорил еще о недостатках, то впоследствии этой связи «обломовщины» «с почвой народной жизни и поэзии» оказалось достаточно, чтобы оправдать и воспеть Обломовку. Любопытно, однако, что подобные адепты народной поэзии забывали, что народная поэзия не самохвальна, в ней много сатиры на реальные недостатки самого народа. Воспе-

[21] *Дружинин А.В.* Литературная критика. С. 309.

вая богатырей, былина может подчеркнуть жадность Алеши Поповича, нерасторопность, а порой и робость Добрыни Никитича и т.п. Гончаров в этом смысле следовал самокритическому духу народной поэзии.

Вот как изображает писатель народные предания в трактовке обломовцев: «Там есть и добрая волшебница, являющаяся у нас иногда в виде щуки, которая изберет себе какого-нибудь любимца, тихого, безобидного, другими словами, какого-нибудь лентяя, которого все обижают, да и осыпает его, ни с того ни с сего, разным добром, а он знай кушает себе да наряжается в готовое платье, а потом женится на какой-нибудь неслыханной красавице, Милитрисе Кирбитьевне... Нянька с добродушием повествовала сказку о Емеле-дурачке, эту *злую и коварную сатиру* на наших прадедов, а может быть, еще и на нас самих» (курсив мой. — *В.К.*). Для Гончарова это сатира, и он усиливает ее, показывая, как дурно влияло это мировосприятие на образ мыслей, на сознание ребенка, определяя его будущую жизнь: «...его все тянет в ту сторону, где только и знают, что гуляют, где нет забот и печалей; у него навсегда остается расположение полежать на печи, походить в готовом, незаработанном платье и поесть на счет доброй волшебницы». Соответственно выстраивается *паразитическая* психология, да и какая еще может быть, если обломовцы «сносили труд как наказание, наложенное еще на праотцев наших, но любить не могли, и где был случай, всегда от него избавлялись, находя это возможным и должным». Таковы были оковы, наложенные на любого человека, который вознамерился бы стать *деятелем*. Рассказывающиеся легенды о богатырях не всегда означают богатырство в современной жизни. Для того чтобы совершить богатырское деяние, будущему герою надо было бы прежде всего выдержать бой с Обломовкой, укоренившейся в его душе.

3. Обломов как трагический герой

Кто же мог выйти из такой Обломовки? Да тот, кто вышел: Обломов Илья Ильич. Говорят, он мечтатель, что доброта его сердца постоянно подчеркивается Гончаровым, что злого дела он в жизни своей не сделал, но ведь об этом-то и *кричит* Гончаров, что благородный человек задавлен, загублен воспитанием и образом жизни. Сам герой «болезненно чувствовал, что в нем зарыто, как в *могиле* (курсив мой. — *В.К.*), какое-то хорошее, светлое начало, может быть, теперь уже умершее, или лежит оно, как золото в недрах горы... Но глубоко и тяжело завален клад дрянью, наносным сором. Кто-то будто украл и закопал в собственной его душе принесенные ему в дар миром и жизнью сокровища. Что-то помешало ему ринуться на поприще жизни и лететь по нему на всех парусах ума и воли. Какой-то тайный враг наложил на него тяжелую руку в начале пути и далеко отбросил от прямого человеческого назначения...» Устами Штольца Гончаров довольно ясно говорит, что не Обломов виноват с его прекрасной душой, а «*обломовщина*»...

Богатая натура у Ильи Ильича, потенций много, а сидение сиднем тридцать лет и три года[22] невольно приводит на ум богатыря Илью Муромца. На это обратил внимание еще Ю. Айхенвальд: «Внутренние порывы героя остались в стороне; его былинный тезка, Илья Муромец, который есть в Илье Обломове, описан больше в том периоде, когда он сиднем сидит, когда он лежнем лежит, чем когда совершает подвиги духа...»[23] И в самом деле, в повадках, жизнеповедении, отношении к людям у Ильи Муромца и Ильи Обломова есть схожие черты: доброта, благость, незлобивость... За три года до публикации романа — в «Русской беседе» (1856, № 4) — была опубликована статья Константина Аксакова «Богатыри времен великого князя Владимира по русским песням». В ней он так характеризовал Илью Муромца: «...в нем нет удальства. Все подвиги его степенны, и все в нем степенно: это тихая, непобедимая сила. Он не кровожаден, не любит убивать и, где можно, уклоняется даже от нанесения удара. Спокойствие нигде его не оставляет; внутренняя тишина духа выражается и во внешнем образе, во всех его речах и движениях... Илья Муромец пользуется общеизвестностью больше всех других богатырей. Полный неодолимой силы и непобедимой благости, он, по нашему мнению, представитель, живой образ русского народа»[24]. Не будем гадать, знал ли Гончаров аксаковскую трактовку (тем более что «Сон Обломова» опубликован раньше статьи Аксакова), но то, что при создании образа Илюши Обломова образы древних богатырей волновали его творческое воображение, несомненно, ибо это один из сюжетов, который сообщает няня ребенку, маленькому Илюше, формируя его детское сознание: «Она повествует ему о подвигах наших Ахиллов и Улиссов, об удали *Ильи Муромца, Добрыни Никитича, Алеши Поповича, о Полкане-богатыре, о Колечище прохожем*, о том, как они странствовали по Руси, побивали несметные полчища басурман, как состязались в том,

[22] «Это был человек лет тридцати двух-трех от роду», — сообщается об Обломове в самом начале романа.
[23] *Айхенвальд Ю.* Гончаров. С. 214.
[24] *Аксаков К.С.*, *Аксаков И.С.* Литературная критика. М.: Современник, 1982. С. 120.

кто одним духом выпьет чару зелена вина и не крякнет». Гончаров слегка иронизирует, но вместе с тем ясно сообщает, что няня «влагала в детскую память и воображение Илиаду русской жизни», иными словами, у нас есть основание для параллели: Илья Муромец — Илья Обломов.

Укажем хотя бы на имя — Илья, достаточно редкое для литературного героя. Оба сидят сиднем до тридцати трех лет, когда с ними начинают происходить некие события. К Илье Муромцу являются калики «перехожие-переброжие», исцеляют его, наделяя силой, и он, явившись ко двору великого князя Владимира, затем отправляется странствовать, совершать подвиги. К Илье Обломову, уже обалдевшему от своего лежания на постели (будто на печи), является старый друг Андрей Штольц, тоже путешествующий по всему миру, ставит Илью на ноги, везет ко двору (не великого князя, разумеется) Ольги Ильинской, где, наподобие тут уж скорее не богатыря, а рыцаря, Илья Ильич совершает «подвиги» в честь дамы: не лежит после обеда, ездит с Ольгой в театр, читает книги и пересказывает их ей.

Кто же такие были калики, исцелившие Илью? Это нам будет важно далее для анализа Штольца. Калики — странники, но странники особые, связывавшие Русь с остальным миром, ходившие «ко городу Иерусалиму, / Святои святыня помолитися, / Господню гробу приложитися, / Во Ердань-реке искупатися, / Нетленною ризои утеретися...» В. Калугин называет калик «вестниками»[25]. Калики перехожие были живым средством *контакта*, выполняя функцию *носителей информации*. Когда отсутствуют книги и другие возможные средства связи людей, только калики перехожие сообщают жизнь автохтонной культуре. Ведь в таких замкнутых сообществах вся информация получается только через устные сообщения. Вспомним странницу Феклушу из пьесы Островского «Гроза». Функции у нее те же самые: сообщать, что в мире происходит, хотя сама Феклуша уже говорит: «Я, по своей немощи, далеко не ходила; а слыхать — много слыхала. Говорят, такие страны есть, милая девушка, где и царей-то нет православных, а салтаны землей правят... А то есть еще земли, где все люди с песьими головами». Феклуша — это уже вырождение каличества, странничества, ее роль прямо противоположна роли калик. Она уже не ходит, а только слышит, она немощна, а калики — богатыри, посильнее Ильи Муромца (судя по былинам), она неграмотна, калики — грамотны, она врет и запугивает чужеземьем, калики — носители реальных известий. Былина, как правило,

[25] *Калугин В.И.* Мир былинного эпоса // Былины. М.: Современник, 1986. С. 11.

подчеркивает их книжность, ученость: «Они крест кладут по писаному, / Поклон ведут по-ученому», то есть так, как в книгах написано, а не по обычаю.

Почему, однако, калики помогли Илье Муромцу, а ни Штольц, ни Ольга не сумели помочь Обломову? Во-первых, Илья Муромец — свободен (свободно уходит из родительского дома, препирается с князем Владимиром, он не крепостной); во-вторых, защищая свободу своей страны, этот эпический герой живет деятельно, он в постоянных трудах, физических и духовных. Илья Ильич — крепостник, мешающий своим крестьянам жить (напомню разговор со Штольцем, который предлагает дать мужикам «паспорты, да и пустить на все четыре стороны». Илья Обломов боится, что все разбегутся. «Да пусть их! — беспечно сказал Штольц. — Кому хорошо и выгодно на месте, тот не уйдет; а если ему невыгодно, то и тебе невыгодно: зачем же его держать?» «Вон что выдумал! — говорил Илья Ильич»). Тут разговор буржуа-предпринимателя, которому выгоден *свободный* труд, и представителя азиатски-крепостнического сознания, который не понимает ни ценности, ни выгоды всеобщей свободы. Именно это обстоятельство подвигло Чаадаева на суровый приговор: «...взгляните только на свободного человека в России — и вы не усмотрите никакой заметной разницы между ним и рабом»[26]. Поэтому Илья Ильич еще не знает о необходимости нравственно-духовной, рожденной свободным действием гимнастики, гигиены, для того, чтобы стать человеком. «...Для души точно так же существует известный режим, как и для тела; надо уметь ему подчиняться, — писал Чаадаев в своем знаменитом первом “Философическом письме”. — Это — старая истина, я знаю; но мне думается, что в нашем отечестве она еще очень часто имеет всю ценность новизны»[27]. Приведу еще один диалог Штольца и Обломова.

«— Помилуй, Илья! — сказал Штольц, обратив на Обломова изумленный взгляд. — Сам-то ты *что ж делаешь*? (курсив мой. — *В.К.*). Точно ком теста, свернулся и лежишь.

— Правда, Андрей, как ком, — печально отозвался Обломов.

— Да разве сознание есть оправдание?

— Нет, это только ответ на твои слова; я не оправдываюсь, — со вздохом заметил Обломов.

— Надо же выйти из этого сна.

— Пробовал прежде, не удалось, а теперь... зачем? Ничто не вызывает, душа не рвется, ум спит спокойно!..

[26] *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М.: Современник, 1989. С. 368.
[27] Там же. С. 41.

— ...Ты сбрось с себя прежде жир, тяжесть тела, тогда отлетит и сон души. Нужна и телесная, и душевная гимнастика».

Но лекарство (гимнастика тела и души!), предложенное когда-то русскому обществу Чаадаевым, а Обломову — Штольцем, казалось слишком горьким, требующим *усилий*. Если бы оно все так, да как-нибудь незаметно бы, — вот реальный припев врагов подобного лекарства. Богатырские упражнения древнерусских витязей тем более утомительны.

К тому же Илья Обломов, в отличие от Ильи Муромца, и движения боится. «Кто же ездит в Америку и Египет! Англичане: так уж те так господом богом устроены; да и негде им жить-то у себя. А у нас кто поедет? Разве отчаянный какой-нибудь, кому жизнь нипочем», — восклицает Обломов. Илья Муромец, как мы помним, после того как встал, вечно в движении, все его интересует, что происходит в мире. Илья Ильич только саркастически замечает: «...желтый господин в очках... пристал ко мне: читал ли я речь какого-то депутата, и глаза вытаращил на меня, когда я сказал, что не читаю газет. И пошел о Лудовике-Филиппе, точно как будто он родной отец ему. Потом привязался, как я думаю: отчего французский посланник выехал из Рима? Как, всю жизнь обречь себя на ежедневное заряжанье всесветными новостями, кричать неделю, пока не выкричишься!» Вообще-то надо сказать, что пустое пережевывание мировых новостей не раз осмеивалось русскими писателями, достаточно вспомнить изображенный Львом Толстым салон Анны Павловны Шерер. Осмеяние это было справедливым, однако только отчасти. Сама структура недемократического устройства общества не давала обсуждению перейти в дело, иными словами, принять гражданам реальное участие в судьбах своего отечества. Но отсутствие интереса даже к такому обсуждению означает низшую стадию выключенности из исторического самосознания. Это — жизнь вне времени, характерная для Обломовки. Рассуждая о художественных особенностях гончаровского романа, Д. Лихачёв замечал: «Спит не Обломов — спит природа, спит Обломовка, спит быт. Вневременность подчинена быту — сонному, неизменяющемуся. В Обломовке нет ничего внезапного, ничего совершающегося не но календарю... Грамматические формы и виды соединены в одной фразе: переходы от прошедшего к настоящему и от будущего к прошедшему подчеркивают, что время в Обломовке не имеет особого значения»[28].

Заметим, что эта «вневременность», потеря жизнеспособности свойственна не одному Обломову, в этом образе просто концентрированнее, чем в других, выразилась боль и тоска всей русской литературы. «Обломов есть лицо не совсем новое в нашей литературе... это коренной, народный наш тип, от которого не мог отделаться ни один из наших серьезных художников»[29], — замечал Добролюбов, далее выстраивая вереницу сонных, спящих или полуспящих героев: Онегина, Тентетникова, Бельтова, Печорина, Рудина, к ним можно прибавить и толстовского Облонского (не случайна, видимо, звуковая перекличка имен: Обломов — Облонский), чеховского Ионыча... Мы знаем из былин, сколь важное значение имело пробуждение Ильи Муромца, столь же важно было для России, проснется ли Илья Обломов.

Но, могут нам сказать, нельзя сравнивать барина и крестьянского сына. Замечу еще раз, что былина берет *свободного* крестьянина, Гончаров тоже изображает представителя *самого свободного сословия в России на то время* — дворянина, человека, который даже историко-генетически был представителем того слоя русских людей, задача которых была — защита рубежей отечества, это входило в первоочередную обязанность дворянина. Так что Илья Ильич должен бы был быть преемником Ильи Муромца, вождем и двигателем народной энергии[30]. При этом в просвещенном обществе защита отечества не обязательно связана с воинской службой, она состоит в укреплении его могущества, благосостояния, культурного значения и т.п. Обломов оказывается к этому не способен. Более того, обломовское отношение к жизни заражало (можно и это предположить) все слои общества. Правда, из того же сонного Симбирска, послужившего Гончарову прототипом его Обломовки[31], вышел Владимир Ленин, Россию сломавший, который видел в этом литературном герое, своем земляке, символ всего худшего в России. Он писал: «Был такой тип русской жизни — Обломов. Он все лежал на кровати и составлял планы. С тех пор прошло много времени. Россия проделала три революции, а все же Обломовы остались, так как Обломов был не только помещик, а и крестьянин, и не только крестьянин, а и интеллигент, и не только интеллигент, а и рабочий и коммунист. Достаточно посмотреть на нас, как мы заседаем, как мы работаем в

[28] *Лихачёв Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М.: Наука, 1979. С. 302.

[29] *Добролюбов Н.А.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 4. С. 314.

[30] Близость эпического и трагического героя отмечалась не раз. Напомню М. Бахтина: «Эпический и трагический герой — герой, гибнущий по природе своей» (*Бахтин М.* Литературно-критические статьи. С. 423).

[31] «В этом сонном городе, — писал Короленко, — вам укажут... бывшую гончаровскую усадьбу, послужившую моделью для Обломовки» (И.А. Гончаров в русской критике. С. 332).

комиссиях, чтобы сказать, что *старый Обломов остался и надо его долго мыть, чистить, трепать и драть, чтобы какой-нибудь толк вышел*. На этот счет мы должны смотреть на свое положение без всяких иллюзий»[32].

Но что если не Обломов виноват в общественной спячке, а просто он никак не может преодолеть ее, вырваться из сковывающих пут сна. Однако, в отличие от представителей всех остальных слоев общества, именно у дворянина Обломова есть эта возможность, возможность *выбора*. И его *трагическая вина*, по Гончарову, в том и состоит, что он этой возможностью, подаренной ему историческим развитием, не пользуется. Дело в том, что русское дворянство, выросшее на субстрате крепостного рабства, как и свободное население античных полисов, использовавших рабский труд, имело все предпосылки для *высокого досуга* — основного условия *творческой деятельности*. Через деятельность Пушкина, Чаадаева, декабристов, Герцена, Льва Толстого шла духовная подготовка всеобщего освобождения. В общество вносилась идея *свободы*. Именно дворянство, полагал Герцен, должно разбудить русскую крестьянскую общину навстречу революции. Даже если не говорить о революции, русский помещик Обломов может только своей собственной жизнедеятельностью оправдать выпавшее ему социально-психологическое преимущество свободы. Герцен писал: «Кто не знает, какую свежесть духу придает беззаботное довольство... Забота об одних материальных нуждах подавляет способности. Наша цивилизация — цивилизация меньшинства, она только возможна при большинстве чернорабочих. Я не моралист и не сентиментальный человек; мне кажется, если меньшинству было действительно хорошо и привольно, если большинство молчало, то эта форма жизни в прошедшем оправдана. Я не жалею о двадцати поколениях немцев, потраченных на то, чтоб сделать возможным Гёте, и радуюсь, что псковский оброк дал возможность воспитать Пушкина»[33], — тем больше ответственность у дворянина — по идее свободного человека — перед народом. Так считал не только Герцен, такова была практически общая установка просвещенных слоев той эпохи.

Способен ли реализовать себя Илья Ильич, преодолев архетип «обломовщины»? Это и была проблема, решавшаяся Гончаровым. Ведь *сила* у героя есть; не случайно его сопоставление с Ильей Муромцем. Но любое развитие означает выход за пределы себя, преодоление неподвижности, стабильности, что предполагает

[32] *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 45. С. 13— 14.
[33] *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. VI. М.: АН СССР, 1955. С. 56.

усилие, ибо *человеком* никто не рождается. Человек становится человеком в процессе самовоспитания и самодеятельности.

Илья Ильич многое *может*. Ему даны высокие порывы: «Случается и то, что он исполнится презрением к людскому пороку, ко лжи, к клевете, к разлитому в мире злу и разгорится желанием указать человеку на его язвы, и вдруг загораются в нем мысли, ходят и гуляют в голове, как волны в море, потом вырастают в намерения, зажгут всю кровь в нем, намерения преображаются в стремления...» Вот порыв трагического героя, намеревающегося переделать мир, но... порыв этот изнутри подточен «тайным врагом» Ильи Ильича, превращающим в ничто его намерения: «...он, движимый нравственною силою, в одну минуту быстро изменит две-три позы, с блистающими глазами привстанет с постели, протянет руку и вдохновенно озирается кругом...» И всё: ирония писателя беспощадна, хотя все время вместе с тем он оставляет герою шанс на деяние. Думается, Обломов недаром сравнивается, хотя и иронически опять же, с самым трагическим героем Шекспира — с Гамлетом. «Что ему делать теперь? Идти вперед или остаться? Этот обломовский вопрос был для него глубже гамлетовского. “Теперь или никогда!” — “Быть или не быть!” Обломов приподнялся было с кресла, но не попал сразу ногой в туфлю и сел опять».

В какой-то момент шанс, оставленный ему писателем, оказался близок к реализации. Его знакомые «с каким-то испугом» заговорили: «...представьте. Обломов сдвинулся с места!». Изменившийся образ жизни Обломова стал напоминать образ жизни рыцаря, готовящегося к бою. «Встает он в семь часов, читает, носит куда-то книги. На лице ни сна, ни усталости, ни скуки. На нем появились даже краски, в глазах блеск, что-то вроде отваги или по крайней мере самоуверенности». Но с кем же бой? Понятен внешний враг, и его-то поначалу ищет Обломов: «Бесплодные сожаления о минувшем, жгучие упреки совести язвили его, как иглы, и он всеми силами старался свергнуть с себя бремя этих упреков, найти виноватого вне себя и на него обратить жало их. Но на кого?» С усмешкой повествует писатель о том единственном враге, которого вроде бы нашел Илья Ильич: «Это все... Захар! — прошептал он». Читателю, разумеется, понятно, что Захар тут ни при чем, ибо он абсолютно адекватен «обломовскому» *образу жизни* своего барина.

Заметим, что весь роман строится вокруг попытки пробуждения Обломова любовью к Ольге Ильинской, а в результате — преодоление себя, борьба с «обломовщиной» в самом себе. Это и есть бой, который ведет Илья Ильич. Но таков и есть бой трагическо-

го героя, поскольку, по мысли Гегеля, содержанием трагического конфликта является субъективная, внутренняя жизнь характера. Вспомним писаревское соображение о «борьбе двух начал» в душе Обломова. Илья Ильич, как мы уже отмечали, имеет возможность свободного выбора своего жизнеповедения. И в трагедии герой, действуя свободно, сам оказывается виновен в своем преступлении. Каково же преступление Обломова? Да и вообще применимо ли по отношению к нему это слово? Оказывается, применимо. Вот он пикируется с Ольгой:

«— Разве у вас есть тайны? — спросила она. — Может быть, преступления? — прибавила она, смеясь и отодвигаясь от него.

— Может быть, — вздохнув, отвечал он.

— Да, это важное преступление, — сказала она робко и тихо, — надевать разные чулки».

Как можно догадаться из этого иронического эпизода, сам Обломов считает преступлением свою «обломовскую» жизнь. Но это еще не преступление, это данность, в которой он вырос, когда еще не просыпался из дремоты. Преступление там, где есть свободное сознание. И преступление Обломова выясняется из дальнейшего движения романа. Он настолько привык к долгому сну, что бодрствование, борьба, движение ему не под силу, тем более любовь... «Господи! — восклицал Обломов. — Зачем она любит меня? Зачем я люблю ее?.. И что это за жизнь, всё волнения да тревоги! Когда же будет мирное счастье, покой?» После этих размышлений он, как мы помним, прерывает свои визиты к Ольге. Он предает Любовь, чуть не убивая свою избранницу: «Он взглянул на Ольгу: она без чувств. Голова у ней склонилась на сторону, из-за посиневших губ видны были зубы». Это преступление и приводит его к гибели, к нравственному затуханию[34]. «...Все бесполезно — ты умер!» — говорит ему Ольга. Поражение Обломова в этой борьбе констатирует и Штольц: «Человек создан сам устраивать себя и даже менять свою природу, а он отрастил брюхо да и думает, что природа послала ему эту ношу! У тебя были крылья, да ты отвязал их». Илья Ильич не выдержал испытания свободой и, как будто продолжая располагать ею, добровольно отказался от жизнеповедения свободного человека. Обломов, быть может, в состоянии справиться с внешним врагом. Он не обманывает Ольгу, говоря ей: «...если б надо было умереть за тебя, я бы с радостью умер».

[34] А «трагедия есть, — по классическому определению Аристотеля, — подражание действию не только законченному, но и внушающему сострадание и страх, а это чаще всего бывает, когда что-то одно неожиданно оказывается следствием другого» (*Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 656).

Но он не в состоянии справиться сам с собой, с «обломовщиной», угнездившейся у него в душе.

После разрыва с Ольгой он страдает, страдает глубоко и сильно. «Бог знает, где он бродил, что делал целый день, но домой вернулся поздно ночью... Все погрузилось в сон и мрак около него. Он сидел опершись на руку, не замечая мрака, не слыхал боя часов... Сердце было убито: там на время затихла жизнь... Обломов не помнил, где он сидел, даже сидел ли он: машинально смотрел и не замечал, как забрезжилось утро... у него была горячка». Но своему страданию, как и положено трагическому герою, он сам причина. «Истинно же трагическое страдание, — писал Гегель, — налагается на действующих индивидов только как следствие их собственного деяния, которое они должны отстаивать всем своим самобытием и которое столь же оправданно, как и исполнено вины — вследствие порождаемой им коллизии»[35]. Обломовское страдание имеет свою специфику. Герой гибнет не в борьбе с косным и враждебным окружением, желающим погубить его *свободно-деятельную* личность. Напротив, близкие пытаются поддерживать деятельное начало в герое, ибо оно в нем есть. Но субстанциальная, внеличностная косность, тоже содержащаяся в самой его основе (тогда как деятельность в известной мере результат внешней, университетской прививки), оказывается притягательнее. И «обломовщина», как трясина, чавкая, затягивает героя. Прежде физической смерти наступает духовная погибель.

Но беда в том, что поражение героя губительно не только для него самого, но и для зависимых от него людей. Не в состоянии сам действовать, он отдал на откуп свою Обломовку, разоряя крестьян, конечно, не сам по себе, но руками Тарантьева, Мухоярова, Затертого, которые, обманывая Обломова, по сути, с его разрешения грабили крестьян, да и самого Илью Ильича готовы были пустить по миру. Нищенствует и спивается после его смерти Захар, приученный своим барином к безделью. Если позволить себе мысленный эксперимент и перевести в конкретный, социально-исторический план тенденции, сказавшиеся в образе Обломова, то увидим, что Обломовка не спасение от бед исторического развития, скорее наоборот. Отказ от буржуазного прогресса, деловитости, которые казались «машинизацией человеческой личности», привел, как известно, к угнетению, превзошедшему крепостное, хотя и на той же парадигмальной основе.

[35] *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика: В 4 т. Т. 3. М.: Искусство, 1971. С. 578.

4. Фаустовское начало в России

Если судьба Обломова «внушает сострадание и страх», то что мы можем сказать о Штольце, наперснике главного героя романа? В шекспировском «Гамлете» датскому принцу сопутствуют два невраждебных и сочувствующих ему персонажа: Горацио, знающий о душевных терзаниях Гамлета, и норвежский принц Фортинбрас, симпатичный Гамлету («дух, объятый дивным честолюбьем») и симпатизирующий в свою очередь ему («Пусть Гамлета поднимут на помост, // Как воина, четыре капитана»), прежде всего понимаемый Гамлетом как человек действия. Штольц словно бы совмещает и себе этих двух героев: деловитость его не вызывает сомнений, и как норвежский принц получает корону Гамлета, так Штольц получает Ольгу. Но еще Штольц — единственный в романе, как Горацио в трагедии («почил высокий дух»), — знает истинную цену Обломову. Он говорит Ольге: «А если хочешь знать правду, так я и тебя научил любить его... Он падал от толчков, охлаждался, заснул, наконец, убитый, разочарованный, потеряв силу жить, но не потерял честности и верности. Ни одной фальшивой ноты не издало его сердце, не пристало к нему грязи». Не только Ольгу — всю нашу критику научил Штольц. Сам же он вызывал только осуждение, поскольку полагали, что Гончаров хотел нарисовать героя, *равновеликого* Обломову. Штольц, однако, для Гончарова не проблема, во всяком случае, не художественная проблема, он просто, как Фортинбрас Гамлету, указывает Обломову путь жизни[36].

Между тем не раз было сказано, что образ Штольца с точки зрения поэтики неудачен, фальшив, надуман. Критиковался он и с точки зрения содержания: за прагматизм, за буржуазный эгоизм, за механицизм, за отсутствие душевного полета. В Штольце видели представителя чуждого нам западного рационализма. Штольц к тому же, как мы знаем из романа, связан с высшей государственной администрацией, к его слову прислушиваются министры. Именно на таком фоне безделье Обломова начинало выглядеть героическим противостоянием обществу (хотя именно концентрированным выражением *общественного* сна и был образ Обломова), противостоянием романтически-бунтарским, которое сегодня можно постараться даже вписать в определенный контекст. В XIX веке западному рационализму как нечто положительное пытались противопоставить *разбойничий мир*, который имеет смысл оценить как своего рода проявление «обломовщины» (об этом ниже).

[36] Дружинин сравнивал Штольца с Лаэртом, говоря, что «осуждать его как живое лицо мы неспособны точно так же, как осуждать Лаэрта за то, что он не Гамлет» (*Дружинин А.В.* Литературная критика. С. 305). Мне кажется, что сравнение это неверно: Лаэрт — враг Гамлета, а Штольц — друг Обломова.

Бакунин, например, писал С.Г. Нечаеву: «Централизация и цивилизация, железные дороги, телеграфы, новое вооружение и новая организация войск, вообще административная наука, т.е. наука систематического порабощения и эксплуатирования народных масс, и наука укрощения народных и всяких других бунтов, столь тщательно разработанная, проверенная опытом и усовершенствованная в продолжение последних 75 лет новейшей истории, — все это вместе вооружило государство в настоящее время такою громадною силою, что все искусственные, тайно-заговорные и вненародные попытки, внезапные нападения, сюрпризы, удары — должны обрушиться об нее и что оно может быть побеждено, сломлено только стихийно-народно-социальною революциею.<...> Одним из главных средств к достижению этой последней цели, по моему глубокому убеждению, может и должно служить наше вольное всенародное казачество, бесчисленное множество наших святых и несвятых бродяг, богомолов, *бегунов*, воров и разбойников — весь этот широкий и многочисленный подземельный мир, искони протестовавший против государства и государственности и против немецко-кнутовой цивилизации»[37].

Но почему же, могут спросить, бродяги и разбойники — это инвариант неподвижной «обломовщины»? Почему автор статьи сравнивает ее с «казачьим воровско-разбойническим и бродяжническим миром»?[38] Скорее этот «мир» ближе миру калик перехожих да «старому казаку» Илье Муромцу. Думается, что последнее сближение неправомерно, поскольку и калики, и Илья Муромец — люди труда, душевного и физического. Калики ходят к Иерусалиму, они же защищают отчизну, они же хранят духовную информацию, у них есть моральный *устав*: «А в том-та веть заповедь положена: // Кто украдет, или кто солжет, // Али кто пуститца на женскои блуд, // Не скажет болшему атаману, // Атаман про то дело проведает, — // Едина оставить во чистом поле // И окопать по плеча во сыру землю». Именно калики пробуждают Илью Муромца, указывая цель — стать *на защиту* Русской земли, посвятить себя ратному *делу, охранять*, крестьян-*землепашцев* (едва ли не самую *цивилизованную* силу по тем временам) от набегов *степи*. Напротив, разбойничьи-воровской мир посягает на людей труда, грабит их, живет *за счет их труда*, как, впрочем, простодуш-

[37] *Бакунин М.А.* Философия. Социология. Политика. М.: Правда, 1989. С. 538, 541 (курсив Бакунина).
[38] Там же. С. 542.

но жил и Илья Ильич Обломов. С. Соловьёв полагал (возражая в каком-то смысле Бакунину), что от разбойников «мирное сельское народонаселение терпело более, чем от внешних врагов», что слово «протест» не подходит к разбойникам, «нейдет к людям, которые покидали своих собратий в их подвиге, в их тяжелом труде и уходили, чтоб гулять и жить на чужой счет, на счет тяжкого труда своих собратий»[39].

Позиции разбойника, так романтически ярко изложенной Бакуниным с его ненавистью к цивилизации, к «рассудочному», «немецкому» элементу, как раз и отвечает «обломовская» сторона миросозерцания Обломова[40], с симпатией реконструированного Ю. Лощицем: «...если упразднить пароходы с паровозами, то выйдут рабы на волю из шахт и штолен, перестанут ранить землю в поисках угля и руды, бросят свои лачуги в грязных городах; замрет буйная торговля, отощают кошельки у ротшильдов, закроются водочные монополии, угаснут страсти к приобретению новых земель, повыведутся наполеоны, поубавится туристов — охотников глазеть на заморские дива (калик перехожих? — *В.К.*), а с ними и болезней поубавится; оживут нивы, восстанут леса, выхлестанные на шпалы и на топку паровых котлов...»[41] Мне, однако, эта реконструкция представляется односторонней. Обломов все же сложнее. Он готов служить цивилизации и прогрессу: ведь именно он чертил у себя в уме «свежий, сообразный с потребностями времени план устройства имения и управления крестьянами». Только вот претворить этот план в жизнь он не умел, потому что жизни нужны не планы, а активная деятельность.

Представителем активного цивилизующего начала в романе Гончарова выступает Андрей Штольц, которому так не повезло в русской критике. Даже Добролюбов, похвалив его, все же отказал ему в праве называться «новым человеком», а уж остальные на корню отвергли его за «отсутствие *высших интересов*». Но окончательный приговор, почти не подлежащий обжалованию, произнесен Штольцу в наши дни. Повторив многое из прошлого обвинительного акта, современные исследователи к тому же называют Штольца «международным туристом», утверждая, что Гончаров

[39] *Соловьёв С.М.* Публичные чтения о Петре Великом // *Соловьёв С.М.* Соч.: В 18 кн. Кн. XVIII. М.: Мысль, 1995. С. 25—26.

[40] Кстати, на близость образа Обломова байроническим мотивам — к сожалению, мимоходом — уже указывалось в отечественной литературе. Заметим, что Александр Адуев — это Илья Ильич в молодости, Мережковский справедливо увидел в этом «первообразе Обломова отблеск модных в те времена байронических идей — связь Обломова с героями Лермонтова и Пушкина» (*Мережковский Д.С.* Вечные спутники. С. 203).

[41] *Лощиц Ю.* Гончаров. С. 201.

рассказывает о мировом скитальце, обошедшем все земли и народы, о «существе», многократно живущем, скитающемся по векам и землям. Не надо много сообразительности, дабы догадаться, что речь идет об Агасфере, сиречь Вечном Жиде, бездомном странник. Но Штольц пострашнее Агасфера: «Его способность быть, так сказать, вездесущим заставляет о многом задуматься — это ведь почти уже и нечеловеческая способность»[42]. Однако перечислив маршруты его вояжей (в России — Петербург, Обломовка, Москва, Нижний Новгород, Крым; в зарубежье — Бельгия, Англия, Париж, Бонн, Йена, Эрланген, Швейцария...), мы можем только удивиться: ничего особенного... Вспомним Гоголя, треть жизни прожившего в Италии, Достоевского, побывавшего и в Германии, и в Англии, и во Франции, Льва Толстого («Люцерн»), — труднее назвать русского писателя, не объездившего России и Европы. Не говорим уже о Гончарове, проехавшемся бог знает куда на фрегате «Паллада» и не раз бывавшем за границей, где, кстати сказать, и был в основном написан роман «Обломов»[43].

Для Лощица Штольц носитель *злого* начала, не перестраивающий, нет — *губящий* патриархальную Россию, воплотившуюся в Обломовке, губящий *сознательно*, со злорадством, будто преследуя тайную цель: «Пока существует “сонное царство”, Штольцу все как-то не по себе, даже в Париже плохо спится. Мучит его, что обломовские мужики испокон веку пашут свою землицу и снимают с нее урожаи богатые, не читая при этом никаких агрономических брошюр. И что излишки хлеба у них задерживаются, а не следуют быстро по железной дороге — хотя бы в тот же Париж... “Сонное царство” рушится не оттого, что слишком ленив Илья Ильич, а потому, что поразительно деятелен его приятель. По воле Штольца “сонное царство” должно превратиться в... станцию железной дороги, а обломовские мужички пойдут “работать насыпь”»[44]. А ведь если верить не Лощицу, а старосте Обломова, не сну Ильи Ильича, а той реальности, о которой сообщалось Обломову и которая требовала его вмешательства, мужики его жили куда как скверно: «Доношу твоей барской милости, что у тебя в вотчине, кормилец наш, все благополучно. Пятую неделю нет дождей: знать, прогневали господа бога, что нет дождей. Эта-

[42] *Лощиц Ю.* Гончаров С. 189.

[43] В послесловии к роману Л. Гейро убедительно показывает, что все «необъяснимые» путешествия Штольца, неясность, чем же, наконец, он занимается, вполне доступны пониманию, если сопоставить пункты его путешествий с картой промышленного развития России: Штольц там, где зарождается новая, технически оснащенная и торгово-промышленная Россия (*Гончаров И.А.* Обломов. С. 533—534).

[44] *Лощиц Ю.* Гончаров. С. 190.

кой засухи старики не запомнят: яровое так и палит, словно полымем. Озимь ино место червь сгубил, ино место ранние морозцы сгубили; перепахали было на яровое, да не знамо, уродится ли что? Авось, милосердый господь помилует твою барскую милость, а о себе не заботимся: пусть издохнем. А под Иванов день еще три мужика ушли: Лаптев, Балочов, да особо ушел Васька, кузнецов сын. Я баб погнал по мужей; бабы те не воротились... А нанять здесь некого: все на Волгу, на работу на барки ушли — такой нынче глупый народ стал здесь, кормилец наш батюшка, Илья Ильич! Холста нашего сей год на ярмарке не будет: сушильню и белильню я запер на замок и Сычуга приставил денно и ночно смотреть: он тверезый мужик; да чтобы не стянул чего господского, я смотрю за ним денно и ночно. Другие больно пьют и просятся на оброк. В недоимках недобор...» И так далее. Хороша благословенная Обломовка!.. Если уж называть творчество Гончарова «*мифологическим реализмом*», то это скорее мифологический мир и представление о нем с точки зрения реализма, реальности.

Но если отбросить таинственные намеки на дьявольскую сущность Штольца, то все же, кто он таков? Что хотел этим идеальным образом сказать Гончаров? Замечу сразу же, что практически ни один из идеальных образов, созданных великими русскими писателями, не получил убедительного художественного воплощения, точнее, они убедительны в системе ценностных координат данного художника (так, «новые люди» Чернышевского были реальным образцом для тысяч их последователей), однако стоит встать на иную точку отсчета, как сразу же претензии к достоверности, упреки в ходульности можно насчитать десятками. Дело в том, что идеальный образ приходится лепить из черт, которые писатель *хочет видеть* и которые *могут* осуществить себя в реальности, но пока отсутствуют. Отсюда и недочеты. И если мы серьезно и со вниманием рассматриваем нереального Платона Каратаева, странную смесь всевозможных добродетелей в лице мужика Марея и Алеши Карамазова, Кирсанова и Рахметова (образы, рожденные отчаянием узника), то почему бы нам не подойти столь же спокойно к созданию трезвомыслящего Гончарова?..

Отчего так не любят Штольца? На нем, пожалуй, самый страшный для нашей вульгарно-социологической науки грех: он, как, впрочем, и Тушин из «Обрыва», русский капиталист, взятый с его идеальной стороны. Слово же «капиталист» звучит для нас почти ругательством. Мы можем умилиться Обломову, живущему крепостным трудом, самодурам Островского, «дворянским гнездам» Тургенева, даже найти положительные черты у Курагиных, но Штольц!.. Почему-то ни у кого не нашлось столько уко-

ризненных слов относительно Тарантьева и Мухоярова, «братца» Агафьи Матвеевны, которые буквально обворовывают и разоряют Обломова, сколько их употреблено по отношению к другу детства Штольцу, выручающему Обломова именно потому, что видит он (он, именно он видит!) золотое сердце Ильи Ильича. Происходит интересная подмена: все дурные качества, которые можно связать с духом наживы и предпринимательства и которые заметны в Тарантьеве и Мухоярове, горьковских купцах, предпринимателях Чехова и Куприна, у нас адресуют Штольцу. Но если Горький, Островский, Чехов рисовали реальный русский капитализм, опутанный нитями неизжитого крепостничества, сросшегося с самодержавием, то Гончаров рисовал образ идеализированного капиталиста, образ романтически приподнятый. А буржуазный пафос Штольца был в этот момент много прогрессивнее для России, чем крепостнический застой.

Ни один из хищников, окружающих Обломова, не ставит себе задач по организации какого-либо *дела*, их задачи мелки: урвать, ухватить и залечь в нору. Великий современник Гончарова Салтыков-Щедрин, заметив это российское презрение к профессионализму (а ведь Штольц *профессиональный делец,* в отличие от Тарантьева, «сшибающего» обломовское белье да червонцы; он *не работает, а грабит*), объяснял его «простотой задач»: «Очень долгое время область профессий представляла у нас сферу совершенно отвлеченную. <...> И <...> не только в области деятельности спекулятивной, но и в области ремесл, где, по-видимому, прежде всего требуется если не искусство, то навык. И тут люди, по приказанию, делались и портными, и сапожниками, и музыкантами. Почему делались? — а потому, очевидно, что требовались только *простые* сапоги, *простое* платье, *простая* музыка, то есть такие именно вещи, для выполнения которых совершенно достаточно двух элементов: приказания и готовности»[45]. Откуда это стремление довольствоваться малым, простым, дожившее до наших дней?.. Историческая выработка этого социально-психологического явления очевидна. Почти триста лет татаро-монгольского ига, когда житель ни в чем не мог быть уверен, не мог затевать длительных и сложных дел, ибо не было никакой гарантии довести их до конца, учили обходиться самым необходимым. Да и далее история не баловала русского человека. «...До половины XVII века, — писал Чернышевский, — вся Европейская Россия была театром таких событий, при которых можно дивиться разве тому, что уцелели в ней хотя те малочисленные жи-

[45] *Салтыков-Щедрин М.Е.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М.: Худож. лит-ра, 1988. С. 71.

тели, которых имела она при Петре. Татарские набеги, нашествие поляков, многочисленные шайки разбойников, походившие своей громадностью на целые армии, — все это постоянно дотла разоряло русские области»[46]. Разумеется, в таких условиях сложное было только помехой: простые сапоги можно было починить в любых условиях, тут уж не до изысков и усовершенствований. Отсюда мечты о будущем, а в реальности — недоверие к нему.

Как писал герценовский корреспондент, «забота о будущем не в нашем духе; на словах мы готовы взвалить на свои плечи хоть все человечество, будем социалисты, демократы, будем говорить об высокой честности с глазами в крови; на деле — боимся всякого труда, всякой мысли, живем настоящей минутой; наш чиновник ворует для того, чтоб покутить, купец мошенничает, чтоб сыну чин доставить, мужик работает, чтоб пьяну напиться. Даже материальной заботы об будущем нет; на того, кто об этом думает, в России показывают пальцами, он предмет насмешки и неприязни»[47]. Вот вам и отношение к Штольцу! Исторические обстоятельства, приучившие с недоверием относиться к делаемому своими руками будущему, ибо его в момент можно порушить, также приучали к хилиастическим мечтаниям: разом избавиться от всех бед, ибо без этого единовременного избавления от ига нечего было и думать о конкретике будущего быта. Разрушать до основания и лишь затем строить новый мир. Как показывает история, такое строительство с полным отказом от прошлого не только не успешно, но сохраняет основные архетипы якобы уничтоженного прошлого: ибо избавиться от чего-то можно, только все время видя и сознавая себя, свою культуру, преодолевая ее беды и противоречия.

Обломов готов довольствоваться самым примитивным образом жизни. Только бы не задумываться о своей судьбе, не предпринимать каких-либо действий. Штольц пытается спасти Обломова, но, как говорит народная пословица, трудно помогать лошади, которая не тянет. Штольц проигрывает битву за Обломова с «обломовщиной». И в этом-то и заключена трагедия романа, на взгляд Гончарова, как я его понимаю.

Впрочем, могут сказать, что проигрыш этот *предопределен*, потому что Штольц чужд Обломову. Ведь он же «международный турист», человек другой крови, *немец*. Но интересно, что Гончаров не рисует Штольца чистым немцем, Штольц *полукровка* (отец — немец, мать — русская). В Штольце Гончарова интересовало

[46] *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. V. М.: ГИХЛ, 1950. С. 690.
[47] Голоса из России. Кн. VI, вып. 2. М.: Наука, 1975. С. 122—123.

слияние, синтез двух культур. «Штольц был немец только вполовину, по отцу: мать его была русская; веру он исповедовал православную; природная речь его была русская: он учился ей у матери и из книг, в университетской аудитории и в играх с деревенскими мальчишками, в толках с их отцами и на московских базарах. Немецкий же язык он наследовал от отца да из книг». Иными словами, по основным культурным параметрам (язык и вера) для Гончарова Штольц был русский. Да и в дальнейшей жизни, как мы знаем, он служил России, заботился о ее преуспеянии. Гончаров утверждает, что такое двукультурье наиболее перспективно для развития человеческой личности, а стало быть, и ее деятельности на благо людей, наиболее продуктивно для духовного обогащения той страны, той культуры, где эта личность существует. Бахтин говорил, что культура погранична и что ее развитие совершается в диалоге. Мы знаем, что и наиболее перспективные научные направления возникают на перекрестье наук. Закон развития везде один и тот же.

«Гончаровский Штольц, — пишет Ю. Лощиц, — конечно, ни в коей мере не является носителем фаустовского начала. Если уж искать для него у Гёте соответствующий прообраз, то таким прообразом будет скорее Мефистофель»[48]. Итак, Штольц — Мефистофель, совращающий Обломова на... *труд*. Известно, однако, что у Гёте задача Мефистофеля заключалась в прямо противоположном, ибо Фауст доказывал собой силу *самодеятельности* человека («Чутьем, по собственной охоте // Он вырвется из тупика», — говорит о Фаусте Господь), Фауст утверждает, трактуя Евангелие, что «в начале было Дело» и сломать его дьявол хотел, погрузив в самодовольный покой. На том и зиждется их знаменитый договор:

Пусть мига больше я не протяну,
В тот самый час, когда в успокоенье
Прислушаюсь я к лести восхвалений,
Или предамся лени или сну...

(*Перевод Б. Пастернака*)

Удалось ли это Мефистофелю? Как мы знаем, нет, ибо Фауст возвеличивает миг труда, восклицая:

Лишь тот, кем бой за жизнь изведан,
Жизнь и свободу заслужил.

[48] *Лощиц Ю.* Гончаров. С. 190.

Если не видеть *деятельной* стороны «фаустовского начала», то непонятно, как иначе можно определить это начало. А Андрей Штольц прежде всего человек дела, *самостоятельный* человек, знающий себе цену.

Большой искус сказать, что Штольц — представитель «протестантской этики» (понятой по Максу Веберу). Однако, делая Штольца православным, Гончаров априори отклоняет подобные попытки. Да и история показала, что на почве православия возможны великие деятели — ученые, инженеры, техники — припомним имена Менделеева, Павлова, Яблочкова, Вернадского, Чижевского. Они вполне разделяли утверждение Штольца, что «нормальное назначение человека — прожить четыре времени года, то есть четыре возраста, без скачков и донести сосуд жизни до последнего дня, не пролив ни одной капли напрасно...» В отличие от обломовско-карамазовского: до тридцати лет дотянуть, а там и кубок об пол — уйти из жизни в сон или в смерть. Фаустовское начало деятельности, как показала история, имеет достаточно универсальный смысл, способность приживаться в разных культурах и позитивно работать там.

Впрочем, нельзя увидеть деятельной стороны Фауста, отрицая благотворность труда. Можно, конечно, воспринимать иронически, как школьную пропись, известную мысль, что труд создал человека, но можно обратиться и к Библии и сказать, что только после изгнания первого человека из рая, собственно, и началась человеческая *история*, тот сложный процесс, который привел к вочеловечению божества (Христос), а затем обозначил и цель *человеческой жизни*: *заслужить* перед Богом райское блаженство — трудом ли, верой ли (которая тоже предполагает душевный труд)... Не будь изгнания из рая, вообще не о чем было бы говорить: не было бы ни Штольцев, ни Обломовых. Но поскольку это изгнание состоялось, не худо бы помнить, что путь отныне в рай — узкий и тернистый, путь труда.

5. Неудача русской Беатриче

Итак, Штольц надеется побудить своего друга к деятельности, да и доктор предупреждает Обломова, что без движения с ним «удар может быть». И для этой цели Штольц отчасти использует женщину, Ольгу Ильинскую. Некоторые исследователи в этом явственно видят проделки сатаны, напоминая, что именно Ева оказалась орудием дьявола по изгнанию Адама из рая. Но дело-то в том, что во всей мировой литературе, если женщина изображалась как ловушка дьявола, то задача ее была *увести мужчину от деятельности*. Именно так пытался использовать Гретхен Мефистофель, надеясь, что Фауст удовлетворится крутом ее забот, интересов. Он выбрал саму чистоту и святость, ибо не святость страшна черту, а духовная деятельность, самостоятельность, независимость человеческой натуры. Точно так же король Клавдий рассчитывает, что Офелия утихомирит Гамлета, уведет от бурь и проблем. Забегая вперед, скажем, что Гамлет не сдается Офелии и королю, а Фауст — Гретхен и Мефистофелю, Обломов же сдается Агафье Матвеевне, русской Гретхен с Выборгской стороны. У нас часто, противопоставляя Ольгу и Агафью Матвеевну, утверждают, что Агафья Матвеевна — воплощенная женственность. Кто ж спорит, что она прекрасна, но не более, чем Гретхен, которая становится для Гёте символом вечной женственности, только войдя в мир небесный. Тогда-то она, наподобие дантовской Беатриче, оказывается водительницей мужского духа к высшему его предназначению. «Здесь — заповеданность / Истины всей. / Вечная женственность / Тянет нас к ней», — так закончил Гёте «Фауст».

По общему согласию, пушкинская Татьяна Ларина — идеал русской женщины, российское воплощение вечной женственности. В мировой поэтике существуют два типа женственности, два типа Любви, со времен Платона именуемые «земной» и «небесной». Два таких типа находил Гончаров у Пушкина, отмечая в «Евгении Онегине» «две противоположности: характер положительный — пушкинская *Ольга* и идеальный — его же *Татьяна*. Один — безусловное, пассивное выражение эпохи, тип, отливающийся, как воск, в готовую, господствующую форму. Другой — с инстинктами самосознания, самобытности, самодеятельности»[49]. Ориентируясь на пушкинскую Татьяну, как признавался сам Гончаров, он писал свою Ольгу Ильинскую.

Заметим для начала, что Ольга — Ильинская. Большой художник не дает зря фамилий своим героям, но, ломая головы над смыслом фамилий Обломова и Штольца, никто не задался вопросом, почему — Ильинская. Да потому, что она предназначена Илье, она — его, Ильинская, только вот Илья Ильич Обломов взять ее не в силах, хотя она уже даже и без брака готова ему отдаться. Напомним, что со времен Обломовки Илья Ильич привык к тому, что «бабы» заняты вопросом телесного, плотского, бытового хозяйства. Как противопоставление этому быту он создает свой идеал женщины: «Разве у меня жена сидела бы за вареньями да за грибами? Разве считала бы тальки да разбирала деревенское полотно? Разве била бы девок по щекам? Ты слышишь: ноты, книги, рояль, изящная мебель?» Такое противопоставление не случайно, ибо «забота о пище была первая и главная жизненная забота в Об-

[49] *Гончаров И.А.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. С. 77.

ломовке». Духовного в этом быту нет и в помине. Интересно, как Илья Ильич вспоминает, что пели и как пели в Обломовке: «Из людской слышалось шипенье веретена да тихий, тоненький голос бабы: трудно было распознать, плачет ли она или импровизирует заунывную песню без слов». Эта песня-плач совсем не способна разбудить какой-либо душевный порыв в человеке, тем более «любовь, что движет солнца и светила» (*Данте*).

Но вот поет Ольга. Через весь роман проходит упоминание ее любимой песни: «Casta diva»; в прошлом веке эти слова переводили «Пречистая дева», более точный перевод, как показала Гейро, — «Непорочная богиня». В любом случае здесь явный вздох к высшему, духовное стремление, восхождение к вечной женственности. Обломов слушает Ольгу. Приведем всю сцену: «Долго пела она, по временам оглядываясь к нему, детски спрашивая: “Довольно? Нет, вот еще это”, — и пела опять.

Щеки и уши рдели у нее от волнения; иногда на свежем лице ее вдруг сверкала игра сердечных молний, вспыхивал луч такой зрелой страсти, как будто она сердцем переживала далекую будущую пору жизни, и вдруг опять потухал этот мгновенный луч, опять голос звучал свежо и серебристо.

И в Обломове играла такая же жизнь; ему казалось, что он живет и чувствует все это — не час, не два, а целые годы...

— Посмотритесь в зеркало, — продолжала она, с улыбкой указывая ему его же лицо в зеркале, — глаза блестят, боже мой, слезы в них! Как глубоко вы чувствуете музыку!..

— Нет, я чувствую... не музыку... а... любовь! — тихо сказал Обломов».

Итальянская песня Ольги пробуждает в Обломове любовь, которая в свою очередь пробуждает в нем *жизнь*, живую душу, то есть то высшее, что дано человеку. Только ничего не видя и не слыша, можно вообразить в Ольге носительницу дьявольского начала. Она же классический вариант *духоводительницы*, русской Беатриче, за которой следом пытается взобраться на горние выси грешный мужчина. Ю. Лощиц прав, замечая, что гора, на которую Ольга заставляет подняться Обломова, имеет символический смысл. Только для него в этом — дьявольский эксперимент, а мне видится дантово восхождение в горний мир. Вся вторая часть романа посвящена описанию возрождения Обломова под влиянием любви. Однако, если, говоря об Ольге как о женском начале, идеале женщины, мы будем искать ее инварианты в русских общественных деятельницах, мы и в самом деле ничего не поймем. Образы великого романа надо и рассматривать в контексте вечных образов великих произведений мировой литературы.

Замечательная черта нашей литературы, писал Орест Миллер, в том, что, «постоянно терпя неудачу в идеальных мужских характерах, она дала нам несколько совершенно удачных идеальных характеров женских. Но если мы сопоставим Ольгу Гончарова со многими женскими личностями Тургенева, то увидим, что хотя последние большею частью богаты силами, но у многих из них эти силы уходят сполна на одну только личную привязанность; не удалась им любовь — и все пропало, вся жизнь испорчена!»[50] Объяснение наивное, но имеющее свои резоны: героини Тургенева, даже такие, как Елена Стахова и Марианна, решены *социально-психологически*, привязаны к своему кругу, своей среде, даже вырываясь из нее, они протестуют против *данного* общества. Ольга решена иначе, она дана как символ женственности: «Вы... лучше всех женщин, вы первая женщина в мире!» — восклицает Обломов. Она любовью своей заставляет двигаться ленивца, вспомним, что того же, после удара, с помощью своего сына пытается добиться от Ильи Ильича Агафья Матвеевна, заставляя его гулять по саду. Но это движение чисто механическое, хотя и оно важно. Ольга наполняет Обломова внутренним движением. Он размышляет: «...любовь? А я думал, что она, как знойный полдень, повиснет над любящимися и ничто не двигается и не дохнет в ее атмосфере: и в любви нет покоя, и она все меняется, все движется куда-то вперед, вперед... “как вся жизнь”, говорил Штольц. И не родился еще Иисус Навин, который бы сказал ей: “Стой и не движись!” Что же будет завтра?» Чувствуете масштаб? Ветхозаветный Иисус Навин остановил, как известно, солнце. Но и он не может остановить любовь, которая, по слову великого итальянского поэта, «движет солнца и светила». Это тот контекст, в котором рассматривал любовь Гончаров.

Со времен средневекового рыцарства, возрожденчески переосмысленного, любовь, любовная идеализация избранницы вдохновляли на подвиги — «во имя прекрасной дамы». Вспомним хотя бы Дон Кихота и его служение Дульсинее Тобосской. Великий флорентиец Марсилио Фичино писал: «...если двое взаимно любят друг друга, они наблюдают один другого и стремятся понравиться друг другу... Желая же понравиться друг другу, устремляются со всем пылом страсти к великолепным деяниям, дабы не вызвать презрения со стороны любимого, но оказаться достойным ответной любви»[51]. В русской культуре XIX века итальянские, «дантов-

[50] *Миллер О.* Русские писатели после Гоголя. Ч. II. СПб.: Изд. Н.П. Карбасникова, 1886. С. 20.

[51] *Фичино М.* Комментарий на «Пир» Платона // Эстетика Ренессанса: В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1981.С. 149.

ские» мотивы играли не оцененную еще роль. Достаточно назвать Гоголя с его «Мертвыми душами», задуманными как трехчастная поэма, наподобие «Божественной комедии», вспомнить пристрастие С. Шевырева к Данте, итальянские штудии Александра Иванова, погруженность в итальянские сюжеты друга юности Гончарова Ап. Майкова. Да, в «Обломове» Штольц поминает Данте. В 1859 г. (когда издавался «Обломов») Гончаров писал Майкову: «Вы хотите, чтоб я сказал о Вашей поэме правду: да Вы ее слышали от меня и прежде. Я, собственно я — не шутя слышу в ней Данта, то есть форма, образ, речь, склад — мне снится Дант, как я его понимаю, не зная итальянского языка»[52]. В конце века Вл. Соловьёв пишет работу «Смысл любви», в которой, повторяя мотивы мыслителей Возрождения, утверждает, что любовь к женщине есть первый шаг к Божественной любви. «Этот живой идеал Божьей любви, — заключает философ, — предшествуя вашей любви, содержит в себе тайну ее идеализации. Здесь идеализация низшего существа есть вместе с тем начинающая реализация высшего, и в этом истина любовного пафоса. Полная же реализация, превращение индивидуального женского существа в неотделимый от своего лучезарного источника луч вечной Божественной женственности, будет действительным, не субъективным только, а и объективным воссоединением индивидуального человека с Богом, восстановлением в нем живого и бессмертного образа Божия»[53].

На рубеже 50—60-х годов в отечественной публицистике настойчиво обсуждался женский вопрос. Можно построить градацию высказанных точек зрения — от вульгарно-материалистических концепций М. Михайлова и В. Слепцова до глубокой метафизики Чернышевского, не раз обращавшегося к толкованию темы Любви. Для Чернышевского женщина всегда права, в этом нельзя не увидеть отголосок идеи вечной женственности. Рассуждая в 1858 г. о тургеневской повести «Ася» («Русский человек на rendez-vous»), Чернышевский приходит к выводу, что решимость на Любовь равна решимости на революцию, которая понимается не как бунт, а как коренная перестройка всего внутреннего состава человека, побуждающая его к творческой деятельности. Герой повести убегает от Аси, потому что «он не привык понимать ничего великого и живого, потому что слишком мелка в бездушна была его жизнь, мелки и бездушны были все его отношения и дела, к которым он привык... Он робеет, он бессильно отступает от всего, на что нужна широкая решимость и благородный риск...»[54].

[52] *Гончаров И.А.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. С. 315.
[53] *Соловьёв В.С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 7. С. 45—46.
[54] *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. V. С. 168.

Отказываясь от Ольги, русской Беатриче, не выдерживая заданного ею уровня, Обломов уходит, но тут же принимается на руки Агафьей Матвеевной, русской Гретхен. Но почему так происходит? Что влечет женщин к мужчинам, подобным Обломову? Да то, что в нем есть *проблеск* света, которого не заметить в других. Скажем словами Чернышевского: «...в том и состоит грустный комизм отношений... что наш Ромео — действительно один из лучших людей нашего общества, что лучше его почти и не бывает людей у нас»[55]. И хотя обе женщины в романе Гончарова выполняют общую им функцию по спасению, обереганию мужчины, — отношение к ним героя весьма различествует. К Ольге он испытывал Любовь, здесь же... «Он каждый день все более и более дружился с хозяйкой: о любви и в ум ему не приходило, то есть о той любви, которую он недавно перенес... Он сближался с Агафьей Матвевной — как будто подвигался к огню, от которого становится все теплее и теплее, но которого любить нельзя». Обломов когда-то поэтизировал свою будущую семейную жизнь, свою жену, так что Штольц как-то даже воскликнул: «Да ты поэт, Илья!» А теперь о *женщине,* тем более женственности он не помышляет, принимая свою хозяйку как *предмет домашнего обихода*: «Да выпей, Андрей, право выпей: славная водка! Ольга Сергевна тебе этакой не сделает! — говорил он нетвердо. — Она споет Casta diva, а водки сделать не умеет так! И пирога такого с цыплятами и грибами не сделает! Так пекли только, бывало, в Обломовке да вот здесь!.. *Славная баба* (курсив мой. — *В.К.*) Агафья Матвевна!» Таков путь от восхищения «непорочной богиней» до восхищения «славной водкой» и «славной бабой», поставленных им в один ряд.

Доказывать, что сама-то Агафья Матвеевна любила — и по-настоящему — Обломова, я думаю, не стоит. Любила и Офелия Гамлета, и Гретхен Фауста. Но интересно — в общем расположении образов романа, — *кто* привел Обломова на Выборгскую сторону. Офелию Гамлету подсовывает Клавдий, персонаж явно отрицательный. Фауста знакомит с Гретхен, разумеется, Мефистофель. Обломова с Ольгой сводит Штольц, с Агафьей Матвеевной — Тарантьев, обрисованный как законченный мерзавец, которого Обломов, уже будучи мужем Агафьи Матвеевны, ударяет по лицу и выгоняет из дому за то, что тот посмел скверно отозваться об Ольге. Заметим, что если вторая часть (любовь Ольги и Обломова) описывает *восхождение* героя, его душевную работу, то третья часть, посвященная его нисхождению, испугу перед тяжестью труда, начинается со встречи с Тарантьевым, который

[55] Там же. С. 160.

наподобие мелкого языческого черта, вроде лешего, входит в главу, чтоб завести героя в дебри, выпить из него душу живу. Вот это начало: «Обломов сиял, идучи домой. У него кипела кровь, глаза блистали. *Ему казалось, что у него горят даже волосы*. Так он и вошел к себе в комнату — *и вдруг сиянье исчезло* и глаза в неприятном изумлении остановились неподвижно на одном месте: в его кресле сидел Тарантьев.

— Что это тебя не дождешься? Где ты шатаешься? — *строго* спросил Тарантьев, подавая ему свою *мохнатую руку*. — И твой *старый черт* совсем *от рук* отбился: спрашиваю закусить — нету, водки — и той не дал» (курсив мой.— *В.К.*). Его дьявольские «мохнатые руки», от которых отбился «старый черт» Захар (практическое, житейское воплощение «обломовщины», державшей своего барина в запустении), его требование «водки», чтоб разогреть ледяную кровь, — а у пробужденного Обломова «кипела кровь» и без горячительных напитков, — сразу срывают нимб духовности с головы Обломова (а ведь ему не случайно казалось, что «у него горят даже волосы»).

Обломов затравлен, обложен, в этой третьей части его перевозит почти насильно Тарантьев на Выборгскую сторону, пользуясь его робостью, и с помощью Мухоярова обкрадывает. Обломов не умеет защититься, дает угнетать себя и людей, от него зависящих. Тарантьевы, Мухояровы, Затертые торжествуют, пируют и жируют за его счет. Его благородство тем самым ставится писателем под сомнение, проверяясь реальностью. Сегодня Обломова любят сравнивать с Дон Кихотом, не поладившим с реальностью. Сравнение, на мой взгляд, сомнительное, ибо Обломов кто угодно, но не защитник; в отличие от Дон Кихота и своего тезки Ильи Муромца, он ни разу *деятельно* не вступился ни за кого (разве что пощечина Тарантьеву!). Дон Кихот активен, борется, рискует жизнью, защищает — в меру своего понимания — униженных, обиженных и оскорбленных, отстаивает честь и достоинство не только свои, но и других людей. Рассуждая о созданных в мировой литературе образах положительно прекрасных людей, Достоевский говорил о благородном Дон Кихоте, он же говорил, что роман Сервантеса человечество предъявит на Страшном суде в качестве оправдания, ибо если человечество могло рождать таких людей, как Дон Кихот, то оно не может быть проклято. Ничего подобного не сказал великий писатель об образе Ильи Ильича Обломова, хотя роман и был ему прекрасно известен. Да и мог ли он такое сказать о герое, *паразитирующем* на других людях! Ведь и Агафья Матвеевна для него всего лишь *средство* удобной и покойной его жизни. Сколько иронии в сцене, описывающей его бес-

сознательную эксплуатацию Агафьи Матвеевны: «Он целые дни, лежа у себя на диване, любовался, как обнаженные локти ее двигались взад и вперед, вслед за иглой и ниткой. Он не раз дремал под шипенье продеваемой и треск откушенной нитки, как бывало в Обломовке.

— Полноте работать, устанете! — унимал он ее.

— Бог труды любит! — отвечала она, не отводя глаз и рук от работы».

И точно, если бы она бросила работать, как предлагал он ей, и зажила такой же созерцательной жизнью, то пропасть безурядицы, расстройства образа жизни мигом бы поглотила их. Ибо «всякое стремление сохранять жизнь, пусть самую жалкую, — писал Альберт Швейцер, — требует действий для ее поддержания»[56]. Называющие Обломова национальным идеалом, ставящие его выше Дон Кихота и Гамлета (двух идеальных образцов европейской культуры), на наш взгляд, оказывают русской культуре услугу весьма сомнительную.

В какой бы мировоззренческой структуре мы ни нарисовали сетку координат, линия Обломова уходит на минус, на нисхождение.

Но, быть может, все же возможна в реальности Обломовка, осуществление мечты Емели-дурака о печке, которая сама бегает, а он в тепле и холе на ней почивает? Ведь нашел ее вновь Илья Ильич на Выборгской стороне, нашел свою Милитрису Кирбитьевну, которая все для него делала, ухаживала и выхаживала, «идеал его жизни осуществился, хотя без поэзии». Как видим, Гончаров жесток. Обломов так мечтал о поэзии, но поэзия без духа невозможна. Обломов вернулся в реальную Обломовку, не облагороженную мечтами и сновидениями. «Он смотрел на настоящий свой быт, как на продолжение того же обломовского существования, только с другим колоритом местности и, отчасти, времени. И здесь, как в Обломовке, ему удавалось дешево отделаться от жизни, выторговать у ней и застраховать себе невозмутимый покой». Оценка писателем позиции и характера героя, что бы ни говорили критики, недвусмысленна и определенна, а главное, совпадает с *внутренним развитием образа*. Обломов получил возможность вернуться в свою Обломовку, спрятаться, «отделаться от жизни» только благодаря жизнеспособности своего друга Штольца. «С тех пор, как Штольц выручил Обломовку от воровских долгов братца, как братец и Тарантьев удалились со-

[56] *Швейцер А.* Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика. Вступ. статья, сост. и перевод М. Харитонова // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1988. С. 215.

всем (а ведь и для Гретхен было лучше, когда Мефистофель убирался прочь. — *В.К.*), с ними удалилось и все враждебное из жизни Ильи Ильича. Его окружали теперь такие простые, добрые, любящие лица, которые все согласились *своим существованием подпереть его жизнь*, помогать ему не замечать ее, не чувствовать» (курсив мой. — *В.К.*). Идиллия невозможна, она в этом мире паразитарна, вот о чем предупреждал писатель. Мечты о счастье, не подкрепленные делом, трезвым экономическим расчетом, по сути, безнравственны, ибо могут привести только к тотальному разорению. Путь Обломова бесперспективен, в конце только закукливание, переходящее в Вечный Сон.

Да ведь и жить, не чувствуя жизни, при этом жить *паразитарно* — значит быть *мертвым*. Не случайно в народных поверьях, которых так много наслушался Илюша в детстве, паразитарное существование связывалось с ожившими мертвецами. Причем мертвец не обязательно зол, просто его бытие несовместимо с жизнью живых людей, и близких ему он тянет за собой в гроб. И в образе Обломова Гончаров ненавязчиво, но весьма отчетливо разворачивает художественную метафору перетекания обломовского сна в вечный сон, смерти в формах живой жизни. Обломов не случайно так же кротко покоился «на одре смерти, как на ложе сна». Еще при жизни он показался Штольцу умершим: «...Обломова как будто не стало, как будто он пропал из глаз его, провалился, и он только почувствовал ту жгучую тоску, которую испытывает человек, когда спешит с волнением после разлуки увидеть друга и узнает, что его давно уже нет...» Тут заложен явный сказочный мотив возвращения героя после долгого отсутствия к своим любимым, которых он считает живыми, разговаривает с ними, вдруг случайно выясняя, что их давным-давно нет в живых, а перед ним фантомы. Так и Штольц беседовал, как ему казалось, с живым Ильей Ильичом, когда вдруг «узнает», что тот умер. Звучит тема смерти при жизни и в прямом слове самого писателя, повествующего о герое: «С летами волнения и раскаяние являлись реже, и он тихо и постепенно укладывался в простой и широкий гроб остального своего существования...» Да и Обломовка, в прошлом вроде бы идиллическая сторона, теперь в воспоминаниях Ильи Ильича представляется как царство мертвых, втягивающее в себя и настоящее: «И видится ему большая темная, освещенная сальной свечкой гостиная в родительском доме, сидящая за круглым столом покойная мать и ее гостьи: они шьют молча; отец ходит молча. Настоящее и прошедшее слились и перемешались».

В трактате «О жизни», изданном в 1888 г., Лев Толстой определил любовь, понимаемую им как отказ от собственного блага

ради блага другого, как преодоление смерти. «...Мы понимаем жизнь, — писал Лев Толстой, — не только как раз существующее отношение к миру, но и как установление нового отношения к миру через большее и большее подчинение животной личности разуму, и проявление большей степени любви. <...> Смерть представляется только тому человеку, который, не признав свою жизнь в установлении разумного отношения к миру и проявлении его в большей и большей любви, остался при том отношении, т.е. с тою степенью любви к одному и нелюбви к другому, с которыми он вступил в существование. <...>А оставаясь в том же отношении к миру, оставаясь на той степени любви, с которой он вступил в жизнь, он чувствует остановку ее, и ему представляется смерть. <...> Все существование такого человека есть одна неперестающая смерть»[57].

Отказ Обломова от Ольги означал отказ от душевного труда, от пробуждения в себе жизни, утверждал языческий культ еды, питья и сна, культ мертвых, противостоящий христианскому обещанию вечной жизни. Любовь не смогла оживить Обломова. Его избранницу, Ольгу Ильинскую, судили по эстетическим законам того времени, как образ женщины, стремящейся к эмансипации, так и доныне ее судят, то есть судят поверхностно. Ее же задача, как я уже говорил, принципиально иная: она не себя освобождает, а пытается *освободить мужчину*, пробудить его к жизни («Я чувствую, что живу, когда ты смотришь на меня, говоришь, поешь...» — восклицает Обломов), осветить ему дорогу. Не забудем русскоязычного смысла имени Ольга: *факел*. Обломов же не хочет света, ему удобнее в темной яме («Вон из этой ямы, из болота, на свет, на простор...» — зовет его Штольц), ибо там не видна его неспособность к деланию жизни. Да и яма для человека, уже улегшегося в гроб, — это скорее всего *могила*, вечное пристанище, где можно вкушать вечный сон. Обломов спрятался от Любви. В этом и было его главное поражение, предопределившее все остальные. Слишком силен был долгий навык ко сну. Трагедия борьбы героя с самим собой завершилась его гибелью.

Ольга, как и следовало, по мысли Гончарова, *настоящей женщине, воплощению женственности*, выбирает человека, с которым она может надеяться на продолжение жизни, чувствовать уверенность в будущем, — она выбирает Штольца. С ним и Гончаров связывал надежду на благотворное развитие России, так что выбор Ольги, мог полагать писатель, символизирует выбор Россией нового пути. Хотя, как кажется, Гончаров достаточно хорошо

[57] *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 22 т. Т. XVII, М.: Худож. лит-ра, 1984. С. 104—105.

понимал, что Штольц — всего лишь *прогноз, возможность,* а Илья Ильич Обломов — самая что ни на есть *реальность*.

Обломов был суровым предостережением культуре, которого не осознали современники, отнеся проблемы романа к ушедшему или уже уходившему прошлому. Должно было пройти более ста лет, до́лжно было пережить революцию, Гражданскую войну, сталинский террор, десятилетия застоя и неподвижности, чтобы культурологическая актуальность великого романа стала очевидной.

Проклятые вопросы

VIII. Голгофник versus Варавва

К полемике Чернышевского и Герцена о России и Европе

...опять
голгофнику оплеванному
предпочитают Варавву?
Вл. Маяковский «Облако в штанах»

Если существует культурно-историческая справедливость, то она не имеет срока давности. Шекспир был забыт почти на двести лет. На нашей памяти из забвения вышли Михаил Булгаков и Андрей Платонов, не говорю уж о русской религиозной философии. Но бывают более сложные, немыслимо сложные случаи, когда мыслитель и писатель вроде бы известен, но имя его обросло такими несусветными коннотациями, такими трактовками, что человек оказался почти в свинцовом гробу. Я имею в виду Чернышевского, слово которого хочу все же предъявить современному читателю, как мне кажется, в неискаженном виде. Я писал о нем уже не раз. Но, может, прав Плутарх, и только парный портрет дает реальное освещение фигур. Ибо рядом с моим героем был другой человек, Александр Герцен, его реальный исторический двойник, идеи и деяния которого были приписаны Чернышевскому. Герцен же оставался пару столетий почти белым барашком, принятый и большевиками и либералами. В этом сопоставлении вскрывается много интересного в осмыслении движения русской культуры. Не уверен, что мой голос будет услышан. Но все же хочу в который раз попробовать.

1. Обманная близость

В русской культуре стоят рядом две фигуры, которых принято называть революционными мыслителями, предшественниками большевиков, — Чернышевский и Герцен. Но с тех пор, как изменилось отношение к большевизму, называть кого-либо предшественниками людей, разоривших страну, устроивших дьявольское избиение всего выдающегося на этой земле, создавших невиданную в мире тоталитарную структуру, можно лишь с явным негативным оттенком. Правда, Герцена во все послесталинское время выводили из революционного лагеря, пока не сумели причислить к либералам. Чернышевский

же, несмотря на работы, где его позицию разводили с позицией Ткачёва, Нечаева и Писарева, все равно в сознании практически всех образованных людей остался тем, кто «звал Русь к топору». Включишь ли интеллектуальную программу по телевизору, откроешь ли газету — везде повторяется это клише. Скажем, вроде бы вполне интеллигентный человек Марк Захаров говорит об этом призыве Чернышевского к топору, как бы между прочим, то есть как о том, что было на самом деле и всем известно. На теме топора я еще остановлюсь (эту фразу приписал Чернышевскому Луначарский в 1928 г.). Пока скажу только, что не годится исследователям, людям науки, избирать, выражаясь языком Парменида, «путь мнения», а не «путь истины» и следовать мнениям толпы, повторяющей газетные пустоты.

Просто так хочется возвеличить человека, жившего в Европе, поначалу западника, боровшегося с самодержавием, в Европе ставшего славянофилом (что радует другую часть современного образованного общества), но вроде бы создавшего орган свободного русского слова («Колокол» и «Полярную звезду»), почти изгнанника (см. фильм Александра Архангельского), как русские послеоктябрьские эмигранты, высланные большевиками. Забывается, что Герцен уехал сам, продав свои имения и своих крепостных, а уж потом начал бороться с крепостным правом, призывая крестьян к топору. Да, именно он и его друг Огарёв. И это прекрасно понимали его современники-интеллектуалы. Достаточно назвать имя великого историка и философа Б.Н. Чичерина, который уже тогда упрекал не Чернышевского, а Герцена, что он зовет к бунту и топору. Не говорю уж о том, что «Колокол» — прямой предшественник ленинской «Искры».

Начинает Герцен с критики Западной Европы. В этом он не оригинален. Предшествовали ему и Фонвизин, и Уваров, и славянофилы, которые, поездив по Западу, стали его жесткими критиками. Но особенность точки зрения Герцена была в том, что он полемизировал с Европой, смеялся над ней, предрекал ей гибель, опираясь на европейские же идеалы, выработанные в недрах европейской культуры — идеалы демократии и социализма[1]. Сам он замечал: «Мы являемся в Европу с ее собственным идеалом и с верой в него. Мы знаем Европу книжно, литературно, по ее праздничной одежде, по очищенным, перегнанным отвлеченностям»[2].

[1] Проницательный Боткин это понял: «Наши друзья, — писал он о Герцене, — со слов социалистов представляют эту буржуазию чем-то вроде гнусного, отвратительного, гибельного чудовища» (*Боткин В.П.* Литературная критика. Публицистика. Письма. М.: Советская Россия, 1974. С. 274).

[2] *Герцен А.И.* Письма из Франции и Италии // *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. V. М.: АН СССР, 1955. С. 219. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома и страницы.

В этом пункте и крылось глубинное противоречие герценовской позиции. А Запад оказался вполне реальным, со своими проблемами, своими поражениями, а отнюдь не сакральным местом, где реализуются революционные идеалы в чистом виде. Началось разочарование в революционности Запада. После «Писем из Франции и Италии» и апокалиптической книги «С того берега» Герцена называли «русским Иеремием, плачущим на развалинах июньских баррикад» (*Герцен*, V, 223—224). Тогда-то он принялся искать революционный потенциал в России, из которой бежал.

2. Фейербах и христианство

Оба мыслителя прошли через Гегеля и Фейербаха, но прочитали их по-разному... Если Герцен получал их идеи под углом зрения Бакунина, объявившего Сатану самым творческим лицом в человеческой истории, то Чернышевский, не надо этого забывать, был сын саратовского православного протоиерея, а в молодости семинариста Николеньку даже называли надеждой русской церкви. Как пишет, справедливо, на мой взгляд, современная американская исследовательница: «В случае Чернышевского неплотная амальгама христианского социализма и фейербаховского антропологизма легла на прочную почву: сын священника, готовившийся к духовной карьере, он получил весьма основательное богословское образование. Весной 1846 года он приехал в Петербург истово верующим и хорошо осведомленным христианином. К осени 1848 года, после двух лет запойного чтения французских социалистов, он исповедовал Православие, “усовершенствованное” рационалистами (слова Чернышевского, зафиксировавшего свое кредо в дневнике, 1: 132). <...> Однако, веря в Фейербаха, он понимал его учение как человек, который вырос на духовной почве русского православия, предпосылкой для радикальных материалистических и социалистических убеждений Чернышевского послужила христианская догматика — хорошо известные истины православного катехизиса»[3]. Часто говорят, что Чернышевский материалистически пересмотрел христианские положения. На это можно возразить, что, зная из личного опыта беспомощность русской церкви, бывший семинарист по сути дела дал русскому обществу систему глубоко

[3] *Паперно И.* Семиотика поведения: Николай Чернышевский — человек эпохи реализма. М.: Новое лит. обозрение, 1996. С. 168.

христианских ценностей, секуляризованных, в современной ему позитивистской одежде[4].

Христианство было для него важно, как для человека, полностью принимавшего европейский пафос развития. Чернышевский опирался на принципы, выработанные в Западной Европе, прежде всего на идею важности жизни одного отдельно взятого индивида, не раз повторяя великую мысль Канта о том, что человек сам себе цель, но отнюдь не средство, — какое бы благо ни было обещано впереди. Он был по всему духу своему европейцем, вырос и воспитался не только на русской, но и на классической европейской литературе (Шиллер, Жорж Санд, Лессинг, Диккенс, Гёте) и философии (от Платона и Аристотеля до Канта, Гегеля, Фейербаха), писал о западноевропейских классиках, переводил с немецкого, английского, французского, вел в «Современнике» раздел зарубежной политической хроники, то есть знал Западную Европу как мало кто. Но он боялся — и не мог не бояться — тех неофитов, которые обращаются к западной мысли как к отмычке русских проблем. Ибо старался исходить из отечественных реальностей.

Герцен потерял веру в творческий потенциал европейской культуры и начал предрекать ей последний час: «Все мельчает и вянет на истощенной почве... мир этот пережил эпоху своей славы, время Шиллера и Гёте прошло так же, как время Рафаэля и Бонарроти, как время Вольтера и Руссо, как время Мирабо и Дантона» (*Герцен*, VI, 57). Даже «предлагая пари за социализм» (*Герцен*, VI, 58), который идет на смену нынешней Европе, он понимал его прежде всего не как естественную, закономерную перестройку общества, базирующуюся на известных экономических законах, а как своего рода новое переселение народов, которое должно уничтожить все предшествующие ценности. Стоит подчеркнуть, что, говоря о социалистах как новых христианах, он христиан воспринимает не как носителей новой парадигмы культуры, а как варваров-разрушителей. «Я часто воображаю, как Тацит или Плиний

[4] Характерно пореволюционное размышление Федотова: «В XIX веке христианская Церковь, оскудевшая святостью и еще более мудростью, оказалась лицом к лицу с могучей, рационально-сложной и человечески доброй культурой. Перед ней прошел соблазнительный ряд “святых, не верующих в Бога”. Для кого соблазнительных? Для немощных христиан, — а как мало было сильных среди них! В панике, в сознании своего исторического бессилия и изоляции, поредевшее христианское общество отказалось признать в светских праведниках — заблудших овец Христовых, отказалось увидеть на лице их знамение «Света, просвещающего всякого человека, грядущего в мир». В этом свете почудилось отражение люциферического сияния антихриста. Ужаснувшись хулы на Сына Человеческого, впали в еще более тяжкую хулу на Духа Святого, Который дышит, где хочет, а говорит устами не только язычников, но и их ослиц» (*Федотов Г.П.* Об антихристовом добре // *Федотов Г.П.* Собр. соч.: В 12 т. Т. 2. М., 1998. С. 27).

умно рассуждали со своими приятелями об этой нелепой секте назареев, об этих Пьер Ле-Ру, пришедших из Иудеи с энергической и полубезумной речью, о тогдашнем Прудоне, явившемся в самый Рим проповедовать конец Рима... Или вы не видите новых христиан, идущих строить, новых варваров, идущих разрушать? — Они готовы, они, как лава, тяжело шевелятся под землею, внутри гор. Когда настанет их час — Геркуланум и Помпея исчезнут, хорошее и дурное, правый и виноватый погибнут рядом» (*Герцен*, VI, 58). Так он артикулировал демоническую бакунинскую страсть к разрушению, приводя исторические примеры этого разрушения. Возможно, именно приведенные строки Герцена, которого «неонародники» называли выразителем «скифства»[5] (Иванов-Разумник), навеяли Брюсову строки его знаменитых «Грядущих гуннов»:

Где вы, грядущие гунны,
Что тучей нависли над миром!
Слышу ваш топот чугунный
По еще не открытым Памирам.
На нас ордой опьянелой
Рухните с темных становий —
Оживить одряхлевшее тело
Волной пылающей крови.
. .
Бесследно все сгибнет, быть может,
Что ведомо было одним нам,
Но вас, кто меня уничтожит,
Встречаю приветственным гимном.

Так писал Брюсов в предвестии первой русской революции, тоже воспринимавшейся им как катаклизм. И позиция Герцена удивительно схожа с брюсовской. Он готов приветствовать гибель культуры и высших слоев общества, то есть Российской империи и буржуазной Европы, в истребительном пожаре революции. Но кто же эти варвары, эти грядущие гунны? Русские? «Мы слишком задавлены, слишком несчастны, чтоб удовлетвориться половинчатыми решениями. Вы многое щадите, вас останавливает раздумье совести, благочестие к былому; нам нечего щадить, нас ничего не останавливает... В нашей жизни есть что-то безумное, но нет ничего пошлого, ничего неподвижного, ничего мещанского» (*Герцен*, V, 222).

[5] Ср. блоковское: «Да, скифы — мы! Да, азиаты — мы, / С раскосыми и жадными очами!» с герценовским: «Варвары спокон века отличались тонким зрением; нам Геродот (писавший именно о скифах. — *В.К.*) делает особую честь, говоря, что у нас глаза ящерицы» (*Герцен*, V, 222).

3. Противостояние герценовской мечте о бунте

Самое поразительное, что Чернышевского судили и обвиняли в революционности, как вождя грядущего бунта, *а он всеми силами пытался противостоять бунту*. В «Письмах без адреса», написанных незадолго до ареста, он говорит о возможном народном восстании: «Все лица и общественные слои, отдельные от народа, трепещут этой ожидаемой развязки. Не вы одни, а также и мы желали бы избежать ее. Ведь между нами также распространена мысль, что и наши интересы пострадали бы от нее <...> даже <...> — интерес просвещения. Мы думаем: народ невежествен, исполнен грубых предрассудков и слепой ненависти ко всем отказавшимся от его диких привычек. Он не делает никакой разницы между людьми, носящими немецкое платье; с ними со всеми он стал бы поступать одинаково. Он не пощадит и нашей науки, нашей поэзии, наших искусств; он станет уничтожать всю нашу цивилизацию»[6]. Эти письма — отчаянная попытка воззвать к разуму царя и правительства: «Презренная писательская привычка надеяться на силу слова отуманивает меня» (*Чернышевский*, X, 92—93). Но арестованный он не стал робко объяснять, что он тоже против бунта, ни разу не унизил себя оправданием такого рода. И принял каторгу и Сибирь — совсем в духе терпеливого русского страдальца.

Интересно, что чешский исследователь (впоследствии президент Чехословакии) Т.Г. Масарик видел во всей деятельности Чернышевского, начиная с первых его текстов в «Современнике», противостояние бунту: «В опубликованной в 1856 году работе “Лессинг и его время” он высказался против тайных обществ, заявив, что великие и подлинно полезные цели могут быть достигнуты лишь с применением прямых и открытых средств. Он выразил также свое отрицательное отношение к революциям в целом, по крайней мере глубокий скептицизм относительно их успеха. У него не было никакой веры в возможность революции, осуществляемой русским крестьянством, поскольку он вовсе не был склонен идеализировать мужика и не обольщался иллюзиями относительно его просвещения»[7].

В отличие от Чаадаева, славянофилов, Герцена, утверждавших: мы пришли позже, а пойдем дальше, воспользовавшись «последним словом» Западной Европы, Чернышевский полагал

[6] *Чернышевский Н.Г.* Письма без адреса // *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. X. М.: ГИХЛ. 1951. С. 92. В дальнейшем все ссылки на это издание даны в тексте. Курсив во всех цитатах из Чернышевского мой. — *В.К.*

[7] *Масарик Т.Г.* К русской философии истории и религии. Социологические очерки // *Масарик Т.Г.* Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России.: В 3 т. Т. II. СПб.: РХГИ, 2004. С. 85.

необходимым прежде преодолеть национальный архетип, не позволяющий стране развиваться: Что же это за архетип? Наверно можно назвать его самодовольством варварства, причем варварства азиатского.

Вот издевательски-иронический пассаж бывшего саратовского семинариста: «Кроме общинного землевладения, невозможно было самым усердным мечтателям открыть в нашем общественном и частном быте ни одного учреждения или хотя бы зародыша учреждения для предсказываемого ими обновления ветхой Европы нашею свежею помощью». Однако немало теоретиков, пишет он, видящих в нашем прошлом те стороны национального характера, что позволяют, ничего не преодолевая, глядеть сверху вниз на Европу. И тут он усиливает иронию: «Один уверяет, что очень хороша привычка нашего народа безответно подвергаться всяким надругательствам и что Западная Европа умирает от недостатка этой похвальной черты, а спасена будет нами через научение от нас такому же смирению. Другой находит, что мы молодцы пить и гулять, что Западная Европа должна научиться от нас широкому русскому разгулу, то есть дракам в харчевнях и битью стекол в трактирах, и спасена будет от смерти собственно этим. Третий проникает глубже в народную жизнь, и от домашнего очага, то есть от сбитой из глины печи черной избы, выносит иное сокровище: битье жен мужьями, битье сыновей отцами (и наоборот, битье отцов сыновьями, когда отцы одряхлеют), отдаванье дочерей замуж и венчанье сыновей по приказанию родительскому без надобности в согласии женимых и выдаваемых замуж; эти семейные отношения должны послужить идеалом для Западной Европы, которая и спасется через них. Четвертый восхищается продолжительностью нашей жестокой зимы и находит, что Западная Европа расслабела от недостатка морозов; но уж в этом никак нельзя ей помочь, и он откровенно сознается, что дело ее пропащее» (*Чернышевский,* VII, 663—664).

Прочитав этот пассаж, зададим себе вопрос. Так верил ли он в революцию, моментально переиначивающую жизнь, избавляющую нас от азиатства, насилия и произвола? Вряд ли, ведь он говорил об укорененных в ментальности архетипах. Вот его ответ: «Весь этот сонм азиатских идей и фактов составляет плотную кольчугу, кольца которой очень крепки и очень крепко связаны между собой, так что *Бог знает, сколько поколений пройдут на нашей земле, прежде чем кольчуга перержавеет и будут в ее прорехи достигать нашей груди чувства, приличные цивилизованным людям*» (*Чернышевский,* VII, 616—617). К теме революции я еще вернусь, пока же замечу, что в своей философии истории Чернышевский был абсолютно оригинален, не повторяя «последних слов» Запада, ибо ис-

ходил из конкретных особенностей отечественной истории, которую знал в деталях, не всем известных, писал о татарском прошлом саратовской губернии. Мало кто из современников заметил его оригинальность, но стоит привести слова о Чернышевском наблюдательнейшего консерватора А.С. Суворина в письме 1861 г. воронежскому литератору М.Ф. Де-Пуле: «Он не уступит лучшим характерам прошлого времени», к тому же сделал то, о чем только мечтали славянофилы — посмел «выйти из пеленок западной мысли и <...> говорить от себя, <...> *свои слова*, а не чужие»[8].

4. Семейные истоки

Стоит еще раз подчеркнуть, что исходная установка этих двух мыслителей была не только социально, но семейно-нравственно разная. Почему же? И дело не только в возрасте. Герцен родился в 1812 г., а Чернышевский позже — в 1828 г. Бастард Герцен жил в развратной атмосфере богатого дома вельможи, отца-вольтерьянца, который в любую минуту мог признать своим наследником любого из похожих на него дворовых мальчишек. Все они были его незаконные дети. Характерно, что почти все его герои, особенно в романе «Кто виноват?», либо незаконные дети, как Любочка Круциферская, либо законные *по случаю*, как Владимир Бельтов. Образ отца в его прозе всегда образ властного и далекого от детей человека. Это была та жизнь, в которой начинал свое бытие Герцен, с полным отсутствием нравственности как установки жизнеповедения. Христианские понятия там отсутствовали вернее, присутствовали как культурный фундамент, для красивого выражения своих мыслей. Клятва на Воробьёвых горах из серии красивых жестов брошенных детей, которые хотели как-то самоутвердиться. А потом поиск средств для реализации сумасшедшей мальчишеской клятвы, тут было не до нравственности. Не случайно он продал тысячи своих крепостных, сбежав на Запад, ведь, как он усвоил, деньги вернее. Потом начал призывать крепостных крестьян к бунту, чтобы они освободились от своего ярма. Ведь лично ему этот бунт уже не грозил. Да и антихристианство его было очевидно. Он писал в своей знаменитой книге «Письма из Франции и Италии», уже в эмигрантский период: «Христианство, религия противоречий, признавало, с одной стороны, бесконечное достоинство лица, как будто для того, чтоб еще торжественнее погубить его перед искуплением, церковью, отцом небесным» (*Герцен*, VI, 125). И далее: «Христианство, раздвояя человека на какой-то идеал и на какого-то скота, сбило его понятия; не находя выхода из борьбы совести с желаниями, он так привык к лицемерию, часто откровенному, что противуположность слова с делом его не возмущает» (*Герцен*, VI, 127). Не случайно его равняют с Ницше.

Чернышевский был единственный законный сын, и отец вкладывал в него все свои знания, не говоря уж о любви. Это была не бедная семья, то, что называется среднего достатка. Свой дом-усадьба, несколько крепостных, но основной доход — жалованье за работу. Не забудем такого важнейшего обстоятельства, что Чернышевский был сыном священника, саратовского протоиерея, в отличие от многих русских священнослужителей весьма образованного и давшего сыну хорошее образование (античные языки, современные европейские и восточные), достаточно сказать, что сын часто писал отцу письма по латыни. Разумеется, он не был обычным семинаристом, обучение в значительной степени было домашним. Но и семинарию он закончил с блеском, вызывая восторг у преподавателей своими ответами и сочинениями. Хочу привести наименования семинарских сочинений молодого Николая Чернышевского, написанных им в 1843 г. в возрасте 15 лет (а тогда взрослели много раньше), когда заезжий епископ назвал Николеньку надеждой русской церкви.

Думаю, у Чернышевского были основания написать в «Полемических красотах», возражая Юркевичу, что поднимаемые им темы он продумывал еще в семинарии[9]. Стоит отметить не только темы, но и оценки семинарских профессоров. Причем замечу, что почти все религиозные максимы, по поводу которых он писал сочинения, вошли в стиль его поведения. Как написал Владимир Соловьёв, поведение Чернышевского, особенно после ареста и на каторге, было поведением христианского подвижника. Столь же очевидно, что направление Саратовской семинарии, судя по темам, бесспорно было близко просветительским идеалам, не говорю уж об обязательных сочинениях на латинском и татарском (что важно, ведь в губернии значительный процент составляло татарское население).

[8] Ф.М. Достоевский. Новые материалы и исследования // Литературное наследство. Т. 86. М.: Наука, 1973. С. 380.

[9] «Все мы, семинаристы, писали точно то же, что написал г. Юркевич. Если угодно, я могу доставить в редакцию “Русского вестника” так называемые на семинарском языке “задачи”, то есть сочинения, маленькие диссертации, написанные мною, когда я учился в философском классе Саратовской семинарии» (Чернышевский, VII, 1950, 726).

Вот список некоторых из его сочинений.

«Рукописи ученических лет Чернышевского.
(1836—1845)

№ 63/792. Рукопись в четвертку на 4 листах, из которых 2 листа заняты текстом. На первом листе рукою Чернышевского написано: «Задачи ученика Нисшего Второго Отделения Николая Чернышевского. Задач по словесности — русских 32, латинских 21, задач по Всеобщей истории — 10, отчета 4'/г листа». На л. 2-м план сочинения на тему: «Вера утешает человека». На обороте 2-го л. рукою преподавателя написано: «Очень хорошо».

Рукопись относится к 1843 г.

№ 64/793' «О следствиях книгопечатания».

Семинарское сочинение Чернышевского, на 2 лл. писчей бумаги в четвертку. Внизу 1-го л. написано: «Николай Чернышевский». На 2-м л. отметка преподавателя: «Очень хорошо».

Рукопись относится к 1843 г.

№ 67/796. «Почему монархическое правление выгоднее республиканского?».

Семинарское соч., на 2-хл.л. писчей бумаги, в четвертку. На 1-м л. надпись: «Николай Чернышевский». На последнем л. отметка преподавателя: «Отлично, хорошо».

Рукопись относится к 1843 г.

№ 77/806. «Речь римлянина Муция Сцеволы Порсене, царю Клу-вийскому, после того как он убил, вместо самого царя, писца его» Перевод с латинского. На 2-х л.л. в четвертку. На 1-м л. подпись. «Николай Чернышевский». На 2-м л. отметка учителя: «Перевод верен, точен и весьма хорош».

Рукопись относится к 1843 г.

№ 78/807. «М. Аттилий к Сенату Римскому о том, что не должно разменивать военнопленных». Перевод с латинского. На 4-х л. л., из коих 3 заняты текстом. На 1-м л. подпись: «Николай Чернышевский». В конце рукописи отметка: «Перевод зрелый и весьма хороший».

Рукопись относится к 1843 г.

.№ 82/811. «Расположение слова — Не приемли имени господа Бога твоего всуе». — Исход, XX,7/ Семинарское соч. На 2 л. л. в четвертку, с подписью Чернышевского и отметкой преподавателя: «Изложение связно и очень хорошо».

Рукопись относится к 1843 г.

№ 83/812. «Вси, хотящий благочестно жити о Христе Иисусе, го- ; нимы будут», 2 Тимоф. 111, 12. Сочинение на 4 л. л. в четвертку, с подписью Чернышевского (на 1-м л.) и отметкой преподавателя (на последнем л.). «Сочинение очень дельное, но приноровления к слушателям не сделано. Во всем изложении заметна холодность, которая не шевелит души».

Рукопись относится к 1843 г.

№ 84/813. «Кто гонители людей благочестивых?» — План сочинения. На 2 л.л., в четвертку, с подписью Чернышевского и отметкой преподавателя: «Расположение имеет силу и достоинство 15 ноябрь». (1843 г.).

№ 87/816. «Самые счастливые природные дарования имеют нужду в образовании себя науками». Сочинение на 2 л.л., в четвертку, с подписью Чернышевского и отметкой преподавателя: «Написано стройно и очень хорошо».

Рукопись относится к 1843 г.

№ 95/824. «Мир управляется промыслом Божиим». Сочинение на 4-х лист, в четвертку, с подписью Чернышевского и отметкой преподавателя: «О. хорошо».

Рукопись относится к 1843 г.

№ 96/825. «Прежде смерти никто не может почитать себя счастливым». Сочинение на 4-х л.л. в четвертку, из коих 3 заняты текстой. С подписью Чернышевского и отметкой преподавателя: «Весьма хорошо. Сочинитель подает лестную надежду».

Рукопись относится к 1843 г.

№ 97/826. «Несчастия приближают нас к богу». Сочинение на 2-х лист., в четвертку, из коих 1 л. занят текстом, с подписью. Чернышевского, с поправками и отметкой преподавателя: «В изложении нет круглоты и стройности».

Рукопись относится к 1843 г.

№ 99/828. «Праведник, яко гора Сион не подвижется вовек». Сочинение на 2-х л.л. в четвертку, из коих 1 лист занят текстом, с подписью Чернышевского и отзывом преподавателя»: «Можно питать надежду, что автор со временем будет мастер хороший своего дела».

Рукопись относится к 1843 г.

№ 100/829. «Должно обуздывать страсти». Сочинение на 2-х лист, в четвертку, из коих 1 лист занят текстом, с подписью Чернышевского и отметкой преподавателя: «Хорошо».

Рукопись относится к 1843 г

№ 130/859. Р.1.«Poenitentia purgat peccata» (Упражнение — «хрия» на тему: покаяние очищает грехи).

Ученическое соч. Ч-го на латинском яз. на 2 листах в четвертку писчей бумаги

На л. 1 латинская подпись Ч-го; на л. 2 об. отметка преподавателя: «Valda bene» (верно и хорошо).

№ 130/859. Р. 1. «Poenitentia purgat peccata» (Упражнение — «хрия» на тему: покаяние очищает грехи).

Ученическое соч. Ч-го на латинском яз. на 2 листах в четвертку писчей бумаги

На л. 1 латинская подпись Ч-го; на л. 2 об. отметка преподавателя: «Valda Ьene» (верно и хорошо).

№ 142/871. «Nullum factum potestesse utile, quod vitilis sit in quina tum» (Никакое дело не может принести пользы, если оно запятнано пороками).

Семинарское соч. Ч-го на лат. яз, на 2-х л.л., в четвертку писчей бумаги, с поправками учительской руки.

Л. 2 не занят текстом.

На л. 1 латинская подпись Ч-го; на л. 1 об. — отметка преподавателя: «bene» (хорошо).

Рукопись относится к 1844 г.

№ 147/876. « Nomini injuram tacito» (Никому не причиняй несправедливости).

Семинарское соч. Ч-го на лат. яз., на 2-х л.л. в четвертку, с лат. подписью Ч-го (л. 1) и отметкой преподавателе (л 2): «bene» (хорошо).

Рукопись относится к 1844.

№ 148/877. «Ученические упражнения» Ч-го т. н. «хрия» — на тему: Sacra Scriptura sedulo legenda est (Нужно усердно читать священное писание).

Рукопись на 2 л.л. в четвертку формата писчей бумаги, с поправками в тексте.

На л. 1 лат подпись Ч-го; на л. 2 об. — отзыв преподавателя:

Sensa admodum bona et rei propria dantur (мысли высказываются весьма хорошие и соответствующие теме).

Рукопись относится к 1844 г.

№ 153/882. Упражнение в составлении периодов на тему: «Prava consortia sunt vitanda» (нужно избегать дурных сообществ Ученическая работа Ч-го на латинск. яз. на 2-е л.л. в четвертку, с поправками в тексте учительской руки.

На л. 1 лат. подпись Ч-го; на об. л. 1-го отметка преподавателя: — «Recte et bene» (верно и хорошо).

Л. 2 не занят текстом.

Рукопись относится к 1844 г.

№ 199/925. «О необходимости чтения хороших книг». Сочинение Ч-го, написанное на 2-х лл. в четвертку. На 1-м л. подпись Ч-го; на последнем отметка учителя: «Очень хорошо».

Рукопись относится к 1845 г.

№ 212/938. «Дозволительно ли сомнение касательно истин религии?» Семинарское сочинение Ч-го на 12 л.л. в четвертку, с подписью Ч-го (на 1-м л.) и отзывом преподавателя (на 12-м): «Весьма хорошо». Рукопись 1845 г.

№ 213/939. «Начало премудрости — страх Господень». — Семинарское сочинение Ч-го на 8 л.л. в четвертку. Внизу 1-го л. его

подпись; на последнем л. (8 об.) — отзыв преподавателя «Сочинитель подает о себе добрую надежду».

Рукопись 1845 г.

№ 216/942. Селения Саратовской губ. с татарскими названиями — Черновики работы Ч-го. На 1 л. рукою Ч-го написано: «по поручению преосвященного, о селениях Саратовской губернии с татарскими назв. “1845”». В тексте встречаются поправки, сделанные рукою Гавр. Иван. В рукописи 22 разл. меры листа.

№ 218/944. Рукопись на 36 стран, в полулист формата писчей бумаги, содержащая черновики ученических работ Ч-го. На л. 1 дата: «1У/29—1845» и татарские надписи.

На стр. 8 заголовок работы: «Космология». На стр. 17 — «О теизме».

На стр. 22 сокращенная подпись: «О сущности мира».

Стр. 34, 35 и 36 не заняты текстом.

Рукопись писана посредством сокращения слов.

№ 220/945 Грамматические упражнения на еврейском языке. Рукопись на 12 л.л. в полулист писчей бумаги, из коих 3 последние л.л. не заняты текстом.

Листы рукописи разделены вертикально на 8 столбцов, в которых вписаны еврейские слова с пояснением на лат. и русск. языках.

На л. 7 — перевод с еврейского на русский места из книги Исход, повествующего о приходе евреев к горе Синай.

Рукопись относится к 1845 г.[10].

Интересно, что семинарскому правлению «приходилось доносить о сочинениях Николая Чернышевского архиерею, который велел все представленные ему сочинения, как выдающиеся, хранить в библиотеке семинарии»[11]. И в примечаниях Духовников добавляет: «Отдавая распоряжение хранить ученические сочинения Чернышевского в библиотеке, преосвященный (преосвященный Иаков, архиепископ нижегородский и арзамасский. — *В.К.*), вероятно, имел намерение когда-нибудь их отпечатать»[12].

Отношение к отцу было у Чернышевского в высшей степени почтительное, да и духовная близость двух христиански ориентированных людей очевидна. Приведу отрывок из письма (Воронеж, 1 июня 1846 г.): «Монастырь св. Митрофана очень широк, но...

[10] Рукописи ученических лет Чернышевского (1835—1846) // Николай Гаврилович Чернышевский (1828—1928): Неизд. тексты, материалы и ст. / Под общ. ред. С. З. Каценбогена. Саратов : [б. и.], 1928. С. 338—353.

[11] *Духовников Ф.В.* Николай Гаврилович и его жизнь в Саратове // Н.Г. Чернышевский в воспоминаниях современников: В 2 т. Т. I. Саратов: Саратовское книжное изд-во, 1959. С. 47.

[12] Там же.

вообще втрое менее нового собора; к тому же стеснен столпами. <...> И до того тесно, что негде занести руку перекреститься. <...> Иконостас мне понравился. <...> Вообще собор должен бы быть несравненно великолепнее. Даже самая рака, в которой покоятся мощи, не слишком богата» (XIV, 14). И так далее, почти в каждом письме — и из Москвы и из Петербурга. А такое: «Целую ручку у своего крестного папеньки» (*Чернышевский,* XIV, 118)?!. А вот восклицание начинающего студента (1846): «Содействовать славе не преходящей, а вечной своего отечества и благу человечества — что может быть выше и вожделеннее этого? Попросим у Бога, чтобы он судил нам этот жребий» (*Чернышевский*, XIV, 48). Стоит напомнить, что его сочинения в семинарии считались богословскими достижениями. А проезжий епископ, останавливавшийся и гостивший у саратовского протоиерея, называл его сына Николеньку «надеждой русской церкви». Да и очень долго философия была для него «несравненно ближе связана с религиею, нежели русская история и словесность» (отцу, 1850 г.; XIV, 175). У него рождается сын, и он извещает отца (1858): «Мишу в четверг мы крестили» (XIV, 366), т.е. никакого отрицания обрядов, как у записных нигилистов. Но стоит ли множить сущности, доказывая христианскую основу его человеческого и духовного бытия, ту основу, которая не может не определять и все его сочинения?..

Существенно подчеркнуть (в контексте русской литературы и культуры это чрезвычайно важно), что в мир (!) — как Алешу Карамазова старец Зосима — отправил в университет (в мир!) родной отец Николая Гавриловича, священник Гавриил Иванович Чернышевский. Вот характерный эпизод: «Инспектор семинарии Тихон, встретивши Евгению Егоровну (мать Николая Гаврилович — *В.К.*), у кого-то в гостях спросил ее:

“Что вы задумали взять вашего сына из семинарии? Разве вы не расположены к духовному званию?”

На это мать Николая Гавриловича ответила ему:

“Сами знаете, как унижено духовное звание: мы с мужем и порешили отдать его в университет”.

“Напрасно вы лишаете духовенства такого светила”, — сказал ей инспектор»[13].

Впрочем, одно замечание стоит сделать. Речь о завершении общественной деятельности Чернышевского, о том, как понимали это современники и он сам. Если русские радикалы призывали к *жертвоприношению* — желательно царской семьи, правительства и либералов (впрочем, и себя готовясь принести в *жертву* —

[13] *Духовников Ф.В.* Николай Гаврилович и его жизнь в Саратове. С. 48.

абсолютно *языческое миропонимание*)[14], то Чернышевский отнюдь не стремился к жертвенности, даже очень хотел *пронести эту чашу мимо своих уст*, но выхода не было и он с достоинством ее выпил. Некрасов изобразил Чернышевского, хотя и спустя годы после его казни (1874)... как пророка, почти Христа:

Его еще покамест не распяли,
Но час придет — он будет на кресте:
Его послал бог Гнева и Печали
Рабам земли напомнить о Христе.

Очень христиански точно — *напомнить*, а не заменить, ибо заменяет только антихрист. Но при этом писалось это как бы о будущем («он будет на кресте»), а Чернышевский уже двенадцать лет спокойно и безропотно нес свой крест, никого не прося о помощи, стоически и достойно. Эту ситуацию он сам вполне предвидел, иронически как всегда заметив в письме Добролюбову (1858): «...мы берем на себя роли, которые выше натуральной силы человека, *становимся ангелами, христами и т.д.* Разумеется, эта ненатуральная роль не может быть выдержана, и мы беспрестанно сбиваемся с нее и опять лезем вверх...» (*Чернышевский,* XIV, 359). Но он выдержал, несмотря на самоиронию. А может, и благодаря ей.

5. Чернышевский против революционаризма Герцена

Принципиальное, кардинальное отличие Герцена от всех до него существовавших политических беглецов, эмигрантов и изгнанников в том, что все они (как и Герцен до поры до времени) писали и издавали за рубежом *свое*, ими самими написанное, это был как бы личный акт несогласия и протеста против самодержавия. Герцен создал Вольную русскую типографию, то есть предоставил свой типографский станок в распоряжение *всем* проявлениям свободной русской мысли[15], создал для каждого вольнодумного

[14] Вот что написано было в прокламации «Молодая Россия»: «Мы не страшимся ее (революции. — *В.К.*), хотя и знаем, что прольется река крови, что погибнут, может быть, и невинные жертвы; мы предвидим все это и все-таки приветствуем ее наступление, мы готовы жертвовать лично своими головами, только пришла бы поскорее она, давно желанная. <...> Как очистительная жертва сложит головы весь дом Романовых» (Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. Докум. публ. под. ред. *Е.Л. Рудницкой*. М.: Археографический центр, 1997. С. 144).

[15] «Новым в деятельности Вольной типографии, — пишет Н.Я. Эйдельман, — была борьба за максимально возможную в тех условиях широкую *массовую основу*» (*Эйдельман Н.Я.* Тайные корреспонденты «Полярной звезды». М.: Наука, 1966. С. 258).

русского человека возможность высказаться, некую гарантию, что мысль не погибнет. Он желал сделать свою типографию и свои издания «убежищем всех рукописей, тонущих в императорской цензуре, всех изувеченных ею» (*Герцен*, XII, 270). Герцен прекрасно знал нравы российской полицейской машины, потому и восклицал: «Рукописи погибнут наконец, — их надобно закрепить печатью» (*Герцен*, XII, 270). Чаадаев советовал ему сродниться с каким-либо западноевропейским языком: и в самом деле первые работы Герцена писались им и печатались по-французски и по-немецки — «С того берега», «О развитии революционных идей в России» и т.д. Герцен считал, что путь обычного эмигрантства им уже пройден, он снимает с себя «вериги чужого языка» и снова принимается «за родную речь» (Герцен, XII, 62).

В своей типографии он издает сборники «Голоса из России», альманах «Полярная звезда», и, наконец, самый популярный орган бесцензурной печати — газету «Колокол», своего рода предшественницу ленинской «Искры»[16]. Чаадаев как-то написал, что символ России — колокол, который не звонит (имея в виду «царь-колокол», как проявление рабской немоты русской культуры). Словно бы в ответ «басманному мыслителю» Герцен принялся звонить в колокол, «зовя живых», тех, кто еще способен проснуться от «мертвого сна» николаевского царствования.

Но кого он будил? К кому обращался? Кого должны были воспитывать литература и искусство? Очевидно, то просвещенное меньшинство, которое было потребителем и почвой великой русской культуры. Вопрос более страшный, кто его услышал, истолковал и создал то, что возникло в результате двух революций? Ведь задача Герцена была (аннибалова клятва об этом!) не перестроить Россию, не реформировать, а разрушить Империю, которая скрепляла страну, пыталась шаг за шагом давать свободы разным социальным слоям, то есть шла, строго говоря, английским путем.

России достается унаследовать европейские достижения в области духа, и прежде всего идеи социализма, которые рано или поздно приведут к революции: «В социализме встретится Русь с революцией» (*Герцен*, XII, 86). Это постоянное упование на ре-

[16] Как и Герцен, Ленин подхватывает декабристскую символику («Из искры возгорится пламя»), но наполняет новым содержанием — идеей создания партийной организации с железной дисциплиной, идеей, почерпнутой им у молодых последователей Герцена: Ткачёва и Нечаева: «Мы должны... пробудить во всех сколько-нибудь сознательных слоях народа страсть *политических* обличений... мы обязаны создать трибуну для всенародного обличения царского правительства; — такой трибуной должна быть социал-демократическая газета. <...> Газета — не только коллективный пропагандист и коллективный агитатор, но также и коллективный организатор» (*Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 5. С. 10—11).

волюционизирующую роль Слова, искусства и литературы в том числе, пронизывает все творчество Герцена. Слово воспитывает настоящих революционеров, а они проясняют русскому народу великие основы его быта, совместными усилиями затем свергнув самодержавие.

Но именно по вопросу о роли литературы его ждало первое столкновение с молодыми демократами. В 1859 г. «Современник» напечатал статью Добролюбова «Литературные мелочи прошлого года». Молодой критик с решительностью поставил под сомнение непосредственную возможность литературы как-то повлиять на развитие революционного процесса в России. Искусство, писал Добролюбов, может споспешествовать активному действию, но не входит в его задачи само это действие, искусство должно служить высшим идеалам, служение же мелкой «злобе дня» только губит его: «Прочность успеха может принадлежать только тем явлениям, которые захватывают вопросы далекого будущего, или тем, в которых есть высший, общечеловеческий интерес <...> Писатель, умеющий достойным образом выразить в своих произведениях чистоту и силу этих высших идей и ощущений, становится понятным всякому человеку и вследствие того, не ограничиваясь уже ни отдельным народом, ни временем, переходит в века с титулом мирового гения»[17].

Герцен ответил Добролюбову (статья «Very dangerous!!!»), подчеркнуто объединив «Современник» с «Библиотекой для чтения», где ведущим критиком был в тот момент Дружинин. Почему же Герцен и Огарёв включили «Современник» в число тех, кто защищает теорию «искусства для искусства»? В своей статье «Памяти художника» (Полярная звезда, 1859, кн. V) Огарев прямо заявлял, что «чистое искусство» вышло из диссертации Чернышевского, и предрекал «Современнику» получение «Владимирского креста», а Герцен ему же — «*Станислава на шею*» (*Герцен*, XIV, 121), убеждая публику, что в позиции «Современника» очевидно некое «подсвистывание» правительству. Именно этот упрек Герцена Чернышевскому *в прислуживании правительству* наши исследователи пропускают мимо глаз.

В том же году Чернышевский ездил в Лондон к Герцену, где хотел увести его от анархистско-радикалистского пафоса, напомнив о европейских принципах полемики, предложив ему, строго говоря, парламентарную, а не революционную программу: «Вам следовало бы выставить определенную политическую программу, скажем — конституционную, или республиканскую, или социалистическую, и затем всякое обличение являлось бы подтвержде-

[17] *Добролюбов Н.А.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 4. М.: Худож. лит-ра, 1962. С. 437.

нием основных требований вашей программы»[18]. Герцен извинился перед «Современником», но спустя год в статье «Лишние люди и желчевики» снова повторил свои инвективы. На этой поездке Чернышевского в Лондон стоит остановиться. Сошлюсь на рассуждение Владимира Соловьёва: «Чернышевский был обвиняем, главным образом, на трех основаниях: 1) преступные сношения его с эмигрантом Герценом, 2) участие в составлении и напечатании прокламации к крестьянам, и 3) письмо к поэту Плещееву преступного содержания».

Остановлюсь на первом пункте, имеющем отношение к моей теме. Соловьёв категорически разводит Чернышевского и Герцена: «По первому пункту выяснилось, что, когда в 1861 г. журнал “Современник” был подвергнут непродолжительной приостановке, Герцен обратился через одного общего знакомого к Чернышевскому с предложением перенести издание за границу, на что получил решительный отказ (3). При этом оказалось, что вообще к замыслам Герцена относительно революционной агитации Чернышевский относился отрицательно, и поддерживать обвинение по этому пункту найдено было совершенно невозможным»[19].

Похвально отзываясь о «Современнике», он тем не менее дал исторический генезис «желчевиков» как порождения самых мрачных годов «николаевщины»: вот почему они «слишком угрюмы, слишком действуют на нервы» (*Герцен*, XIV, 322), лишены веры в «идеалы», одушевляющие Герцена и его друзей, в скорую победу «русского социализма»: «Что нас поразило в них, — это легкость, с которой они отчаивались во всем, злая радость их отрицания и страшная беспощадность» (*Герцен*, XIV, 322). Герцен полагает, что хотя и «лишние люди», и «желчевики» уже сходят и сойдут с исторической сцены, но через голову «желчевиков», *через «болезненное поколение» Чернышевского и Добролюбова, лучшим представителям «лишних людей» удастся «протянуть руку кряжу свежему, который кротко простится с нами и пойдет своей широкой дорогой»* (курсив мой. — *В.К.*), т.е. сверхрадикалам «Молодой России» (*Герцен*, XIV, 322).

И в начале 60-х происходит уже серьезное столкновение Герцена и ученика академика А.В. Никитенко, одного из самых трагических мыслителей России Николая Чернышевского, сохранившего, возможно, благодаря учителю представление о необходимости постепенного развития общества. Волюнтаризм герценовской позиции сказался и в его призывах 1861 г. в «Колоколе».

[18] Н.Г. Чернышевский в воспоминаниях современников. М.: Худож. лит-ра, 1982. С. 334.

[19] *Соловьёв В.С.* Из литературных воспоминаний. Н.Г. Чернышевский // *Соловьёв В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 644.

Никитенко отреагировал на них достаточно жестко: «Не пришлось бы нам удивить мир бессмыслием наших драк, наших пожаров, нашего поклонения беглому апостолу Герцену, из Лондона, из безопасного приюта командующему на русских площадях бунтующими мальчиками»[20]. Это было время разрозненных крестьянских бунтов, студенческих волнений, жестоко и кроваво подавляемых самодержавием. И в своей знаменитой прокламации «Барским крестьянам от их доброжелателей поклон» Чернышевский призывал: «Покуда пора не пришла, надо силу беречь, себя напрасно в беду не вводить... <...> А мы все люди русские и промеж вас находимся, только до поры до времени не открываемся, потому что на доброе дело себя бережем, как и вас просим, чтобы вы себя берегли» (*Чернышевский*, VII, 524). Обращения же Герцена к студенчеству звучали провокационно и безжалостно: «Не жалейте вашей крови. Раны ваши святы, вы открываете новую эру нашей истории» (*Герцен*, XV, 185).

6. Свободны ли мы от прошлого

Стоит посмотреть, как соотносились претензии Герцена к кругу «Современника» с его общей концепцией развития русской культуры и истории. Тогда понятнее станет и ответ Чернышевского. Герцен полагал: «Мы свободны от прошлого, ибо прошлое наше пусто, бедно и ограничено» (*Герцен*, VII, 242). Это была, пожалуй, одна из самых крупных его ошибок. Развивая эту мысль, он неоднократно повторял, что народам, свободным от прошлого, гораздо легче совершить исторический путь, начать собой новую эпоху; то, что сложно европейцам с их многовековой культурной традицией — перейти к социализму, то просто для России, лишенной исторических воспоминаний. В такой стране сила слова становится огромной. С этим связана и его идея о конце Европы, так сказать, нового «Древнего Рима», или, во всяком случае, о ее неспособности вступить в новую социальную жизнь: хотя «в самом в западном мире родилось святое сомнение... ему мешает... привычка к своему богатству» (*Герцен*, XIV, 43—44).

Русскую историю Герцен знал по Карамзину, рассказывавшему о сменах династий русских князей, почти не учитывая давящего Русь монгольского ига, что позволило потом евразийцам серьезно упрекнуть русскую историографию в непонимании судьбы Рос-

[20] *Никитенко А.В.* Дневник: В 3 т. Л.: ГИХЛ, 1955—1956. Т. 2. С. 279.

сии. Сам Герцен никогда не занимался реальным исследованием прошлого страны — этнографически и филологически. Между тем первая работа Чернышевского, до сих пор не опубликованная, была посвящена татаро-монгольскому прошлому Руси на материале Саратовского края. Начну с отрывка из воспоминаний двоюродного брата Чернышевского А.Н. Пыпина, писавшего, что «татарский язык не был обязателен для всех, но Н.Г. Чернышевский ему учился и, вероятно, довольно успешно. В то время епископом саратовским и царицынским был довольно известный Иаков (Вечерков), впоследствии архиепископ нижегородский. <...> При нем совершались едва ли не первые исследования древней ордынской столицы — Сарая — в прежних пределах Саратовской губернии, за Волгой. <...> Без сомнения, в связи с этими исследованиями остатков татарского владычества находилась одна работа, которая исполнена была Н.Г. Чернышевским по поручению или предложению арх. Иакова. Это был довольно подробный обзор топографических названий сел, деревень и урочищ, которые Н.Г. собирал или проверял по огромной подробной карте. <...> К этому списку Н.Г. прибавлял татарское написание этих названий и перевод на русский язык»[21]. Эта первая самостоятельная работа Чернышевского «Обзор топографических названий татарского происхождения в Саратовской губернии 1845». Рукопись хранится в РГАЛИ[22]. Напомню, что татарский язык, судя по приведенным выше семинарским сочинениям, тщательно изучался Чернышевским. К этому надо добавить, что в университете Чернышевский был любимым учеником великого филолога И.И. Срезневского, сидел над житиями и летописями (из письма отцу 1850 г.: «Я на днях начал заниматься опять Ипатьевскою летописью. Теперь отделываю букву Д»; XIV, 174).

Отвечая на первый пункт о свободе России от прошлого, Чернышевский писал: «Мы также имели свою историю, долгую, сформировавшую наш характер, наполнившую нас преданиями, от которых нам так же трудно отказываться, как западным европейцам от своих понятий; нам также должно не воспитываться, а перевоспитываться» (*Чернышевский*, VII, 616). И Чернышевский далее перечисляет все эти принципы, воспитанные веками крепостного права, начиная от привычки к бесправию до привычки все решать волевым усилием, «силою прихоти». Именно в силу этих «привычек», полагал он, России будет трудно воспользоваться идеями и опытом Запада и гуманизировать культуру, поднять ее до высот предлагаемых ей историей задач. И тут он спорил и с Чаадаевым и С.М. Соловьёвым, возлагавшими надежды на петровское преобразование, слишком хорошо он знал реальность российского прошлого.

Говорят, отвечал Чернышевский Чаадаеву, «что Петр Великий нашел свою страну листом белой бумаги, на котором можно написать что угодно. К сожалению, — нет. Были уже написаны на этом листе слова, и в уме самого Петра Великого были написаны те же слова, и он только еще раз повторил их на исписанном листе более крупным шрифтом. Эти слова не «Запад» и не «Европа» <...>; звуки их совершенно не таковы: европейские языки не имеют таких звуков. Куда французу или англичанину и вообще какому-то ни было немцу произнести наши *Щ* и *Ы!* Это звуки восточных народов, живущих среди широких степей и необозримых тундр» (Чернышевский, VII, 610).

По поводу рассуждений о «закате Европы» и уподобления этого процесса гибели «Древнего Рима» Чернышевский предлагает свою схему исторического процесса, весьма независимую и отличную от гегелевской. Но Чернышевский сомневается, могут ли варвары привнести новое, прогрессивное начало в историю. Так, о германцах говорили, что с ними пришло понятие свободной личности. Чернышевский в их свободной жизни не видит разницы с аналогичными военными обычаями других варварских племен: «Вольные монголы и Чингиз-хан с Тамерланом, вольные гунны и Аттила; вольные франки и Хлодвиг, вольные флибустьеры и атаман их шайки — это все одно и то же: то есть каждый волен во всем, пока атаман не срубит ему головы, как вообще водится у разбойников. Какой тут зародыш прогресса, мы не в силах понять; кажется, напротив, что подобные нравы — просто смесь анархии с деспотизмом» (*Чернышевский*, VII, 659). Отождествляя варварство с состоянием хаоса, разбоя, брожения, Чернышевский безусловно отрицал, чтобы это состояние общественной жизни могло выработать хотя бы самые отдаленные намеки на права отдельной личности, отдельного человека. Скорее, это заслуга народов цивилизованных и вне цивилизации право личности утвердить не удастся. Не случайно только спустя тысячу лет после падения древнего мира в Европе, в эпоху Возрождения, пробуждается личность, и связан этот процесс не в последнюю очередь с воскрешением разрушенной варварами античной культуры. Отсюда следовало, что не стоит хва-

[21] *Пыпин А.Н.* Мои заметки. Саратов: Соотечественник, 1996.С. 64—65. Хотя бы в примечаниях надо отметить, что помимо основных европейских языков, с которых Чернышевский переводил, на которых читал, он свободно знал латынь золотого века — в молодости его любимым автором был Цицерон (на латыни, разумеется). Но также знал он и азиатские языки — татарский, арабский и персидский. Почти евразийская школа, но антиевразийская.

[22] *Пыпин А.Н.* Мои заметки. Комментарии А.С. Озерянского. С. 258.

литься варварством, нецивилизованностью, «свежей кровью», а надобно прежде просветить и цивилизовать свой народ.

Иначе он трактовал и проблему общины. Общинный принцип земледелия, считал Чернышевский, — до поры до времени хорош для России, но никоим образом не годится Западу. «Европе, — писал он, — тут позаимствоваться нечем и не для чего; у Европы свой ум в голове, и ум гораздо более развитый, чем у нас, и учиться ей у нас нечему, и помощи нашей не нужно ей; и то, что существует у нас по обычаю, неудовлетворительно для ее более развитых потребностей, более усовершенствованной техники; а для нас самих этот обычай пока еще очень хорош, а когда понадобится нам лучшее устройство, его введение будет значительно облегчено существованием прежнего обычая, представляющегося сходным по принципу с порядком, какой тогда понадобится для нас, и дающим удобное, просторное основание для этого нового порядка» (*Чернышевский*, VII, 663).

7. Жива ли Западная Европа?

Что же касается современного им Запада, то собственно народ «еще только готовится выступить на историческое поприще, только еще авангард народа — среднее сословие уже действует на исторической арене <...>, а главная масса еще и не принималась за дело...» (*Чернышевский*, VII, 666). И резюмировал, обращаясь к Герцену: «Рано, слишком рано заговорили вы о дряхлости западных народов: они еще только начинают жить» (*Чернышевский*, VII, 666). Действительно, говорить о Европе Бальзака, Стендаля и Гюго, Диккенса и Теккерея, Гейне, Гегеля и Фейербаха, Европе, шедшей к второй промышленной революции, наконец, Европе, дававшей приют политическим изгнанникам, как о типе культуры, пришедшей в упадок и идущей к своей гибели, было по меньшей мере некорректно. Герцен пытается опереться на славянофилов, которые, требуя от правительства законодательной защиты общины, становятся, как ему казалось, «на практический грунт», вот почему он писал: «Мы, <...> оставаясь совершенно верными нравственным убеждениям нашим, <...> стали гораздо ближе к московским славянам[23], чем к западным старообрядцам» (*Герцен*, XIV, 160).

[23] Чернышевский, как известно, с сомнением относился к идее славянофилов о законодательном укреплении общины. Тоже надеясь на общину, он тем не менее писал: «Не лучше ли в этом случае допустить в законе личное владение наравне с общинным и предоставить каждой общине решить <...>, какой способ владения для нее удобнее и выгоднее» (*Чернышевский*, V, 847).

Е.В. Аничков писал: «Все главные лозунги русского революционного движения до самой “Народной воли” провозглашены Герценом. Настоящим вдохновителем революционеров еще во времена “нечаевщины” станет его друг Бакунин. Но Герцен не только позвал основывать тайные типографии, от него же исходит и “Земля и Воля” и “хождение в народ”. <...> Провозглашенные им лозунги живы, и ими трепещут и мятутся, во имя их идут на Голгофу революционного дела новые поколения...»[24]

Молодые радикалы (так называемая «молодая эмиграция»), называя себя наследниками Чернышевского, по сути своей были ближе к той изживаемой уже самим Герценом волюнтаристской идее «русского социализма», противопоставления русской общины западному рабочему движению, с чем боролся Чернышевский. «Впоследствии его (Чернышевского. — *В.К.*) ученики не смогут удержаться на высоте взглядов учителя, — замечает справедливо И.К. Пантин. — Акценты сместятся, пропорции будут изменены. Перспектива движения будет объявлена непосредственной задачей борьбы, а община превратится в единственное и всеспасающее средство от любых социальных зол. Герцен в сознании большинства революционных народников одержит верх над Чернышевским»[25].

А Чернышевский, прочитав уже в Вилюйске «Капитал», не принял марксизма как объяснения русской жизни. Ведь еще на воле он писал: «Говорят: нам легко воспользоваться уроками западной истории. Но ведь пользоваться уроком может только тот, кто понимает его, кто достаточно приготовлен, довольно просвещен. *Когда мы будем так же просвещены, как западные народы, только тогда мы будем в состоянии пользоваться их историею, хотя в той слабой степени, в какой пользуются ею сами они*» (*Чернышевский*, VII, 617). Поэтому вначале — просвещение, вначале надо научиться, а не то не только ранним славянофилам, но и пореформенной молодой разночинной интеллигенции так легко покажется этот Запад превзойти! Именно это и доказали крайние радикалы начала 60-х. В прокламации «Молодая Россия» было написано: «Мы изучали историю Запада и это изучение не прошло даром: мы будем последовательнее не только жалких революционеров 48 года, но и великих террористов 92 года, мы не испугаемся, если увидим, что для ниспровержения современного порядка

[24] *Аничков Е.В.* Две струи русской общественной мысли. Герцен и Чернышевский в 1862 г. // Записки русского научного института в Белграде. Вып. I. Белград, 1930. С. 234—235.

[25] *Пантин И.К.* Социалистическая мысль в России: переход от утопии к науке. М.: Политиздат, 1973. С. 101.

приходится пролить втрое больше крови, чем пролито якобинцами в 90 годах»[26]. Вспомним бесконечные упреки Ленина западным марксистским социалистам в их недостаточной революционности, именно русскую — радикальную — трактовку марксизма объявлял он наиболее истинной. «Дайте русскому мальчику карту звездного неба, и он наутро возвратит вам ее исправленной», — говорил герой Достоевского. К этой фразе я еще вернусь. Именно так и происходило. Сам Маркс, кстати, как и Чернышевский, считал, что его теория к России отношения не имеет, что ее выводы имеют прогностический характер только для Западной Европы, прежде всего для Англии.

Но не Чернышевский ли звал Русь к топору? Во всяком случае, такое мнение утвердилось в общественном сознании. Пусть серьезные исследователи отрицают этот факт, но так нас партийные учебники учили, вот и выучили, так выгодно было «победившим бесам». Им же практически на слово поверила наша «свободомыслящая» интеллигенция, причислив страдавшего двадцать семь лет в Сибири мыслителя по бесовскому ведомству, не удосужившись почитать его тексты.

8. Роман «Что делать?» — против российского произвола

Кто же был автором злополучного и провокационного «Письма из провинции» (1860), опубликованного в «Колоколе», где вполне серьезно утверждалось: «Наше положение ужасно, невыносимо, и только топор может нас избавить, и ничто, кроме топора, не поможет!»[27]? И подписался этот автор не как-нибудь, а в твердой уверенности, что выражает мнение *всех* — «Русский человек», показывая тем самым, что сущность национальной психеи, достижение национального единства видит в кровавой мясницкой резне. Но к стихийной, *разбойничьей* революции призывал Бакунин, идею разбоя взяли на вооружение Ткачёв и Нечаев. А Чернышевского с Нечаевым все же сумели развести историки русской философии из «шестидесятников»[28].

[26] Молодая Россия // Революционный радикализм в России / Под. ред. Е.Л. Рудницкой. М., 1997. С. 146. Надо сказать, хоть в сноске, что этот сборник — самое полное документальное собрание высказываний русских крайних радикалов, дающее наконец-то реальное представление о том, на каких идеях вырастала ленинская партия большевиков. Тираж этой ценнейшей книжки, к сожалению, всего 1000 экземпляров.

[27] Письмо из провинции // Революционный радикализм в России. С. 84.

[28] См., напр.: *Володин А.И., Карякин Ю.Ф., Плимак Е.Г.* Чернышевский или Нечаев? М.: Мысль, 1976.

Сейчас уже ни для кого не секрет, что автором этого страшного письма был Огарёв, писавший его в доме Герцена, а из соседней комнаты Герцен писал мягкие возражения. Стоит подчеркнуть, что в предисловии «От редакции» к пресловутому письму Герцен не раз *называет это письмо дружеским*, что вряд ли бы он сделал по отношению к Чернышевскому и Добролюбову, о которых он всего год назад опубликовал статью «Very dangerous!!!», где назвал оппонентов «милыми паяцами» и предсказывал им правительственную службу и «Станислава на шею». Вряд ли не отметил бы он изменение позиции Чернышевского в сверхреволюционность. Я помню свой разговор с Н.Я. Эйдельманом, когда я сказал, что отрицаю авторство Чернышевского, ибо автор этого письма говорит, что жил в «глухой провинции» во время Крымской войны, поскольку в это время юный мыслитель уже переехал в Петербург, а в провинции застрял другой совсем человек, будущий эмигрант. «Вы намекаете на Огарёва? — задумчиво так спросил Н.Я. — Действительно “Р.Ч.” и “Русский человек” его постоянные псевдонимы. Но чтобы друг Герцена — вряд ли... Во всяком случае, ясно, что это не Чернышевский». Я не думал тогда об Огарёве, но быстрота реакции Эйдельмана показала, что он-то думал именно о нем. И правда, Огарёв, друживший во второй эмигрантской жизни скорее не с Герценом, а с Бакуниным, называвшим страсть к разрушению творческой страстью, активно поддержавший Нечаева, больше подходил этому письму, нежели ироничный и осторожный Чернышевский, считавший самым важным не гибель, а жизнь человека. В конце 60-х Огарёв выступил уже открыто с самыми бешеными призывами к насилию в стилизованном стихе-прокламации «Гой, ребята, люди русские!..»:

Припасайте петли крепкие
На дворянские шеи тонкие!
Добывайте ножи вострые
На поповские груди белые!
Подымайтесь, добры молодцы,
На разбой — дело великое!

Именно против разбоя — весь пафос Чернышевского.

Обратимся к роману, который, по мнению радикалов, и звал их к действию радикальному. Начну с высказывания очень мудрого, религиозного о. Сергия Булгакова: «Наши “реалисты” только пугают своим аморализмом, а на самом деле люди очень благонамеренные и в высшей степени добродетельные. <...> Как это напоминает героев романа Чернышевского “Что делать?”,

которые, усвоив совершенно не свойственную им утилитарную мораль, старательно оправдываются от всякого добродетельного поступка, доказывая, что он проистекает из соображений личной пользы»[29]. Иными словами, почти полвека спустя после выхода романа великий религиозный мыслитель не увидел в героях Чернышевского злобных нигилистов, а увидел добрых людей, которые стесняются того, что они добрые.

Правда, Ирина Паперно пишет: «Этическая система, изложенная в романе “Что делать?” и других сочинениях Чернышевского, <...> выводится из систематического пересмотра основных положений православного катехизиса»[30]. Но пересмотра она не показывает. Вот что создавалось по образцу православного катехизиса, так это «Катехизис революционера» Нечаева. Не показывая пересмотра, она, напротив, подробно пишет о «богословской основе романа “Что делать?”»[31]

Это была проблема для русской церкви — актуализация православия, которое, по общему мнению, давно не работало. Об омертвении русской церкви писали многие, даже Достоевский. Он отправлял Алешу в мир, как его упрекали, совершая католический жест. Именно об этом думал и сын саратовского иерея, пытаясь придать энергию старым религиозным текстам, прочитав их сквозь современную энергийную философию. И Паперно не может об этом не сказать: «Роман пронизывает целая сеть ветхозаветных и новозаветных аллюзий, подсказывая читателю, что перед ним текст, имеющий своей целью разрешить — в глобальном масштабе — проблемы человеческого существования. Само название романа — “Что делать?”, среди других ассоциаций, приводит на мысль эпизод крещения в Евангелии от Луки (3:10—14) и вопрос, который задавал Иоанну Крестителю приходивший креститься народ: “Что же нам делать?”. <...> Подзаголовок “Из рассказов о новых людях” содержит в себе призыв к духовному возрождению человека в подражание Христу»[32].

Пасквилей, однако, было много. Особенно злобно выступил проф. Цитович, видевший почему-то в Чернышевском тайного уголовного преступника и подводивший все поступки героев под параграфы Уголовного кодекса. При таком подходе, пожалуй, ни одно

[29] *Булгаков С.Н.* О реалистическом мировоззрении (Несколько слов по поводу выхода в свет сборника «Очерки реалистического миросозерцания». СПб., 1904 // Проблемы идеализма / Сост. и авт. комент. О.С. Иванцова. М.: РОССПЭН, 2010. С. 648.

[30] *Паперно И.* Семиотика поведения: Николай Чернышевский — человек эпохи реализма. М.: Новое литературное обозрение, 1996. С. 169.

[31] Там же. С. 174.

[32] Там же. С. 175.

произведение художественной литературы не избежит укора в уголовщине. Даже Катков, поддержавший Цитовича, постарался смягчить его инвективы: «Возвратимся к роману Чернышевского. Теперь, когда прошло более шестнадцати лет с его появления, он становится небезынтересным историческим материалом. Это картина первых времен нигилизма, изображение его в некотором роде золотого века, периода сравнительной невинности. Тот ряд правонарушений, подходящих под уголовный кодекс, какой указан г-ном Цитовичем, еще значительно маскирован, грязь и цинизм еще прикрыты вуалью шаловливости»[33]. Быть может, не очень правильно возражать на цитату цитатой. Но существенно, что возражение на пасквиль делает не просто профессиональный критик, а архимандрит — современник Чернышевского. Я говорю об архимандрите Феодоре (Бухареве), написавшем в 1863 г.: «Я довольно внимательно изучал роман г. Чернышевского “Что делать?”. Мне хочется, друзья мои, поговорить с вами об этом романе; хочется передать вам мой о нем отчет. В этом романе выражено много благородных инстинктов. <...> Само собой разумеется, что я буду говорить об этом романе не иначе, как следуя правилу слова Божия *отделять честное от недостойного* (Иерем. XV, 19), лучшее от худшего. Если угодно, я пользуюсь романом г. Чернышевского к разъяснению того, что в самом деле надо нам делать при нынешнем умственном и нравственном состоянии нашего общества. <...> В отношении к такому великому вопросу роман “Что делать?”, действительно может пособить здравому образу мыслей распутывать путаницу некоторых понятий, грозящих принести человечеству много, много лишних страданий и бедствий!»[34]

В своем романе он проводит все ту же линию — ненасилия над общественной жизнью. Его называют общинником, но именно он боялся законодательного закрепления общины. Славянофилы во время реформ настояли на *обязательности* общинной формы хозяйства, а поскольку фискальный ее смысл был ясен и государству, то оно приняло требование славянофилов, закрепив ту общину, с которой потом пытался бороться Столыпин и которую в форме колхозов восстановил Сталин. Надеявшийся на то, что община сможет быть защитой личности от внешних притеснений, Чернышевский категорически выступил против насильственного навязывания общинности, ибо это было не защитой личности, а, напротив, ее притеснением: «Трудно вперед сказать, чтобы общинное владение должно было всегда сохранять абсолютное

[33] *Катков М.Н.* Нигилизм по брошюре проф. Цитовича «Что делали в романе “Что делать?”» // *Катков М.Н.* Имперское слово. М.: Москва, 2012. С. 360.

[34] *Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев)*. О духовных потребностях жизни. М.: Столица, 1991. С. 117.

преимущество пред личным. <...> Трудно на основании фактов современных положительно доказать верность или неверность предположения о будущем. Лучше подождать, и время разрешит эту задачу самым удовлетворительным образом. Вопрос о личном и общинном владении землей непременно разрешится в смысле наиболее выгодном для большинства. Теория в разрешении этого вопроса будет бессильна...» (*Чернышевский*, V, 847).

Об этом же и пресловутая, осмеянная либералами (которые потом аплодировали большевикам) Вера Павловна, устраивая свою мастерскую, говорила работницам: «Надобно вам сказать, что я без вас ничего нового не стану заводить. Только то и будет новое, чего вы сами захотите. Умные люди говорят, что только то и выходит хорошо, что люди сами захотят делать. И я так думаю. <...> Без вашего желания ничего не будет»[35]. Не наблюдается ли в этом некая последовательность?.. Экспериментов на людях, как большевики, он ставить не хотел.

Это внятно прописал Николай Лесков, которого не услышали: «Стало быть, *что же делать?* По идее г. Чернышевского, освободиться от природного эписиерства[36], откинуть узкие теории, не дающие никому счастья, и посвятить себя труду на основаниях, представляющих возможно более гармонии, в ровном интересе всех лиц трудящихся. Г-н Чернышевский, как *нигилист*, и, судя по его роману, *нигилист-постепеновец*, не навязывает здесь ни одной из теорий. <...> Где же тут Марат верхом на Пугачеве? Где тут утопист Томас Мор? <...> г. Чернышевский заставляет делать такое дело, которое можно сделать во всяком благоустроенном государстве, от Кореи до Лиссабона. Нужно только для этого *добрых людей*, каких вывел г. Чернышевский, а их, признаться сказать, очень мало» [37]. Или не захотели услышать. Миф о Чернышевском-Марате уже насаждался. Лесков пытался этот миф опровергнуть. Герцен искал виноватых, всех виноватил. Чернышевский всех прощал, виноватых не видел. Поэтому хотел просто понять, что делать. Он хотел в крепостной стране ввести освобождающие человека буржуазные структуры. Слова «что делать» не привыкшая к труду русская молодежь поняла как призыв к действию, то есть к революционному действию — стрелять и взрывать.

Отдельная, конечно, тема — четвертый сон Веры Павловны, который все упорно (если не сказать, — *тупо*) именуют *коммунистической утопией*, хотя она не более чем парафраз шиллеровских стихов, а также в духе Гёте и немецких романтиков представление о смене эпох. Не случайно в самом начале этого сна он приводит цитаты из «Майской песни» Гёте и шиллеровского стихотворения «Четыре века» («Die vier Weltalter»). Эти смены эпох, которые отписывает Вере Павловне царица (тоже образ из западноевропейской литературы) можно соотнести с поисками Фаустом счастливого хронотопа, да не забыть, что женщину ведет женщина, в чем явный отголосок гётевской темы Ewig Weibliche (вечной женственности). Более того, романтическое начало ясно из возникающей неожиданно в этом сне темы двойничества. «“Да, — говорит царица, — ты хотела знать, кто я, ты узнала. Ты хотела узнать мое имя, у меня нет имени, отдельного от той, которой являюсь я, мое имя — ее имя; ты видела, кто я. Нет ничего выше человека, нет ничего выше женщины. Я та, которой являюсь я, которая любит, которая любима”. Да, Вера Павловна видела: это она сама, это она сама, но богиня. Лицо богини ее самой лицо, это ее живое лицо, черты которого так далеки от совершенства, прекраснее которого видит она каждый день не одно лицо; это ее лицо, озаренное сиянием любви, прекраснее всех идеалов, завещанных нам скульпторами древности и великими живописцами великого века живописи, да, это она сама, но озаренная сиянием любви, она, прекраснее которой есть сотни лиц в Петербурге, таком бедном красотою, она прекраснее Афродиты Луврской, прекраснее доселе известных красавиц».

Всплывающая здесь тема двойничества дана едва ли не впервые в мировой литературе, абсолютно в духе христианского (по Фоме Кемпийскому) «подражания Христу», когда двойник — это твой образец — которому ты следуешь, как следуешь Христу. Более того, стоит обратить внимание на то место, которое показывает царица Вере Павловне, где будет протекать жизнь человечества в будущем, как привиделось когда-то герою рассказа «Сон смешного человека»: На далеком северо-востоке две реки, которые сливаются вместе прямо на востоке от того места, с которого смотрит Вера Павловна; дальше к югу, все в том же юго-восточном направлении, длинный и широкий залив; на юге далеко идет земля, расширяясь все больше к югу между этим заливом и длинным узким заливом, составляющим ее западную границу. Между западным узким заливом и морем, которое очень далеко на северо-западе, узкий перешеек. «Но мы в центре пустыни?» — говорит изумленная Вера Павловна. «Да, в центре бывшей пустыни; а теперь, как видишь, все пространство с севера, от той большой реки на северо-востоке, уже обращено в благодатнейшую землю,

[35] *Чернышевский Н.Г.* Что делать? Л.: Наука, 1975. С.132.
[36] Эписиерство (от франц. epicier — бакалейный торговец, лавочник, человек узких взглядов) — торгашество, узость.
[37] *Лесков Н.С.* Николай Гаврилович Чернышевский в его романе «Что делать?» // *Лесков Н.*С. Собр.соч.: В 11 т. Т. 10. М.: ГИХЛ, 1958. С. 22.

в землю такую же, какою была когда-то и опять стала теперь та полоса по морю на север от нее, про которую говорилось в старину, что она “кипит молоком и медом”»[38].

Интересно, что это явная цитата из книги Исход, где Господь обещает Моисею поселить его народ на земле, где течет молоко и мед: «Я увидел страдание народа Моего в Египте и услышал вопль его от приставников его; Я знаю скорби его и иду избавить его от руки Египтян и вывести его из земли сей [и ввести его] в землю хорошую и пространную, где течет молоко и мед» (Исх. 3, 7—8). Пожалуй, только американская исследовательница едва ли не впервые за много десятилетий увидела реальный смысл этой картины: «Хотя местность не названа, ее легко узнать из этого описания. Две реки — это Тигр и Евфрат, долина — библейский Эдем. А возвышенность, с которой Вера Павловна и “царица” осматривают окрестности — это гора Синай, где Моисей получил скрижали с Десятью заповедями»[39].

А сам смысл четвертого сна весьма корреспондирует со стихотворением Шиллера «Четыре века», с которого начал он описание сна. Особенно относятся эти строки к последней сцене, где описывалось вполне чистое уединение влюбленных пар (почему бы и нет?). Это совсем не лупанарий, как восприняли недоброжелатели эти строчки Чернышевского (и не замятинские листочки из романа «Мы»). Это была попытка очень целомудренно передать свободу античной любви. «Где другие? — говорит светлая царица, — они везде; многие в театре, одни актерами, другие музыкантами, третьи зрителями, как нравится кому; иные рассеялись по аудиториям, музеям, сидят в библиотеке; иные в аллеях сада, иные в своих комнатах или чтобы отдохнуть наедине, или с своими детьми, но больше, больше всего — это моя тайна. Ты видела в зале, как горят щеки, как блистают глаза; ты видела, они уходили, они приходили; они уходили — это я увлекала их, здесь комната каждого и каждой — мой приют, в них мои тайны ненарушимы, занавесы дверей, роскошные ковры, поглощающие звук, там тишина, там тайна; они возвращались — это я возвращала их из царства моих тайн на легкое веселье. Здесь царствую я». Надо все же чувствовать контекст художественного отрывка, который весь пронизан поэзией Шиллера. Напомню читателю несколько строчек:

В глубине целомудренной женской души
Все, что нравственно, живо поныне.
Пламя песни забытой, ты вспыхнуло вновь,
И зажгла тебя верность, зажгла любовь!

Так пускай же связует союз на века
Сердце женщины с песней поэта,
И да ткут они дружно — к руке рука —
Пояс радости, правды и света!

И одно важнейшее добавление о героях Чернышевского: это люди, «ведущие вольную жизнь труда». На вопрос «Что делать?» мыслитель отвечал — трудиться! Но прочитали его вопрос соотечественники, не только современники, но и потомки совершенно иначе, а уж ответили — словно они явились из другого измерения.

9. Неужели призыв к подполью и революции?

Любопытно, что даже не Третье отделение, которое пропустило роман, рассчитывая, что он образумит рьяных радикалов, а именно сторонники «чистого искусства» (такие крупные, как Боткин и Фет) увидели в нем революционную агитку: «Повторяем: о личном таланте автора не стоило бы говорить. Но в романе “Что делать?” каждая мысль, каждое слово — дидактика, каждая фраза выражает принцип. Этого нельзя пройти молчанием. Жалкие усилия паука подняться за орлом в настоящем случае — не слово, а

[38] Стоит сравнить сон героя Достоевского со сном героини Чернышевского: «О, всё было точно так же, как у нас, но, казалось, всюду сияло каким-то праздником и великим, святым и достигнутым наконец торжеством. Ласковое изумрудное море тихо плескало о берега и лобызало их с любовью, явной, видимой, почти сознательной. Высокие, прекрасные деревья стояли во всей роскоши своего цвета, а бесчисленные листочки их, я убежден в том, приветствовали меня тихим, ласковым своим шумом и как бы выговаривали какие-то слова любви. Мурава горела яркими ароматными цветами. Птички стадами перелетали в воздухе и, не боясь меня, садились мне на плечи и на руки и радостно били меня своими милыми, трепетными крылышками. И наконец, я увидел и узнал людей счастливой земли этой. Они пришли ко мне сами, они окружили меня, целовали меня. Дети солнца, дети своего солнца, — о, как они были прекрасны! Никогда я не видывал на нашей земле такой красоты в человеке. Разве лишь в детях наших, в самые первые годы их возраста, можно бы было найти отдаленный, хотя и слабый отблеск красоты этой. Глаза этих счастливых людей сверкали ясным блеском. Лица их сияли разумом и каким-то восполнившимся уже до спокойствия сознанием, но лица эти были веселы; в словах и голосах этих людей звучала детская радость. О, я тотчас же, при первом взгляде на их лица, понял всё, всё! Это была земля, не оскверненная грехопадением, на ней жили люди не согрешившие, жили в таком же раю, в каком жили, по преданиям всего человечества, и наши согрешившие прародители, с тою только разницею, что вся земля здесь была повсюду одним и тем же раем». Запомним слово «рай».

[39] *Паперно И.* Семиотика поведения: Николай Чернышевский — человек эпохи реализма. С. 177.

дело. Они предназначаются стать в глазах неофитов примером великодушнейшего нахальства и великолепнейшей наглости, полагаемых в краеугольный камень доктрины»[40]. А уж затем он только так и читался радикалами, особенно социалистического разлива. Именно Чернышевский казался учителем революционной деятельности. Не хуже Ткачёва и Нечаева. Ленин заявил, что роман Чернышевского его «перепахал». Сегодня мы уже понимаем, хотя бы на примере Ницше и Гитлера, как можно не просто читать, но вчитывать в написанное свои мысли.

Либерал советского разлива Е.Г. Плимак, пытавшийся вывести Чернышевского за пределы людоедской революционности, в прогрессивной на тот момент книге 1976 г. писал: «Борьбу за создание революционной организации, призванной возглавить грядущую народную революцию, Чернышевский продолжит и в стенах Петропавловской крепости. Призыв уходить в подполье, создавать подполье донес до оставшихся на воле друзей-читателей написанный здесь роман “Что делать?”»[41]. Думая противопоставить Чернышевского Нечаеву, Плимак по сути дела отождествил их, приписав Чернышевскому создание подполья, тайной организации революционеров.

Неужели мастерские Веры Павловны — это подпольная организация? А ведь это главная организационная структура, которую предлагает Чернышевский. Лесков увидел в этом отказ от нигилизма и призыв к буржуазному предпринимательству, к буржуазному труду, построенному на выгоде. Похоже, он был прав. Обращусь снова к Бухареву, человеку религиозному, наблюдательному, да и современнику: «Всмотримся в сущность дела этих мастерских. Первое, что вас приятно поражает в них, это, конечно, то, что хозяйка мастерской оказывается достойной женщиной или по выражению романа “Что делать?”, человеком таким, как следует быть человеку, что и работающие девицы с первого же раза или с самого их помещения в мастерской поставлены так, чтобы и каждой из них быть человеком, как следует; отношения между хозяйкой и работающими тоже человеческие; также как и взаимные отношения работающих тоже по-человечески устроены (через распределение заработок), что и соревнованию их между собой есть место и не изгоняется сестринская внимательность одних к нужде и немощи

[40] Статья А.А. Фета о романе Н.Г. Чернышевского «Что делать?» / Вступ. статья Ю. Стеклова, публ. и коммент. Г. Волкова // Литературное наследство. Т. 25—26: Литературная и общественная мысль 1860-х годов. М.: Журнально-газетное объединение, 1936. С. 491.

[41] *Володин А.И., Карякин Ю.Ф., Плимак Е.Г.* Чернышевский или Нечаев? М.: Мысль, 1976. С. 164.

других». И далее он заключает: «Роман “Что делать?” <...> создал свои мастерские, а там уж как хотите. <...> Вера Христовых учеников может вырывать и из земли народных умов и сердец какое бы то ни было укоренившееся и развившееся на этой земле дерево нечеловеческих взаимных отношений между людьми, весьма обыкновенных у народа особенно в снискании способов к удовлетворению насущных потребностей жизни. И пусть эта вера не сужает при этом своего взгляда, не ограничивается двумя или тремя мастерскими, но, напротив, пусть обнимает всякие рабочие среды в народе, все мастерские и сведет их в одну ту мастерскую, где хозяйкой, готовой войти во все и действовать во всем для изгнания отовсюду зла, только бы через веру дали ей место, оказывается сама благодать Божия, которая, ради воплощения Сына Божия, не чуждается человека ни в какой чернорабочей среде телесных трудов»[42].

Как же это можно было перетолковать?

Другой современник и противник Чернышевского, профессор Цион, тем не менее достаточно точно показал, как призыв к буржуазному предпринимательству поняли как призыв к бомбометанию. Европеец «спросит вас: кто такой Чернышевский? Вы ему ответите и скажете, что Чернышевский написал плохой, по мнению самих же нигилистов <...>, роман “*Что делать?*”, сделавшийся, однако, евангелием нигилистов. Вы ему покажете книжку Степняка, где он на стр. 23 увидит, что роман “*Que faire?*” предписывает троицу идеалов: *независимость ума, интеллигентную подругу и занятие по вкусу* (курсив в тексте). Первые две вещи нигилист “нашел под рукой”. <...> Оставалась третья заповедь — “найти занятие по вкусу”. Долго нигилисты колебались и были в отчаянии, что не могли раскусить мысли Чернышевского... <...> Но вот наступил 1871 год!... Он в волнении следил за перипетиями страшной драмы, происходившей на берегах Сены... <...> Ответ был найден. Теперь юноша знает, что он обязан сделать, чтобы остаться верным третьей заповеди романа Чернышевского. Парижская коммуна послужила ему комментарием для романа!»[43]

Вот и ответ на то, как переосмыслялся роман, звавший к мирной деятельности.

В романе «Братья Карамазовы» Достоевский в сущности обращается к этой теме. В четвертой части, в книге десятой, под названием «Мальчики», Алеша беседует с ранним свободомыслом Колей Красоткиным. Прочитавший один номер «Колокола», но считающий себя последователем Герцена, мальчик Коля Красоткин

[42] *Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев)*. О духовных потребностях жизни. М.: Столица, 1991. С. 135—138.

[43] *Цион И.Ф.* Нигилисты и нигилизм // Русский вестник. 1886. № 6. С. 776—777.

говорит: «И если хотите, я не против Христа. Это была вполне гуманная личность, и живи он в наше время, он бы прямо примкнул к революционерам и, может быть, играл бы видную роль... Это даже непременно». Но по религиозному невежеству мальчика Коли, Белинского и Герцена забывается, что такой персонаж в Евангелии выведен — это Варавва, которого толпа потребовала освободить вместо Христа. Как сказано в Евангелии от Марка: «Тогда был в узах *некто*, по имени Варавва, со своими сообщниками, которые во время мятежа сделали убийство. <...> Пилат сказал им: какое же зло сделал Он? Но они еще сильнее закричали: распни Его. Тогда Пилат, желая сделать угодное народу, отпустил им Варавву, а Иисуса, бив, предал на распятие» (Мк 15, 7—15) И в Евангелии от Луки: «Но весь народ стал кричать: смерть Ему! а отпусти нам Варавву. Варавва был посажен в темницу за произведенное в городе возмущение и убийство» (Лк 23, 18—19). Иными словами, мятежник, революционер был отпущен на волю. Призывавший в своем романе всего-навсего к началу буржуазного предпринимательства был осужден на каторгу и сибирское поселение. Как же текст Чернышевского мог быть прочитан революционно? Об этом говорит Алеша, обращаясь к Коле: «Видите, чему я усмехнулся: я недавно прочел один отзыв одного заграничного немца, жившего в России, об нашей теперешней учащейся молодежи: “Покажите вы, — он пишет, — русскому школьнику карту звездного неба, о которой он до тех пор не имел никакого понятия, и он завтра же возвратит вам эту карту исправленною”. Никаких знаний и беззаветное самомнение — вот что хотел сказать немец про русского школьника».

Интересен ответ Коли, абсолютно в духе бакунинско-герценовской германофобии: «Ах, да ведь это совершенно верно! — захохотал вдруг Коля, — верниссимо, точь-в-точь! Браво, немец! Однако ж чухна не рассмотрел и хорошей стороны, а, как вы думаете? Самомнение — это пусть, это от молодости, это исправится, если только надо, чтоб это исправилось, но зато и независимый дух, с самого чуть не детства, зато смелость мысли и убеждения, а не дух ихнего колбасничесского раболепства пред авторитетами... Но все-таки немец хорошо сказал! Браво, немец! *Хотя все-таки немцев надо душить. Пусть они там сильны в науках, а их все-таки надо душить*...» (курсив мой. — *В.К.*)[44].

[44] Логика Коли, мечтавшего об уничтожении немцев, понятна, как и логика Бакунина, назвавшего империю Романовых «Кнуто-германской империей», и Герцена, видевшего беду России в том, что ее строили и структурировали немцы, от немецкой династии — до булочников и сапожников: «Для вколачивания русских в немецкие формы следовало взять немцев; в Германии была бездна праздношатающихся пасторских детей, егерей, офицеров, берейторов, форейторов, им открывают дворцы, им вручают казну, их обвешивают крестами; так Кортес завоевывал Америку испанскому королю, так немцы завоевывали шпицрутенами Россию немецкой *идее*» (*Герцен А.И.* Русские немцы и немецкие русские // *Герцен А.И.* Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 435). Вопрос в одном, почему же не было в России своих форейторов, берейторов, егерей, «хлебников аккуратных»? Но это было неправдой: император предпочел Кутузова гениальному Барклаю де Толли, русских выдвигали, как могли. И идеология «православие, самодержавие, народность» определяла духовную жизнь России. Откуда у полунемца Герцена такая ненависть к германскому племени — особый и тяжелый разговор.

Фантастическая ксенофобия подрастающего поколения! Для радикалов ясно, что европейцы *не понимают* великого порыва России, а потому подлежат уничтожению. И уж конечно прямая шпилька юного радикала устаревшему Чернышевскому и его герою Лопухову. Коля Красоткин вещает: «Я тоже, например, считаю, что бежать в Америку из отечества — низость, хуже низости — глупость. Зачем в Америку, когда и у нас можно принести пользы для человечества? Именно теперь. Целая масса плодотворной деятельности». Для Достоевского отъезд в Америку был путем на «тот свет», так застреливается Свидригайлов, сообщая, что едет в Америку. Вполне возможно, что размышления над собственной судьбой, над жизнью в «мертвом доме», то есть на «том свете» заставили его немного иначе взглянуть на тему Америки. Поэтому отказ от поездки в Америку он изображает в ироническом ключе устами молодого радикала. Вряд ли мальчик Красоткин подозревал, сколь актуальны будут его слова для советских «отказников», а потом для так и не решившихся покинуть свое отечество интеллектуалов! А Лопухов вернулся бизнесменом. Тоже можно найти и живые примеры.

10. Приглашение на казнь и жизнь после казни

Герцен свое вольное книгопечатание начал угрозой (1853), еще до всяких восстаний в селе Бездна (название символическое — в эту *Бездну* потом и рухнула Россия) пообещав новую пугачёвщину: «Страшна и Пугачёвщина, но скажем откровенно, если освобождение крестьян не может быть куплено иначе, то и тогда оно не дорого куплено»[45]. Герцен говорил Достоевскому, что Чернышевский ему несимпатичен: «Герцен мне говорил, что Чернышевский произвел на него неприятное впечатление, то есть наружностью, манерою. Мне наружность и манера Чернышевского

[45] *Герцен А.И.* Юрьев день! Юрьев день! // Революционный радикализм в России. С. 57.

нравились»[46]. Расхождение двух публицистов, пытавшихся влиять на умы, стало для него очевидно, очевидна и неприязнь Герцена к Чернышевскому. Но после призывов Герцена к пугачёвщине Достоевский рассчитывать на него не мог. И после появления прокламации «Молодой России» он пришел к Чернышевскому с просьбой образумить радикалов — в надежде, что они его послушаются.

Достоевский вспоминал этот разговор в 1873 г., спустя 12 лет, приведу его подробнее: «Однажды утром я нашел у дверей моей квартиры, на ручке замка, одну из самых замечательных прокламаций изо всех, которые тогда появлялись; а появлялось их тогда довольно. Она называлась “К молодому поколению”. Ничего нельзя было представить нелепее и глупее. Содержания возмутительного, в самой смешной форме, какую только их злодей мог бы им выдумать, чтобы их же зарезать. Мне ужасно стало досадно и было грустно весь день. Всё это было тогда еще внове и до того вблизи, что даже и в этих людей вполне всмотреться было тогда еще трудно. Трудно именно потому, что как-то не верилось, чтобы под всей этой сумятицей скрывался такой пустяк. Я не про движение тогдашнее говорю, в его целом, а говорю только про людей. Что до движения, то это было тяжелое, болезненное, но роковое своею историческою последовательностию явление, которое будет иметь свою серьезную страницу в петербургском периоде нашей истории. <...>

— Неужели они так глупы и смешны? Неужели нельзя остановить их и прекратить эту мерзость?

Он чрезвычайно веско и внушительно отвечал:

— Неужели вы предполагаете, что я солидарен с ними, и думаете, что я мог участвовать в составлении этой бумажки?

— Именно не предполагал, — отвечал я, — и даже считаю ненужным вас в том уверять. Но во всяком случае их надо остановить во что бы ни стало. Ваше слово для них веско, и, уж конечно, они боятся вашего мнения.

— Я никого из них не знаю.

— Уверен и в этом. Но вовсе и не нужно их знать и говорить с ними лично. Вам стоит только вслух где-нибудь заявить ваше порицание, и это дойдет до них.

— Может, и не произведет действия»[47].

Они и вправду не слушались. Он стал для них идолом, которого всуе называли учителем, но учиться у него не хотели. Это идолопоклонничество, царившее вокруг мыслителя, отмечали многие (скажем, С.М. Соловьёв). Идола могли мазать жертвенной кровью, но вкладывали в его уста лишь то, что хотели сами услышать. Клянясь его именем, перечили самой сути его учения (особенно явно потом это проделал Ленин). Поэтому не только эта, но и написанная вроде бы сторонником Чернышевского Н. Шелгуновым прокламация была выпадом-ответом на прокламацию *учителя*, да и на всю его деятельность. Скажем, Чернышевский предлагал крестьянам брать за образец социальное и политическое устройство Западной Европы (французов и англичан): «У французов да и англичан крепостного народа нет. <...> У них и царь над народом не властен, а народ над царем властен. Потому что у них царь, значит, для всего народа староста, и народ, значит, над этим старостою, над царем-то, начальствует. <...> И при царе тоже можно хорошо жить, как англичане и французы живут»[48].

А нигилисты возражали, да резко: «Хотят сделать из России Англию и напитать нас английской зрелостью. <...> Нет, мы не хотим английской экономической зрелости, она не может вариться русским желудком. <...> Мы не только можем, мы должны прийти к другому. В нашей жизни лежат начала вовсе не известные европейцам. Немцы уверяют, что мы придем к тому же, к чему пришла Европа. Это ложь. <...> Европа не понимает, да и не может понять, наших социальных стремлений; значит, она нам не учитель в экономических вопросах. Никто нейдет так далеко в отрицании, как мы, русские. <...> У нас нет страха перед будущим, как у Западной Европы; вот отчего мы смело идем навстречу революции; мы даже желаем ее»[49].

Даже гражданская казнь Чернышевского послужила Герцену поводом для сведения счетов и ругани вместо анализа случившегося, который он при его аналитическом даре, казалось бы, мог дать. Ни слова он не сказал о Чернышевском, о его позиции, о его понимании России. Хотя стоило бы честно написать, что не Чернышевский звал к бунту, из Лондона это можно было безопасно делать. Но тогда надо признать себя главным подстрекателем. Поразительна в этом контексте заметка Герцена в «Колоколе», в которой он ни слова не сказал о его деятельности, его идеях, а использовал его казнь как повод к возмущению радикалов. Похоже, роль Вараввы[50] покоя ему не давала, тем более, что позорный

[46] *Достоевский Ф.М.* Нечто личное // *Достоевский Ф.М.* Пол. собр. соч.: В 30 т. Т. 21. Л.: Наука, 1980. С. 25.
[47] Там же. С. 25—26.

[48] *Чернышевский Н.Г.* Барским крестьянам от их доброжелателей поклон // Революционный радикализм в России. С. 89, 90.
[49] К молодому поколению // Революционный радикализм в России. С. 98, 99, 100.
[50] Замечу, что Варавву, как и Христа, звали Иисусом.

столб Чернышевского он сравнил с крестом Христа. Его спич стоит привести целиком, он невелик:

Н. Г. Чернышевский

«Чернышевский осужден на семь лет каторжной работы и на вечное поселение. Да падет проклятием это безмерное злодейство на правительство, на общество, на подлую, подкупную журналистику, которая накликала это гонение, раздула его из личностей. Она приучила правительство к убийствам военнопленных в Польше, а в России к утверждению сентенций диких невежд сената и седых злодеев государственного совета... А тут жалкие люди, люди-трава, люди-слизняки говорят, что не следует бранить эту шайку разбойников и негодяев, которая управляет нами!

"Инвалид" недавно спрашивал, где же новая Россия, за которую пил Гарибальди. Видно, она не вся "за Днепром", когда жертва падает за жертвой... Как же согласовать дикие казни, дикие кары правительства и уверенность в безмятежном покое его писак? Или что же думает редактор "Инвалида" о правительстве, которое без всякой опасности, без всякой причины расстреливает молодых офицеров, ссылает Михайлова, Обручева, Мартьянова, Красовского, Трувелье, двадцать других, наконец, Чернышевского в каторжную работу.

И это-то царствование мы приветствовали лет десять тому назад!

P. S. Строки эти были написаны, когда мы прочли следующее в письме одного очевидца экзекуции: "Чернышевский сильно изменился, бледное лицо его опухло и носит следы скорбута. Его поставили на колени, переломили шпагу и выставили на четверть часа у позорного столба. Какая-то девица бросила (*Герцен* XVIII, 221) в карету Чернышевского венок — ее арестовали. Известный литератор П. Якушкин крикнул ему «прощай!» и был арестован. Ссылая Михайлова и Обручева, они делали выставку в 4 часа утра, теперь — белым днем!.."

Поздравляем всех различных Катковых — над этим врагом они восторжествовали! Ну что, легко им на душе?

Чернышевский был вами выставлен к столбу на четверть часа[51] — а вы, а Россия на сколько лет останетесь привязанными к нему?»[52]

[51] Неужели никто из русских художников не нарисует картины, представляющей Чернышевского у позорного столба? Этот обличительный холст будет образ для будущих поколений и закрепит шельмование тупых злодеев, привязывающих мысль человеческую к столбу преступников, делая его товарищем креста (*Прим. А.И. Герцена*).

[52] *Герцен А.И.* Н.Г. Чернышевский // *Герцен А.И.* Избранные труды / Сост., вступ. статья и комментарии В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2010. С. 590.

Герцен просто воспользовался казнью своего противника для нового призыва к бунту. Очень непродуктивное чувство, к мести ни Христос, ни Чернышевский не призывали. Так некогда нашли виноватых в евреях и мстили им несколько тысячелетий. А теперь нашел он виноватых в русском обществе, в русской журналистике, в оппонентах Герцена (типа Каткова), упрекавших его, что он зовет народ к топору. Чичерин писал, что надо противопоставить правительственному произволу закон, об этом же говорил Чернышевский, но им досталось от человека из Лондона: «А тут жалкие люди, люди-трава, люди-слизняки говорят, что не следует бранить эту шайку разбойников и негодяев, которая управляет нами!». Противопоставление самодержавному произволу, шайке разбойников, как Августин называл любое правительство, власть разбойничьего бунта вело только к еще большему произволу. Напомню, что писал Чернышевский, опасавшийся обращаться к народу с революционными призывами: «Он не пощадит и нашей науки, нашей поэзии, наших искусств; он станет уничтожать всю нашу цивилизацию»[53]. Но это был период в жизни Герцена, если так можно выразиться, бакунинско-нечаевский. Опомнится он только перед смертью.

11. Независимость и сила духа

Поразительно, как совпали в неприятии идей Чернышевского и нигилисты, и самодержавие. Обе эти силы, вроде бы противостоявшие друг другу, всё в России хотели делать силой прихоти, силой произвола. Впрочем, как не раз замечалось и в западной, и в нашей литературе, радикальные нигилисты и большевики, по сути, отражали худшие черты самодержавия да еще в гротескно увеличенном виде. Конечно, портреты Чернышевского после казни повисли на стенках в каждой интеллигентной и тем более нигилистически настроенной семье, кружке, квартирке. Так в застойные времена диссидентствующих узнавали по портретам Солженицына в рамочке. Эту славу — революционера-страдальца — подарило Чернышевскому самодержавие. В ней он не нуждался. Но она была тем сильнее, чем беззаконнее выглядело решение суда. Сознание государственного произвола по отношению к независимому мыслителю было всеобщим, особенно явно у *русских европейцев*. По воспоминаниям очевидцев, «А.К.

[53] *Чернышевский Н.Г.* Письма без адреса. С. 92.

Толстой, близко осведомленный о деталях процесса несчастного Чернышевского, решился замолвить государю слово за осужденного, которого он отчасти знал лично». На вопрос Александра II, что делается в литературе, граф Алексей Константинович Толстой ответил, что «русская литература надела траур — по поводу несправедливого осуждения Чернышевского»[54]. Надо сказать, что, видимо, тема Чернышевского волновала императора и в 1874 г. он послал в Вилюйск к Чернышевскому предложение просить помилования. И получил отказ, поскольку Чернышевский не считал себя виноватым. Надо вспомнить, сколько реально виноватых русских писателей молили власть о пощаде и помиловании — от Радищева до Бакунина.

Стоит привести эту историю, которую не помнят бранящие Чернышевского как предвестника большевизма. Его судьбу решали на самом верху, думали его облагодетельствовать. В 1874 г. в Вилюйск был направлена «из Петербурга бумага, приблизительно такого содержания: “Если государственный преступник Чернышевский подаст прошение о помиловании, то он может надеяться на освобождение его из Вилюйска, а со временем и на возвращение на родину”»[55]. И полковник Г.В. Винников, адъютант генерал-губернатора Восточной Сибири, был послан с целью побудить Чернышевского подать царю просьбу о помиловании. Вот что об этом рассказывает сам Винников: «Я приступил прямо к делу: “Николай Гаврилович! Я послан в Вилюйск со специальным поручением от генерал-губернатора именно к вам. Вот, не угодно ли прочесть и дать мне положительный ответ в ту или другую сторону”. И я подал ему бумагу. Он молча взял, внимательно прочел и, подержав бумагу в руке, может быть, с минуту, возвратил мне её обратно и, привставая на ноги, сказал: “Благодарю. Но видите ли, в чём же я должен просить помилования?! Это вопрос... Мне кажется, что я сослан только потому, что моя голова и голова шефа

[54] Из воспоминаний А.А. Толстой // *Толстой А.К.* О литературе и искусстве. М.: Современник, 1986. С. 117. Интересно продолжение беседы: «Но государь не дал Толстому даже и окончить его фразы: «Прошу тебя, Толстой, *никогда* не напоминать мне о Чернышевском», — проговорил он недовольным и непривычно строгим голосом, — и затем, отвернувшись в сторону, дал понять, что беседа их кончена» (там же). Очевидно, сильно досадила императору строптивая независимость петропавловского узника, не молившего о помиловании, а самим фактом своего поведения во время процесса и несправедливого осуждения — с царского соизволения — словно нарочно бросавшего тень на царствование Освободителя и ставившего под сомнение результативность Великих реформ. Это была проблема, а, к несчастью, проблем самодержавие решать не желало.

[55] *Кокосов В.Я.* К воспоминаниям о Н.Г. Чернышевском // Н.Г. Чернышевский в воспоминаниях современников: В 2 т. Т. II. Саратов: Саратовское книжное изд-во, 1959. С. 193.

жандармов Шувалова устроены на разный манер, — а об этом разве можно просить помилования? Благодарю вас за труды. От подачи прошения я положительно отказываюсь”. По правде сказать, я растерялся и, пожалуй, минуты три стоял настоящим болваном... “Так, значит, отказываетесь, Николай Гаврилович?” — “Положительно отказываюсь!” — и он смотрел на меня просто и спокойно»[56].

Был возмущен этим актом С.М. Соловьёв. А спустя тридцать лет его сын В.С. Соловьёв все с той же страстью негодования на несправедливость напишет: «В деле Чернышевского не было ни суда, ни ошибки, а было только заведомо неправое и насильственное деяние, с заранее составленным намерением. Было решено изъять человека из среды живых, — и решение исполнено. Искали поводов, поводов не нашли, обошлись и без поводов»[57]. Вообще-то близость Владимира Соловьёва и Чернышевского стоит артикулировать. Соловьёв не только был возмущен русским произволом властей, сгубивших одного из крупнейших русских мыслителей, но и написал статью о диссертации Чернышевского, назвав ее «Первый шаг к положительной эстетике». Хочу обратить внимание на одно высказывание Лосева, где он подчеркнул не только близость обоих мыслителей, но возвысил их идеи до уровня античного миропонимания. Бибихин записал в свое время слова Лосева о Чернышевском и России: «Что в России... Россия беспросветное мужичество. В России нужно только водку и селедку. Алкоголизм и селедка. Эстетики мизерные. Ну вот только

[56] Там же. С. 195—196. Стоит привести похожий случай, показывающий архетипичность поведения самодержца. Не столь катастрофический, но показывающий типичность ситуации. Б.Н. Чичерин, честный и глубокий мыслитель, либерал, но монархист, служивший на склоне лет Московским городским головой, не менее независимый, чем Чернышевский в своем поведении, вдруг был без объяснений отставлен со своего поста, а потом император решил погладить его по шерстке. Внутренних пересечений с делом Чернышевского очень много. Но пересказ бессмыслен, дам слово Чичерину: «От меня, конечно, не думали потребовать объяснений, а просто велели подать в отставку. Таким образом, я был удален от общественной должности за действия лица, совершенно мне неизвестного. Так у нас водится. ...Сам виновник <...> даже не сознавал, что он делал. Года два или три спустя я жил в Ялте, в то время как царская фамилия была в Ливадии. <...> Нас приглашали к обеду в Ливадию. <...> Я поехал. Государь старался быть возможно любезным. Через несколько дней они уехали, но я на проводы не пошел, что многих удивило. Все думали, что царского милостивого слова достаточно, чтобы все загладить. *Я объяснил, что я не собачка, которую можно прогнать пинком, а затем подозвать, когда гнев хозяина прошел, и она будет, махая хвостом, лизать у него руку*» (*Чичерин Б.Н.* Земство и Московская дума // *Чичерин Б.Н.* Воспоминания. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2010. С. 417. Курсив мой. — *В.К.*).

[57] *Соловьёв В.С.* Из литературных воспоминаний. Н.Г. Чернышевский. С. 649.

Владимир Соловьёв. Он защищал тезис Чернышевского, что прекрасное есть жизнь. Так же как греки, онтологично. Прекрасное есть бытие. Вот разве что он. <...> Чернышевского диссертация хороша. <...> Главное у него правильно»[58]. Напомню, что едва ли не первая статья Чернышевского посвящена анализу «Поэтики» Аристотеля[59].

Не случайно шутили в советское время, что некоторых русских царей необходимо посмертно наградить орденом «Октябрьской революции» за создание революционной ситуации в стране. Это надо уметь — выкинуть из жизни человека, который мог воздействовать благотворно на развитие страны, выкинуть из страха перед его самостоятельностью и независимостью! Обратимся к В.В. Розанову, человеку неожиданных, но точных, как правило, характеристик, чтоб оценить *государственный* масштаб Чернышевского. Розановская неприязнь к Герцену сказалась и в этих словах, зато разночинца он поднял на пьедестал: «Конечно, *не использовать* такую кипучую энергию, как у Чернышевского, для государственного строительства — было преступлением, граничащим со злодеянием. <...> С самого Петра (I-го) мы не наблюдаем еще натуры, у которой каждый час бы *дышал,* каждая минута *жила* и каждый шаг обвеян "заботой об отечестве".<...> Каким образом наш вялый, безжизненный, не знающий *где* найти "энергий" и "работников", государственный механизм не воспользовался этой "паровой машиной" или, вернее, "электрическим двигателем" — непостижимо. Что такое все Аксаковы, Ю. Самарин и Хомяков, или "знаменитый" Мордвинов против него как *деятеля,* т.е. как *возможного деятеля,* который зарыт был где-то в снегах Вилюйска? <...> Я бы <...> как лицо и энергию поставил его не только во главе министерства, но во главе системы министерств, дав роль Сперанского и "незыблемость" Аракчеева... Такие *лица* рождаются веками; и бросить его в снег и глушь, в ели и болото... это... это... черт знает что такое. <...> Именно "перуны" в душе.<...> Он был духовный, спиритуалистический "s", ну — а такие орлы крыльев не складывают, а летят и летят, до убоя, до смерти или победы. Не знаю его опытность, да это *и не важно*. В сущности, он был как *государственный деятель* (*общественно*-государственный) выше и Сперанского, и кого-либо из "екатерининских орлов", и бравурного Пестеля, и нелепого Бакунина, и тщеславного Герцена. Он был действительно solo.<...> Это —

[58] *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2004. С. 23.
[59] См. об этом: *Кантор В.К.* Эстетика Чернышевского и ее первые критики. «Москвитянин» против Чернышевского // Русская литература. 1975. № 1. С. 62—78

Н.Г. Чернышевский на смертном одре. Фото И. Егерева.

Дизраэли, которого так и не допустили бы пойти дальше "романиста", или Бисмарк, которого за дуэли со студентами обрекли бы на всю жизнь "драться на рапирах" и "запретили куда-нибудь принимать на службу". Черт знает что: рок, судьба, и не столько *его*, сколько *России*. <...> Поразительно: ведь это — прямой путь до Цусимы. Еще поразительнее, что с выходом его в *практику* — мы *не имели бы и теоретического нигилизма*. В одной этой действительно замечательной биографии мы подошли к Древу Жизни: но — взяли да и срубили его. Срубили, "чтобы ободрать на лапти" Обломову...»[60] А уж от цусимского поражения лишь один шаг до первой русской революции и далее. Иными словами, Розанов считал, что губительное преступление самодержавия, — испугавшись существования в стране личности такого масштаба, уничтожить его и как деятеля, и как соперника (вины не было!), убрав подальше от способной к самодвижению России. Он бы Россию благоустроил, но его согнали с причитавшегося ему кресла законодателя, а когда свято место стало пусто, место это заняли бесы.

Сохранилась фотография Чернышевского, лежащего уже после причастия и кончины на постели с библией, зажатой в руках. Не будем говорить о стигматах, но любопытно, что современники Чернышевского увидели сходство покойного с изображениями

[60] *Розанов В.В.* Уединенное // *Розанов В.В.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1990. С. 207—208.

снятия с креста[61]. А последние его слова, когда он глянул перед смертью окрест себя, были: «Странное дело — в этой книге ни разу не упоминается о Боге». Родственники не могли понять, о какой книге он говорил. Но можно и так вообразить, что он всю жизнь читал книгу под названием «Россия».

Уже много лет спустя после гибели Чернышевского, после гибели Российской империи один из крупнейших политиков последнего царствования (В.А. Маклаков) сравнил деятельность Чернышевского с деятельностью Столыпина и других, которые могли бы спасти Россию: «Класс, хотя бы даже дворянско-интеллигентный, все-таки же не только слишком велик, но и главное — слишком открыт постороннему в него проникновению, чтобы можно было говорить о физическом вырождении класса. Из моих детских воспоминаний я сохранил в памяти одну в свое время нашумевшую статью Чернышевского о причинах падения Римской империи, где он восставал против ходячего утверждения, будто римляне выродились. Этого, говорил он, быть не может. <...> Вы скорбите <...>, вспоминая и Столыпина, и Деникина, и Врангеля. <...> Вот тут-то я и вижу развращающее влияние режима, который требовал безусловного повиновения, не умея в то же время убедить, что это повиновение ведет к добру и благу государства»[62].

Беда позднего самодержавия в потере петровской харизмы (Петр верил в таланты подданных и лелеял их), в том, что самовластие боялось строителей России, задав парадигму всему русскому будущему, когда в сталинский период уничтожались великие ученые, инженеры, поэты и т.д. Это та бездна раболепия, которая поглощает все лучшие русские силы и судьбы.

[61] См.: *Паперно И.* Семиотика поведения: Николай Чернышевский — человек эпохи реализма. М.: Новое лит. обозрение, 1996. С. 174.
[62] Спор о России: В.А. Маклаков — В.В. Шульгин. Переписка 1919 — 1939 гг. / Сост., автор вступ. ст. и примеч. О.В. Будницкий. М.: РОССПЭН, 2012. С. 216—217.

IX. Лев Толстой. Против христианского принципа истории

1. Самый, самый, самый, или Толстой contra Гёте

В России не было писателя, который до такой степени при жизни вкусил бы всю полноту земной славы. В 1898 г. Чехов писал Суворину: «8 августа я не буду у Толстого, во-первых, оттого, что холодно и сыро ехать к нему, и во-вторых — зачем ехать? Жизнь Толстого сплошной юбилей. И нет резона выделять какой-нибудь один день»[1]. Да и вообще в мире не было ни у кого из писателей при жизни такой славы, разве что у Гёте, тоже обожествленного своими современниками. Паломники из всех стран мира приезжали к «яснополянскому мудрецу», его слово весило для людей, искавших духовности, более, нежели слово церковных иерархов, тем паче государственных чиновников. Два царя в России, говорили современники, один на троне — другой в Ясной Поляне[2]. В письме к Николаю II от 16 января 1902 г. писатель называет императора «Любезный брат»[3]. Влияние писателя и проповедника было безусловным среди читающей публики, т. е. тех людей, которые определяли в конечном счете выбор Россией ее дальнейшего пути, в ситуации, когда, говоря словами Толстого, «все переворотилось и только укладывается».

«Учитель жизни», «величайший русский писатель», «наш Лютер», однако и посильнее Лютера, ибо, опираясь на христианство,

[1] Переписка А.П. Чехова: В 2 т. Т. 1. М.: Худож. лит-ра, 1984. С. 261.
[2] Напомню известную дневниковую запись А.С. Суворина от 29 мая 1902 г.: «Два царя у нас: Николай II и Лев Толстой. Кто из них сильнее? Николай II ничего не может сделать с Толстым, не может поколебать его трон, тогда как Толстой, несомненно, колеблет трон Николая и его династии. Его проклинают, Синод имеет против него свое определение. Толстой отвечает, ответ расходится в рукописях и в заграничных газетах. Попробуй кто тронуть Толстого» (*Суворин А.* Дневник. М.: Новости, 1992. С. 316).
[3] *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 22 т. Т. XIX—XX. М.: Худож. лит-ра, 1984. С. 502. В дальнейшем все ссылки на это издание даются прямо в тексте с указанием тома и страницы. Курсив в цитатах из Толстого, за исключением особо оговоренных случаев, мой — *В.К.*

стал основателем *новой религии* (*толстовства*), Толстой при жизни стал фактом не только духовного, но и социально-политического движения России. Даже С. Франк, в юбилейной статье 1908 г. писавший, что «Толстому, несмотря на мировую славу, суждено жить в духовном одиночестве», тем не менее был уверен: «можно поставить в один ряд с популярностью Толстого» только «славу Вольтера, Гёте, Виктора Гюго»[4]. Философ полагал, что интеллигенция охотнее слушала революционеров, социалистов, в том числе и марксистов-материалистов. Но так ли это? Когда в 1909 г. журнал «Вестник знания» провел анкету среди «трудовой интеллигенции» о самом читаемом писателе, то на первом месте оказался Лев Толстой (295 голосов), на втором — с огромным отрывом — Чарльз Дарвин (152 голоса), Карл Маркс был только на шестнадцатом (52 голоса)[5]. В подпочве взглядов интеллигенции почти всех направлений — прежде всего радикально-антисамодержавных (от Мережковского до Ленина) — находилась толстовская установка на отрицание существующего. Получилось, что, категорически не принимая Достоевского, победившие большевики признали *своим* именно Толстого. Не случайно требовали, чтоб в социалистической литературе появился «новый Лев Толстой», который сможет с эпическим размахом воспеть *новую Россию*. Не Пушкин, не Тургенев, не Лесков или Чехов, и уж, конечно, не Достоевский и не Бунин! И Франк с горестью констатировал, что «большевизм чествует в Толстом своего единомышленника и великого предшественника»[6].

Смысл его влияния был осознан не сразу. Андрей Белый, скажем, писал: «Лев Толстой — самое выдающееся явление русской жизни XIX столетия»[7]. Но по Толстому определяли и смысл движения России в XX веке. И прежде всего мыслители тех стран, которые пережили аналогичные попятные движения от ценностей западноевропейской цивилизации к языческому и антихристианскому варварству — прежде всего немцы. В 1923 г. русский мыслитель Степун заметил этот побеждающий Россию и Германию дух антиевропеизма: «Германия сейчас, быть может, не совсем Европа, в ее судьбе много общего с судьбою России»[8]. Но уже в 1922 г. Томас Манн писал: «Западно-марксистский чекан, озаривший ясным светом великий переворот в стране Толстого <...>, не мешает нам усмотреть в большевистском перевороте конец Петровской эпохи — западно-либеральствующей *европейской* эпохи в истории России, которая с этой революцией снова поворачивается лицом к Востоку. <...> Но разве с момента этого исторического поворота, пророком которого, хотя в Москве и не отдают в этом отчета, был Лев Толстой, — разве не с этого момента появилось в Западной Европе ощущение, что и она, и мы, и весь мир, а не только Россия, присутствуем при конце эпохи, эпохи буржуазно-гуманистической и либеральной, которая родилась в эпоху Возрождения, достигла расцвета в период французской революции, и сейчас мы присутствуем при ее последних судорогах и агонии?»[9]

Добавим к этому, что немцы выступали как проводники западной цивилизации в России. У них учились, но с ними и спорили, их опровергали. Как показал еще Я. Голосовкер, русская литература была полемична по отношению к немецкой мысли. По словам Т. Манна, Гёте и Толстой — идейные антагонисты. Гёте он определял «как представителя бюргерской эпохи», т.е. эпохи либерально-буржуазной, выражавшей сам дух европеизма. Первый удар эта либерально-европейская культура получила от России, а затем и Германия отказалась от европейского идеала свободной и самодеятельной личности. Но если в Германии европейская буржуазность погибла *вопреки* Гёте, то в России — *благодаря* Толстому. Думается, оппозиция Толстой — Гёте имеет всемирно-исторический характер, ибо, как вполне резонно говорил Томас Манн, «Толстой для своей страны и своего народа имеет примерно то же значение, что для нас (т.е. немцев. — *В.К.*) автор “Фауста” и “Вильгельма Мейстера”»[10].

Действительно, славой своей они равны. Толстой не меньше Гёте стремился занять главное место на литературном Олимпе, чтоб влиять на людей. В 1855 г. записывает в дневнике: «Моя цель — литературная слава. Добро, которое я могу сделать своими сочиненьями» (XXI, 148). О своем старшем брате Лев Николаевич писал, что у того были все данные для большого писателя, кроме

[4] *Франк С.Л.* Лев Толстой и русская интеллигенция // *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 440.
[5] См.: Родина. 1998. № 3. С 72.
[6] *Франк С.Л.* Толстой и большевизм // *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. С. 456—457. Нигилистический пафос Толстого как предшественника сил, совершивших Октябрьскую революцию, был внятен и наиболее зорким зарубежным мыслителям: «Толстовская клокочущая ненависть вещает против Европы, от которой он не в состоянии освободиться. Он ненавидит ее в себе, он ненавидит себя. Это делает Толстого отцом большевизма» (*Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 2. М.: Мысль, 1998. С. 200). Правда, причины этой ненависти Шпенглер не видит, полагая ее в том, что Толстой был горожанин. Субстанция, родившая Толстого, однако более мощная и почвенная.
[7] *Белый А.* Трагедия творчества. Достоевский и Толстой // *Белый А.* Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 413.
[8] *Степун Ф.* Мысли о России. Очерк II // *Степун Ф.А.* Сочинения / Сост., вступит. статья, примеч. и библиогр. В.К. Кантора. М.: РОССПЭН. 2000. С. 215.
[9] *Манн Т.* Гёте и Толстой. Фрагменты к проблеме гуманизма // *Манн Т.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 9. М.: ГИХЛ, 1960. С. 598.
[10] Там же. С. 492.

одного: полностью отсутствовало честолюбие. Лев же хотел быть первым, а первым все (Пушкин, Карамзин, Баратынский, Дружинин, Тургенев) называли Гёте. Пушкин не без иронии замечал о любимом английском поэте: «Гёте имел большое влияние на Байрона. Фауст тревожил воображение творца Чильд-Гарольда. Два раза Байрон пытался бороться с великаном исторической поэзии — и остался хром, как Иаков»[11]. Почему бы русскому не попробовать?..

По воспоминаниям Бунина, Чехов говорил о Толстом, что тот иногда «хвалит Мопассана, меня... Отчего хвалит? Оттого что он смотрит на нас, как на детей. Наши повести, рассказы, романы для него детские игры. Вот Шекспир другое дело. Это уже взрослый, и он уже раздражает его, что пишет не по-толстовски»[12]. Интересно, однако, что, браня Шекспира (Чехов этого не заметил), он не просто отрицал эстетику елизаветинского драматурга, но — *полемизировал... с Гёте*: «До конца XVIII столетия Шекспир не только не имел в Англии особенной славы, но ценился ниже других современных драматургов: Бен Джонсона, Флетчера, Бомона и др. Слава эта началась в Германии, а оттуда уже перешла в Англию. Случилось это вот почему. <...> *Гёте, бывший в то время диктатором общественного мнения в вопросах эстетических* <...>, вследствие совпадения своего миросозерцания с миросозерцанием Шекспира, провозгласил Шекспира великим поэтом. *Когда же эта неправда была провозглашена авторитетным Гёте*, на нее, как вороны на падаль, набросились все те эстетические критики, которые не понимают искусства, и стали отыскивать в Шекспире несуществующие красоты и восхвалять их. *Люди эти, немецкие эстетические критики, большей частью совершенно лишенные эстетического чувства...*» (XV, 304, 307—308). Не делая этой поправки на полемику с великим немцем, зная, что Толстой, ругая Шекспира, хвалил Семёнова и Ауэрбаха, можно поневоле вспомнить Пушкина: «Глупость осуждения не столь заметна, как глупая похвала; глупец не видит никакого достоинства в Шекспире, и это приписано разборчивости его вкуса, странности и т.п. Тот же глупец восхищается романом Дюкре-Дюминиля или “Историей” г. Полевого, и на него смотрят с презрением. Хотя в первом случае глупость его выразилась яснее для человека мыслящего»[13]. Менее всего Толстого можно назвать глупцом, не говоря уж о фантастической обширности его познаний и безусловной гениальности.

[11] *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. VII. М.; Л.: АН СССР, 1951. С. 518.
[12] *Бунин И.* Освобождение Толстого // *Лаврин Я.* Лев Толстой. Челябинск: Урал LT, 1999. С. 436.
[13] *Пушкин А.С.* Указ. соч. Т. VII. С. 515.

Просто в его полемике были доведены до предела антиевропейские тенденции русской культуры.

В своей программной статье «Критика гоголевского периода русской литературы и наши к ней отношения» друг литературной юности Толстого А.В. Дружинин писал: «Великий поэт <...> жил между нами, хотя мы еще были детьми, когда он угас во всем своем величии. *Это Гёте. Наполеон мысли, величайший гений поэзии, величайший представитель нашего столетия*. Влияние Гёте только еще начинается, оно продлится на тысячелетия и нескоро еще будет оценено в точности»[14]. Гёте — центр европейской мысли и искусства, так сказать, квинтэссенция европеизма. Разобраться с Гёте — разобраться с отношением России к Европе, что было центральной темой русской мысли и искусства последних двух веков. И если уж соперничать, то с Наполеонами — в литературе и в истории. Первым — так уж первым. А независимость прежде всего должна быть от немцев. Для художника слова — от Гёте.

Напомню, что в русской писательской среде, начиная с Карамзина и Жуковского, кумирами были Гёте и немецкая литература. В своей первой знаменитой книге Карамзин, к примеру, писал: «Гердер, Гёте и подобные им, присвоившие себе дух древних Греков, умели и язык свой сблизить с Греческим и сделать его самым богатым и для Поэзии удобнейшим языком; и потому ни Французы, ни Англичане не имеют таких хороших переводов с Греческого, какими обогатили ныне Немцы свою Литературу. Гомер у них Гомер: та же неискусственная, благородная простота в языке, которая была душою древних времен, когда Царевны ходили по воду и Цари знали счет своим баранам»[15]. Было убеждение, что именно немцы вернулись к подлинной античности. Не случайно Жуковский переводил «Одиссею» с немецкого, а Тургенев самым важным влиянием на свое творчество считал влияние Гёте и немецкой философии, которые позволили ему по-новому взглянуть на русскую жизнь. Русские писатели чувствовали себя учениками в немецкой школе. Но рано или поздно в любой школе находится ученик, причем из лучших, который начинает бунтовать против учителя. И — как во всяком восстании против авторитетов — приобретается силой самостоятельной мысли многое, но многое отвергается понапрасну, в результате, как говорят психологи, «протестного поведения».

[14] *Дружинин А.В.* Литературная критика. М.: Советская Россия, 1983. С. 152—153. Курсив мой. — *В.К.*
[15] *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. Л.: Наука, 1984. С. 73.

2. Немецкие учителя и русский барин

Толстой вырастал как писатель, окруженный лестным вниманием публики и критиков, принадлежавших эпохе так называемых сороковых годов. Что же это была за эпоха по понятиям современников? Напомню мнения из двух противоположных лагерей — разночинца-радикала Н. Шелгунова и романтика-консерватора К. Леонтьева.

Шелгунов: «Люди сороковых годов взглянули первые на внутреннюю русскую жизнь и на <...> русскую мысль сознательным взглядом <...> Но почему же вся эта честь пала только на их долю? Очень просто. Западная Европа впервые огляделась перед тем от погрома французской революции 1789 г. и наполеоновских войн, *пробудивших во всей Европе, и особенно в Германии, такое сильное национальное чувство. А Гёте, Шиллер, Гегель, Байрон и др.!* Разве они были раньше? <...> Мыслящим русским людям Европа дала аршин, которым они и принялись перемеривать свое старое, родное. <...> Людям сороковых годов открыла умственные очи Германия — туманная, но умная и патриотическая»[16] (курсив мой. — *В.К.*).

Леонтьев: В «литературе 40-х и 50-х годов надо различать две стороны — теоретическую, так сказать, и практическую. <...> *Теории* эстетические были у нас в те времена очень высоки и глубоки по идеалу, ибо они были под влиянием германской идеальной критики и философии (выделено мной. — *В.К.*), выше которой едва ли уже можно на той же почве подняться»[17].

Толстой тоже не избежал — с самого начала своего становления — учебы у немцев. Достаточно сослаться на его «Речь в Обществе любителей российской словесности» (1859), где он выступает вполне в духе гегелевской эстетики и теорий «чистого искусства», называя себя «односторонним любителем изящной словесности» (XV, 8). Посмотрим дневники *раннего* Толстого:

1854. «*9 июля*. Читал Гёте, Лермонтова и Пушкина. Первого я плохо понимаю, да и не могу, как ни стараюсь, перестать видеть смешное (du ridicule) в немецком языке» (XXI, 127).

«*10 июля*. <...>Читал Лафонтена и Гёте, которого начинаю день ото дня понимать лучше»[18].

«*11 июля*. Перечитывал “Героя нашего времени”; читал Гёте» (XXI, 127).

«*14 июля*. Утром, кроме обыкновенного чтения Гёте...» (XXI, 128).

[16] *Шелгунов Н.В.* Литературная критика. Л.: Худож. лит-ра, 1974. С. 65—66, 67.
[17] *Леонтьев К.Н.* Анализ, стиль и веяние. О романах гр. Л.Н. Толстого. Критический этюд // Вопросы литературы. 1989. № 1. С. 212.
[18] *Толстой Л.Н.* О литературе. М.: ГИХЛ, 1955. С. 23.

Зафиксируем *ежеутреннее «обыкновенное» чтение Гёте*. Впрочем, и об учебе у Шиллера тоже немало:

«*15 июля*. Читал “Verschörung von Viesko”. Я начинаю понимать драму вообще» (XXI, 128).

1856. «*29 сентября*. Читал “Вертера”. Восхитительно» (XXI, 163).

«*28 октября*. Прочел <...> «Фауста» Тургенева. Прелестно» (XXI, 164).

А вот из письма В.В. Арсеньевой от *9 ноября*: «Wage nur zu irren zu träumen! Шиллер сказал. Это ужасно верно, что надо ошибаться, смело, решительно, с твердостью, только тогда дойдешь до истины...» (XVII—XVIII, 424—425). Похоже, что именно у Шиллера вычитал он право на смелую ошибку, как путь к истине. Письмо В.В. Арсеньевой *23—24 ноября. Петербург.*: «Открыл книгу и прочел удивительную вещь — “Ифигению” Гёте. Вам это непонятно (может, будет понятно со временем), то неописанное великое наслаждение, которое испытываешь, понимая и любя поэзию» (XVII—XVIII, 440).

Итак, Гёте — это наслаждение, причем наслаждение доступное не каждому. Правда, уже в эти годы чувствуется — пока еще примеривающаяся — готовность к состязанию с великим немцем. Дневник *от 23 сентября 1857 г.*: «Гёте холоден. В “Фаусте”. Ежели бы он был молод и силен, то все фаустовские мысли и порывы развил. А развил бы, не уложил бы в эту форму»[19]. Впрочем, уже в первой повести Толстого — «Детство» — можно разглядеть некую специфику отношения русского барина к обучающим его *людям*.

Она начинается с эпизода, как учитель-немец по имени Карл Иваныч бьет муху хлопушкой над головой барского дитяти. «Он сделал это так неловко, что *задел образок моего ангела*, висевший на дубовой спинке кровати <...>. Я высунул нос из-под одеяла, остановил рукою образок <...> и хотя заспанными, но сердитыми глазами окинул Карла Иваныча. <...> “*Только о том и думает всю жизнь*, — прошептал я, — *как бы мне делать неприятности*. <...> Противный человек! И халат, и шапочка, и кисточка — какие противные”» (I, 11). Отношение к Карлу Ивановичу героя повести и его родителей есть некая модель дальнейшего восприятия немцев героями Толстого. Характерен, кстати, образок ангела, который неловко задевает учитель, т.е. неловко задевает самую суть героя. Немец — *наставник*, и в этом качестве *раздражает*. Он призывает детей: «Auf, Kinder, auf!.. <...> Nu, nun, Faulenzer!» (Вставайте, дети, вставайте. Ну, лентяй). Но вдруг у героя приступ сентиментальности, и он признает добродетели учителя: «Какой он добрый и как нас любит, а я мог так дурно думать о нем!» (I, 12). Эти, если так можно сказать, «качели само-

[19] Там же. С. 43.

дурства» барина по отношению к существу низшему и подчиненному проявляются и в поведении родителей рассказчика. Немец выучил детей языку. Мать героя тоже свободно говорит по-немецки, похоже даже, что язык доставляет ей удовольствие. Карл Иваныч был не наемным слугой, он жил не один год в доме, другого жилья у него нет, но в его услугах перестают нуждаться, да и с деньгами трудности, и его рассчитывают, не очень задумываясь, куда он денется. Учитель переживает, делится своим горем с другим слугой: «*Я двенадцать лет живу в этом доме* и могу сказать перед Богом, Николай, — продолжал Карл Иваныч, поднимая глаза и табакерку к потолку, — что *я их любил и занимался ими больше, чем ежели бы это были мои собственные дети*. Ты помнишь, Николай, *когда у Володеньки была горячка, помнишь, как я девять дней, не смыкая глаз, сидел у его постели*. Да! тогда я был добрый, милый Карл Иваныч, тогда я был нужен[20]. <...> Бог с ними! *Оттого, что меня не будет, они не разбогатеют*, а я, Бог милостив, найду себе кусок хлеба...» (I, 23). Поразительное ощущение — избавимся от немца и жить станет легче! Но вдруг вспыхивает в душе самодурного барина снисходительность после хорошей охоты и жалость при виде немца, который «утирая платком слезы, <...> вышел из двери» (I, 40), и он говорит жене: «Я беру Карла Иваныча с детьми. Место в бричке есть. Они к нему привыкли, и он к ним, кажется, точно привязан; а семьсот рублей в год никакого счета не делают» (I, 40).

В этот период писатель вроде бы на стороне немецкого учителя, жалеет его, понимает его доброту. Пока для него самое лучшее, что родила Европа — это ее дух, искусство, литература, философия. Он и поехал в Европу, желая найти там таких же — как виделось ему по книгам и в кругу русских писателей — восприимчивых к искусству художников и ценителей прекрасного.

И вот первое столкновение и первое непонимание — в швейцарском городке (рассказ «Люцерн», 1857). Тирольский певец, «бедный тиролец», как называет его рассказчик (т.е. австриец, *но всех австрийцев в «Войне и мире» и в других текстах Толстой считает и называет немцами*), поет перед гостиницей народные песенки, богатые люди слушают его, потом расходятся, не заплатив. И вот рассказчик, князь Нехлюдов, живущий на доходы от работы крепостных, которым он тоже не платит, возмущается, дает певцу «несколько сантимов» (т. е. совсем мало) и заводит его в ресторан, где тратит огромные деньги на выпивку, вместо того чтобы дать певцу за работу, и начинает демонстрировать европейской цивилизации, что она недостойна так называться, ибо некие чопорные англичане не захотели с ними вместе сидеть и пить. Причем певец объясняет разбушевавшемуся барину, что он уже восемнадцать лет так работает, и не пропал до сих пор. Иногда у художника купят его произведение, а иногда и нет. Так бывает. Но русский барин не желает этого понимать, а только подливает вина тирольцу, так что тот, и без того оробевший и напряженный, окончательно смущается и пугается: «Я знаю, что вы хотите, — сказал он, прищуривая глаз и грозя мне пальцем, — вы хотите подпоить меня, посмотреть, что из меня будет; но нет, это вам не удастся» (III, 22). Певцом он тоже не понят. И вот уже стирается грань между рассказчиком и автором, и Толстой не в правоте Божьего мира начинает сомневаться (как, скажем, Иван Карамазов), а обращается к некоему Всемирному Духу (не Богу): это «тот самый дух, который в дереве велит ему расти к солнцу, в цветке велит ему бросить себя к осени и в нас велит нам бессознательно жаться друг к другу», который один «заглушает шумное, торопливое развитие цивилизации» (III, 30). Итак, не христианский Бог, но Всемирный Дух, *бессознательный, стихийный,* творящий самую жизнь, есть противник европейской цивилизации, которую учили его любить немцы (Гегель видел в *мировом духе* как раз явление *божественного разума*). По словам почти всех исследователей, именно в «Люцерне» впервые формируется идеология писателя, которая развернется далее в «Войне и мире».

Но именно здесь первый раз, под видом защиты личности, он отказывает этой личности в праве самой решать свои проблемы. Это очень точно ощутили русские демократы-разночинцы. Скажем, Скабичевский назвал певца не то жертвой, не то пассивным орудием героизма Нехлюдова, «разгневанного барина», пояснив: «Не дать денег уличному певцу, это вовсе еще не значит оскорбить его, а напротив того унизить себя перед ним. <...> Но заставить прострадать час, другой, употребив его жалким, пассивным орудием для выказания своего геройства и показания бездушия ближних, — в этом уже не одно только унижение человеческого достоинства, а окончательное попрание его, уничтожение личности. <...> *Поступок Нехлюдова по отношению к певцу напоминает потехи наших прадедов, которые, не довольствуясь повседневными шутами, любили под веселый час посадить рядом с собой за стол оборваннейшего бедняка из толпы и забавляться при виде, как он смущается*, пьет лучшее вино, не пив до сегодня ничего кроме водки, и как присутствием его возле хозяина скандализируются какие-нибудь чопорные барышни» (курсив мой. — *В.К.*)[21].

[20] Напомню, забегая вперед, слова князя Андрея, что он бы немца от постели родного отца прогнал бы. Перекличка тем и проблем внутри произведений Толстого постоянная и удивительная, в том смысле, что он каждый раз как бы заново переосмысливает весь свой опыт, строя новую идеологическую модель.

[21] *Скабичевский А.М.* Граф Лев Николаевич Толстой — как художник и мыслитель // *Скабичевский А.М.* Сочинения. Критические этюды, публицистические очерки, литературные характеристики. В 2 т. Т. 1. СПб.: Типогр. газеты «Новости», 1890. С. 634—635.

Толстой ни на минуту не мог признать себя неправым. Но его творчество с установкой на *правду изображения* говорило само за себя. Тема о благодеянии европейскому художнику, слабому, жалкому, была продолжена в повести «Альберт» (1858), прообразом «спасаемого» послужил немецкий скрипач Георг Кизеветтер, а сюжет в том, что русский барин Делесов почти силком притащил к себе спивающегося немецкого музыканта, запер в квартире, не давал пьянствовать и не выпускал на свободу. Себе при этом Делесов разрешает ездить в клуб, «проигрывать в вист», т.е. тоже прибегать к своего рода наркотикам. Но какое чувство презрения испытывает он к спасаемому им артисту-музыканту! «Вот и делай добро людям, — думал он сам с собой. — Я для него стесняюсь, *держу у себя в доме это грязное существо*, хлопочу, бегаю, а он на меня смотрит, как на какого-то злодея, который из своего удовольствия запер его в клетку. <...> О чем он думает и грустит? <...> О нищете, от которой я его спас? Видно, уж он так упал, что тяжело ему смотреть на честную жизнь...» (III, 52). Но ответ есть и у Альберта, он свободы хочет, по собственному глупому хотению жить, а не по прихоти морализирующего барина-самодура: «Вы не можете не пустить меня! У меня паспорт, я ничего не унес у вас! Можете обыскать меня! Я к полицмейстеру пойду!» (III, 52).

Поначалу повесть называлась «Погибший». Толстой здесь дистанцируется от современных западных художников как учителей. Теперь, на его взгляд, они способны жить только в качестве опустившихся бедняков, на искус подлинного творчества у них нет ни сил, ни смелости. Отношение к ним у русского барина может быть только покровительственное — сверху вниз. Но это современники, а классика?..

3. Лев готовится к прыжку

Уже раннее творчество Толстого состояло из шедевров, в которых он если и не превзошел, то быстро поднялся на уровень лучших отечественных писателей. И постепенно искусство перестает волновать его и кажется ему неинтересным. Об этом он пишет Дружинину (1859): «Я <...>, кажется, не буду писать. <...> Жизнь коротка, и тратить ее в взрослых летах на писанье таких повестей, какие я писал, совестно. Можно и должно заниматься делом» (XVII—XVIII, 530—531). К началу 60-х годов меняется в России общественная ситуация. Идет подготовка великих реформ. Встала задача приобщения миллионов людей к достижениям мировой цивилизации,

возникла потребность в грамотности. Толстой уходит в идею просвещения России. Без этого немыслимы никакие реформы[22]. И он ищет лучших способов образования. Едет в Веймар (город славы Гёте) изучать фребелевскую систему. Ведь именно в педагогике Запад силен. Прежде всего немцы. В 1861 г. пишет в дневнике: «Германия одна выработала педагогию из философии. Реформация философии. Англия, Франция, Америка подражали» (XXI, 233).

Он путешествует по Европе, общается (достаточно восприимчиво) с Герценом, другим русским барином, бывшим выучеником Гегеля, но резко критически относящимся к современным немцам, считающим их («немецких русских» и «русских немцев») главной опасностью для России: от (вспомним тут Карла Иваныча из «Детства») «немцев *при детях* <...> до немцев *при России*» — Клейнмихелей, Нессельроде, Бенкендорфов, а «над ними олимпийский венок немецких великих княжон с братцами, дядюшками, дедушками»[23]. Толстой прислушивается, пока не реагируя на германофобские соображения. Но многое созвучно его ощущениям. Например, идея, что высокое искусство осталось в прошлом. В «Концах и началах» Герцен, обращаясь к оппоненту, спрашивал: «О чем ты, собственно, говоришь — о настоящем или прошедшем? О том ли, что искусство развилось на Западе, что Дант и Бонаротти, Шекспир и Рембрандт, Моцарт и Гёте были по месту рождения и по мнениям *западниками*? Но об этом никто не спорит. <...> Но где же <...> новое искусство, где художественная инициатива? Разве в *будущей* музыке Вагнера?»[24] Все это принимается Толстым, включая иронию по поводу современной музыки. *Письмо Герцену от 8/20 марта 1861 г.*: «Вчера, слушая “Фауста” Гуно, испытал весьма сильное и глубокое впечатление, хотя не мог разобрать, произведено ли оно было музыкой или этой *величайшей в мире драмой*, которая осталась так велика даже в переделке французского либретто» (XVII—XVIII, 557).

Классика остается классикой. На современном Толстому Западе, как ему кажется, превзойти ее некому. Художественная ини-

[22] В 1860 г. он писал Е.П. Ковалевскому: «Не только нам, русским, но каждому иностранцу, проехавшему 20 верст по русской земле, должна в глаза кинуться численная непропорциональность образованных и необразованных или, вернее, диких и грамотных. <...> Впрочем, ежели бы в Англии приходился 1 дикий на сто, и тогда, наверно, общественное зло происходило бы только от этого процента диких. Общественное зло, которое у нас в привычку вошло сознавать и называть разными именами, большей частью насилием, деспотизмом, что это такое, как не насилие преобладающего невежества. Насилие не может быть сделано одним человеком над многими, а только преобладающим большинством, единомышленным в невежестве» (XVII—XVIII, 545).

[23] *Герцен А.И.* Русские немцы и немецкие русские // *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. XIV. М.: АН СССР, 1958. С. 148—149.

[24] *Герцен А.И.* Указ. соч. Т. XVI. С. 135.

циатива должна прийти из России. Но для начала надо отступить и посмотреть, подумать, найти свою точку опоры для состязания с классикой — в высших ее проявлениях.

Тем временем выясняется, что немецкие теории к народу (даже к немцам) непригодны: «Германия может гордиться только образованием народа по статистическим сведениям, народ же по-прежнему, большею частью, выносит из школы только отвращение к школе» (XVI, 8). Тем более российские крестьянские дети. И в споре с цивилизацией русский барин прибегает к лукавому аргументу. Зачем эта грамотность и цивилизация, если народ ее не принимает? Так же можно сказать: зачем христианские сложности — они непонятны народу. Надо сказать, что по поводу неприятия народом образования ему успел возразить Чернышевский, крупнейший русский демократ, пытавшийся утвердить в России через науку христианские ценности.

Не забудем, что в это время произошло освобождение крестьян, то есть миллионы людей получили шанс на общественную жизнь, на существование в истории. Но способны ли они на это? Гердер полагал, что славяне находятся вне истории, Гегель говорил о запоздалом вхождении России в историческую жизнь. Но вот в начале шестидесятых пошли реформы армии, судопроизводства, собственности. Эти протобуржуазные реформы еще активнее заставляли людей обращаться к *историческому опыту* Западной Европы. В самой России пишутся истории Соловьёва, Кавелина, Чичерина, встраивавшие следом за Карамзиным Россию в европейский исторический процесс. С.М. Соловьёв создает в эти годы тома, посвященные великому перевороту Петра I, вернувшего Россию в Европу. В России XIX века стала очевидной необходимость продолжения европеизации, т.е. установления принципа свободной, самодеятельной личности. И как раз европеизация более всего ставилась под сомнение. Как правило, эпоху реформ большинство населения переносит с трудом, поскольку — если использовать толстовский образ — это то время, когда *все переворачивается, но отнюдь не похоже, чтоб когда-нибудь уложилось*. В результате возникают идеи контрреформ. Причем эти контрреформы апеллируют обычно к некоему архаическому прошлому, когда не было чуждых влияний, прошлому, которое актуализуется в грандиозных идеологических построениях. Так, ответом на распад патриархальной Греции стало великое «Государство» Платона, направленное против движения истории, воскрешавшее структуры древнеегипетского кастового строя и древнегреческой военной архаики. Именно платоновского масштаба и пафоса сочинение («Война и мир») получила Россия от Толстого.

Терзаниям гордого духа, ощущению богоизбранности личности, которое переживали и выражали те же Наполеон, Гёте (этот, по

словам Дружинина, «Наполеон мысли»), утверждению Гегеля, что одни народы являются историческими, а другие внеисторическими, Толстой хотел противопоставить нечто иное, что сильнее истории, и найти это «нечто» в России. Конечно, он знал извечную славянофильскую точку зрения, что Россия противостоит Западу, но он полагал, что не сегодняшняя и не вчерашняя, а та, которую ему еще предстояло открыть, вечная и незыблемая. В статье «Прогресс и определение образования» (1863), накануне романа-эпопеи, он писал: «*Со времен Гегеля* <...> в литературных и изустных спорах, в особенности у нас, царствует один весьма *странный фокус, называющийся историческим воззрением*. <...> Мы пытаемся найти тот *общий умственный закон*, которым руководилась деятельность человека в образовании и который поэтому мог бы служить критериумом правильности человеческой деятельности в образовании. Историческое же воззрение на все наши попытки отвечает только тем, что Руссо и Лютер были произведениями своего времени. Мы ищем то вечное начало, которое выразилось в них, а нам говорят о той форме, в которой оно выразилось» (XVI, 67, 71). Толстой искал абсолюта, историзм же мешал этим поискам, ибо говорил об относительности любой идеи, разбивая предпосылки общественного фанатизма.

Разочарование в Западе наиболее остро выразил в то время, пожалуй, именно Герцен. Помимо рассуждений о закате там творческой силы, Герцен говорил об исчерпанности западноевропейской концепции истории и необходимости противопоставить ей контр-историческую позицию (в тексте о Роберте Оуэне): «Не проще ли понять, что человек живет не для свершения судеб, не для воплощения идеи, а единственно потому, что родился, и родился для <...> настоящего»[25]. Но отказ от западноевропейской идеи истории не означал ли выход вообще за пределы истории? Герцен высказал эту мысль среди прочих, а Толстой ее подхватил и выразил по-своему в письме к лондонскому эмигранту *от 14/26 марта 1861 г.*: «Ваша статья об Овене, увы! слишком, слишком близка моему сердцу. <...> Вы говорите, что я не знаю России. Нет, знаю свою субъективную Россию, глядя на нее со своей призмочки. *Ежели мыльный пузырь истории лопнул для вас и для меня, то это тоже доказательство, что мы уже надуваем новый пузырь, который еще сами не видим. И этот пузырь есть для меня твердое и ясное знание моей России*» (XVII—XVIII, 560). Герцен в письмах «К старому товарищу» (1869) вернулся к европейской концепции истории. Толстой же гениально (быть может, и интуитивно отчасти) понял, что *вместо «идеи истории» надо поставить «идею* внеистории».

[25] *Герцен А.И.* Указ. соч. Т. XI. С. 249.

Правда, его ждали еще и удары, и проблемы, прежде чем он решился схватиться с западноевропейскими гениями. После того, как яснополянская школа начала действовать, в доме Толстого (в его отсутствие) был произведен обыск. В письме к А.А. Толстой он пишет о своем желании «экспатриироваться». «К Герцену я не поеду. Герцен сам по себе, я сам по себе. Я и прятаться не стану, я громко объявлю, что продаю именья, чтобы уехать из России, где нельзя знать минутой вперед, что меня, и сестру, и жену, и мать не скуют и не высекут, — я уеду» (XVII—XVIII, 589). Затем решительное письмо императору, даже дерзкое: «Для того, чтобы знать, кого упрекать во всем случившемся со мною, я решаюсь прямо обратиться к Вашему Величеству. Я прошу только о том, чтобы с имени Вашего Величества была снята возможность укоризны в несправедливости и чтобы были, ежели не наказаны, то обличены виновные в злоупотреблении этого имени» (XVII—XVIII, 594).

Но он оставался жить в России, а оставаясь, должен был найти примирение с самим собой и с Россией, чтобы найти свою Россию в противовес императорской. У него уже были поиски идиллического места подальше от властей — «Казаки», или в личной жизни — «Семейное счастье». Однако он хотел найти нечто подобное для всей России и — в реальности. Начатый им роман о декабристах — людях, противостоявших самодержавию, — его уже не устраивает. *Надо найти то, что они защищали*. А, как полагал тот же Герцен, декабристы были следствием войны 1812 г. Но с кем они боролись? Какой такой дивный мир стоял за ними? Раз, победив Наполеона, они потом пошли против самодержавия, значит, ценности их были не отрицательные, а *положительные*. И тут, на счастье Толстого, он открыл этот мир.

Он женился по любви, по страстной любви. Стоит привести дневниковую запись *от 5 января 1863* г.: «Люблю я ее, когда ночью или утром я проснусь и вижу — она смотрит на меня и любит. И никто — главное, я — не мешаю ей любить, как она знает, по-своему. Люблю я, когда она сидит близко ко мне, и мы знаем, что любим друг друга, как можем, и она скажет: Левочка, — и остановится, — отчего трубы в камине проведены прямо, или лошади не умирают долго и т.п. Люблю, когда мы долго одни и я говорю: что нам делать? Соня, что нам делать? Она смеется. Люблю, когда она рассердится на меня и вдруг, в мгновенье ока, у ней и мысль и слово иногда резкое: оставь, скучно; через минуту она уже робко улыбается мне. Люблю я, когда она меня не видит и не знает, и я ее люблю по-своему. Люблю, когда она девочка в желтом платье и выставит нижнюю челюсть и язык, люблю, когда я вижу ее голову, закинутую назад, и серьезное и испуганное, и детское, и

страстное лицо, люблю, когда...» (XXI, 245). Жена ему досталась настоящая помощница и в любви, и в работе. И уже пишет он в письме А.А. Толстой в октябре 1863: «Я муж и отец, довольный вполне своим положением и привыкнувший к нему так, что для того, чтобы почувствовать свое счастие, мне надо подумать о том, что бы было без него. Я не копаюсь в своем положении (grübeln[26] оставлено) и в своих чувствах я только чувствую, а не думаю о своих семейных отношениях. Это состояние дает мне ужасно много умственного простора. Я никогда не чувствовал свои умственные и даже все нравственные силы столько свободными и столько способными к работе. И работа эта есть у меня. Работа эта — роман из времени 1810 и 20-х годов, который занимает меня вполне с осени, — и добавляет (именно той собеседнице, которой сообщал о своем твердом решении покинуть Россию): — <...> Взгляд мой на жизнь, на *народ* и на *общество* теперь совсем другой, чем тот, который у меня был» (XVII—XVIII, 594).

4. Идиллия и эпос против истории

Вот этот мир семейной помещичьей идиллии он и противопоставил историческому процессу, как он порожден Западной Европой. Если в литературу с XVIII века входит тема крушения идиллии при ее столкновении с движением времени и историей («Старосветские помещики», Филемон и Бавкида в «Фаусте», Обломов и Обломовка), то Толстой рисует победу идиллии над историей. По Бахтину, для идиллии характерна органическая прикрепленность событий жизни «к родной стране со всеми ее уголками», в этом пространстве жили отцы и деды, будут жить дети и внуки. «Война и мир» вроде бы об этом, но не только. Толстой резко усложняет ситуацию, сопрягая идиллию с эпосом, помещает свою идиллию в эпическое время. Сознательность его обращения к эпическому мышлению очевидна: в 1863 г. он записал в дневник: «Эпический род мне становится один естественен» (XXI, 245).

Процитирую Бахтина о трех конститутивных чертах эпопеи: «1) предметом эпопеи служит национальное эпическое прошлое, “абсолютное прошлое”, по терминологии Гёте и Шиллера; 2) источником эпопеи служит национальное предание (а не личный опыт и вырастающий на его основе свободный вымысел); 3) эпи-

[26] Grübeln — размышлять, раздумывать. Слово это любил Герцен, как характерное для русских прошедших школу немецкой философии. Так что, похоже, Толстой избавлялся, как ему казалось, от рожденной немецкой философией рефлексии.

ческий мир отделен от современности, то есть от времени певца (автора и его слушателей), абсолютной эпической дистанцией»[27]. Иными словами, эпос — это как бы *внеисторическая история*, которая приобретает черты фаустовского «остановленного мгновения», вечности. Эпическое время, в котором протекает идиллическая жизнь его героев, есть национальное эпическое прошлое — победа России над владыкой почти всей Европы. Победители же — те, кто вырос среди помещичьих просторов. Дворяне — отцы и родоначальники современности, «лучшие», как гомеровские герои, они-то и спасли Россию совместно с народом[28]. А правительство, русские немцы, немецкие русские, разночинцы и бюрократы только мешали. Вот тот платоновско-гомеровский миф, который Толстой предложил России и миру.

Роман долго мыслился просто как идиллия. В майском письме к Фету от 1866 г. он сообщает, что собирается окончить роман «к 1867 году и напечатать весь <...> и под заглавием "*Все хорошо, что хорошо кончается*"» (XVII—XVIII, 650). Название, кстати, шекспировское. В том же письме полушутя, но о серьезном: «Вы читаете Аристофана. Я это очень понимаю и читаю, хоть и свежее, но в том же роде — "Дон Кихота", Гете» (XVII—XVIII, 650). Большое впечатление на него произвела эпическая идиллия Гёте «Герман и Доротея», которую он прочитал к 35 годам[29], т.е. к началу работы над «Войной и миром» и страстной любви к молодой жене. Именно Гёте дал ему эпический античный настрой, показал, что античный эпос можно увидеть в современности. Гётевская поэма начинается с беженцев, которые бегут от войны, и «добрые немцы» снабжают их своими вещами — сюжет отзовется в сцене, когда Наташа отдает подводы под раненых, приговаривая: «Мы не немцы какие-нибудь», т.е. в отличие от немцев мы способны к добру, нам ничего не жалко. Такое беспощадное неприятие немцев можно найти только еще в одной выдающейся

[27] *Бахтин М.М.* Эпос и роман // *Бахтин М.М.* Литературно-критические статьи. М.: Худож. лит-ра, 1986. С. 401.

[28] Стоит привести наблюдение современного писателя: «Как упиваются автор и персонажи своим дворянством! Толстому дорого все, что есть дворянство, и этим он заражает читателя. Герои же ни на минуту не забывают о своем происхождении. И почему они непременно в каждой фразе прибавляют в обращениях друг к другу титул, хоть сто раз кряду? Достоевский точно подметил, что Толстой — это писатель дворянства. Ведь, скажем, в прозе Пушкина отсутствует эта дворянская спесь, словно масляная пленка по воде покрывающая все содержание» (*Боровиков С.* В русском жанре. Над страницами «Войны и мира» // Новый мир. 1999. № 9. С. 178).

[29] См. его письмо к М.М. Ледерле от 25 октября 1891 г. (XIX—XX, 229). Эта поэма Гёте была, видимо, популярна среди русских литераторов. В тургеневской повести «Ася» (1857), которую Толстой хорошо знал, рассказчик читает вслух «Германа и Доротею».

книге тех лет — трактате Н.Я. Данилевского «Россия и Европа», оконченного, как и толстовская эпопея, в 1869 г. Утверждая, что германские и славянские племена друг друга отталкивают, антипатичны друг другу, Данилевский обвинил в неприязни к России именно европейское чувство истории, ибо «этот-то исторический инстинкт и заставляет Европу не любить Россию. <...> Все самобытно русское и славянское кажется ей достойным презрения, и искоренение его составляет священнейшую обязанность и истинную задачу цивилизации. Gemeiner Russe, Bartrusse (подлый русский, бородатый русский. — *В.К.*) суть термины величайшего презрения на языке европейца, и в особенности немца»[30].

Если Пушкин смел состязаться с западноевропейскими гениями на их духовной территории, а порой и на их материале («Маленькие трагедии»), то Толстой пошел путем отказа и противопоставления русской особности европейской. Если Пушкин верил в русскую историю как часть европейской, то Толстой вообще объявил историю немецкой выдумкой. Ему казалось, что живущие в динамике истории народы органически чужды статике российской жизни, прекрасной, но, на взгляд Запада, хаотичной и бесформенной. На вопрос, «какая сила движет народами?» (VII, 313) Толстой выстраивает следующее рассуждение: «Идет паровоз. Спрашивается, отчего он движется? Мужик говорит: это *черт* движет его. <...> Мужик неопровержим. Для того чтобы его опровергнуть, надо, чтобы кто-нибудь доказал ему, что нет черта, или чтобы другой мужик объяснил, что не черт, а *немец* движет паровоз. Только тогда из противоречий они увидят, что они оба не правы» (VII, 318). Иными словами, история движется либо сверхъестественной силой, либо прав Гегель (*немец!*). Немец, сказавший, что миром правит и историю движет мировой дух, воплощающийся в конкретных личностях[31]. На взгляд Толстого, неверны обе точки зрения.

По замечанию Эйхенбаума, «у Пушкина было органическое и совершенно реальное ощущение исторического процесса и его законов — была *вера в историю*, тогда как у Толстого именно этого, самого важного, самого плодотворного для творчества ощущения не было»[32]. Но он не просто не ощущал историю, он сознательно отказался от идеи истории. Как доверчивы бывали иные советские исследователи! Например, Е. Маймин полагал, что «Толстой поле-

[30] *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 52—53.

[31] Из дневника С.А. Толстой за 1870 г. о предпочтениях Толстого: «Восхищался Шопенгауэром, считал Гегеля пустым набором фраз» (*Толстая С.А.* Дневники: В 2 т. Т. 1. М.: Худож. лит-ра, 1978. С. 495).

[32] *Эйхенбаум Б.М.* Пушкин и Толстой // *Эйхенбаум Б.М.* О прозе. О поэзии: Сб. статей. Л.: Худож. лит-ра, 1986. С. 79.

мизирует с традиционной историей и в известном смысле бросает ей вызов. В 60-е годы, работая над “Войной и миром”, он творит историю в согласии со своими принципиальными убеждениями, он пишет историю не героев, а людей, не деяний, а каждодневных дел человеческих»[33]. Но ведь «дела человеческие» — часть истории. И без Наполеона (попробуем вообразить немыслимое) все прочие сцены его романа были бы вариацией на темы Дафниса и Хлои, Поля и Виржинии, а не великой национальной эпопеей.

Проблема тем не менее здесь есть. Роман вроде бы об известном историческом событии, а потому в русле попыток русских историков и мыслителей усвоить России идею истории, рожденную христианством. Однако роман не исторический, а эпический (своего рода наша «Песнь о Нибелунгах») и в известном смысле не христианский. Попытка Вагнера возродить в XIX веке эпос Нибелунгов послужила прелюдией к антихристианскому восстанию немецкого духа. Толстовский эпос преодолевает историю, по сути дела отменяет ее, перенося сознание в некий не реальный, а идеальный хронотоп. Эпосом Толстой спасал свою идиллию, ибо, как полагал Бахтин, крушение идиллии начинается с включения ее в исторический процесс. Но вектор исторического развития был задан рождением Христа, принцип историзма отчетливо прозвучал уже в Новом Завете. На чувстве христианского историзма вырастала европейская культура. Впрочем, Библия в целом не знает победоносной идиллии, райское блаженство Адама и Евы слишком ненадежно и кончается катастрофой. Забегая вперед, заметим, что отрицание Толстым истории было чревато серьезной опасностью и привело его в конечном счете к отрицанию всей общественно-государственной структуры России и перелицовке христианства.

5. «Была некогда Троя, были мы троянцы»

Итак, «Война и мир», по словам Томаса Манна, это «эпос об отечественной войне против вторжения латинской цивилизации»[34]. В поэме Гёте «Герман и Доротея» была совершена попытка поместить идиллические мотивы в ситуацию войны. Но у Толстого не просто война, а война идиллии, природы, стихии против истории и цивилизации. Кюстин написал, что Россия — это страна фасадов. Толстой соглашается с этим, но лишь в той мере, в какой фасады эти выстроены по на-

[33] *Маймин Е.А.* Лев Толстой. М.: Наука, 1984. С. 73.
[34] *Манн Т.* Гёте и Толстой. Фрагменты к проблеме гуманизма. С. 559.

ущению Европы. Зато Европа и ее представители (в романе — Курагины, Друбецкой, Шерер, Берг) насквозь фасадны и фальшивы.

Стоит, однако, задуматься, почему Наполеон двинулся на Москву, а не на Петербург, где находился царь и все правительство? Скорее всего, исходя из западного полумифологического восприятия Москвы как истинного духовного центра России, к тому же оппозиционного Петербургу. Упорно и Толстой, и Наполеон именуют столицей России Москву, т.е. *неевропейскую столицу*. Наполеон хочет покорить азиатов, а не европейцев-петербуржцев. Исходя из мысли, что русские не европейцы, а азиаты, Наполеон, полагающий себя «императором Европы», грозит России выгнать ее из Европы. В романе в уста французского императора вложены такие слова: «Я заброшу вас за Двину, за Днепр и восстановлю против вас ту преграду, которую Европа была преступна и слепа, что позволила разрушить» (VI, 33), т.е. к скифам и сарматам.

Пушкин называет Москву Троей: «Москва! Москва!.. <...> Fuit Troja, fuimus Trojani[35]. <...> Некогда в Москве пребывало богатое неслужащее боярство, вельможи, оставившие двор, люди независимые, беспечные, страстные к безвредному злоречию и к дешевому хлебосольству; некогда Москва была сборным местом для всего русского дворянства, которое изо всех провинций съезжалось в нее на зиму. Блестящая гвардейская молодежь налетала туда ж из Петербурга. Во всех концах древней столицы гремела музыка, и везде была толпа. В зале Благородного собрания два раза в неделю было до пяти тысяч народу. Тут молодые люди знакомились между собою; улаживались свадьбы»[36]. В этом контексте поход Наполеона приобретает явное эпико-символическое значение.

Троя отнюдь не была диким азиатским местом. Это было равномощное ахейцам образование, у них были те же олимпийские боги (на стороне Трои была, скажем, богиня любви Афродита). Не забудем, что выходец из Трои Эней основал великий Рим, продолживший устроение античной цивилизации. А уж с Римом Россия не раз пыталась равняться. Гармонию жизни в приамовом царстве видно даже сквозь проахейскую «Илиаду». Толстой говорил, что «Война и мир» — это «Илиада». На самом деле по пафосу это была классическая *Антиилиада*, ибо описывала события *изнутри осажденной Трои*[37]. Интересно, что еще в связи с «Севастопольскими рассказами» Дружинин назвал Толстого певцом Трои: «Из числа всех неприязненных

[35] Была некогда Троя, были мы троянцы (латин.).
[36] *Пушкин А.С.* Путешествие из Москвы в Петербург // *Пушкин А.С.* Указ. соч. Т. VII. С. 272.
[37] Первый раз это наблюдение о «Войне и мире» как троянском эпосе я услышал от отца (К.М. Кантора), когда мне было лет семнадцать.

держав, войска которых бились *под стенами нашей Трои*, ни одна не имела у себя хроникера осады, который мог бы соперничать с графом Львом Толстым, автором немногих заметок о Севастополе»[38]. И граф не мог этого не знать: с Дружининым он приятельствовал и вполне возможно, что в беседах критик еще подробнее развивал это наблюдение. В «Войне и мире» уже вполне сознательно развита эта ассоциация России с Троей. Враждебная России-Трое Элен Курагина («прекрасная Елена») отдается в жены Безухову, alter ego автора, которому Толстой подарил и свои духовные искания, и счастливую в зрелости семейную жизнь. Тот в растерянности: «Ему неловко было, что он один занимает внимание всех, что он счастливец в глазах других, что *он с своим некрасивым лицом какой-то Парис, обладающий Еленой*» (IV, 267). Но Троя в этой *новой борьбе* побеждает, прекрасная Елена умирает, а несчастный, измученный бездушной античной красавицей владелец огромного состояния получает в жены истинную троянку.

Но как же из Трои видится вождь ахейцев да и сами ахейцы?

Предваряя портрет, нарисованный писателем, напомню, как русский барин Герцен видел тип европейца, сложившийся к середине XIX века в результате Наполеоновских войн: «Мещанство — идеал, к которому стремится, подымается Европа со всех точек дна. Это та “курица во щах”, о которой мечтал Генрих IV. Маленький дом с небольшими окнами на улицу, школа для сына, платье для дочери...» Сколько презрения к простолюдину, желающему, чтобы была «его дочь не обречена ни фабрике, ни публичному дому»! Для Герцена мещанство — это последнее слово западной цивилизации, где происходит «демократизация аристократии, аристократизация демократии»[39]. Именно эту мещанскую аристократизацию демократии и изобразил Толстой в Наполеоне. Вчитываясь в толстовское описание Наполеона, отчетливо видишь сквозь одеяние императора черты французского лавочника: «Он был в синем мундире, раскрытом над белым жилетом, спускавшимся на *круглый живот*, в белых лосинах, обтягивающих *жирные ляжки коротких ног*, и в ботфортах. <...> Он вышел, быстро подрагивая на каждом шагу и откинув несколько назад голову. Вся его *потолстевшая, короткая фигура с широкими толстыми плечами и невольно выставленным вперед животом и грудью* имела тот представительный, осанистый вид, *который имеют в холе живущие сорокалетние люди*» (VI, 27).

Известно определение, данное Гегелем Наполеону, — «мировой дух на коне», а вот как воспринимал французского императора великий немецкий поэт:

[38] *Дружинин А.В.* Литературная критика. С. 101. Курсив мой. — *В.К.*
[39] *Герцен А.И.* Указ. соч. Т. XVI. С. 137.

«Мы заговорили о Наполеоне, и я высказал сожаление, что *его* не видел.

— Что и говорить, — сказал Гёте, — на него стоило взглянуть. *Квинтэссенция человечества!*

— *И это сказывалось на его наружности?* — спросил я.

— *Он был квинтэссенцией*, — отвечал Гёте, — *и по нему было видно, что это так*, — вот и все» (курсив мой. — *В.К.*)[40].

Как видим, оценки Наполеона у Толстого и Гёте диаметрально противоположны. Отсюда идет и характеристика всех ахейцев, пришедших под стены Трои, как дураков и пошляков. Даже Рамбаля, с которым беседует Пьер и который рассказывает любовную историю, напоминающую историю Жюльена Сореля из романа Стендаля «Красное и черное», он изображает таким мелким пошляком, что читатель может воскликнуть: если лучшие из французов таковы, то каковы же худшие! При этом напомним, что и Стендаль, у которого (по его собственному признанию) Толстой учился писать батальные сцены, тоже был в Москве во время наполеоновского похода, и созвучие имен вполне подсказывает нам, кого мог иметь в виду Толстой, рисуя Рамбаля.

Любопытно наблюдение К. Леонтьева: «Позволю себе вообразить, что Дантес промахнулся и что Пушкин написал в *40-х* годах большой роман о 12-м годе. Так ли бы он его написал, как Толстой? *Нет, не так!* <...> Пушкин не стал бы даже (вероятно) называть от себя бегущих в каретах и шубах маршалов и генералов французских “злыми и ничтожными людьми, которые наделали множество зла...”, как в “душе” не называли их, *наверное*, в 12 году те самые герои-русские, которые гнали их из Москвы и бранили их по страсти, а не по скучно-моральной философии. Тогда воинственность была в моде, и люди образованные были прямее и откровеннее в рыцарском мировоззрении своем»[41].

Да и к Наполеону Пушкин отнесся не как Толстой, а подобно Гёте, как к «великому человеку», «могучему баловню побед», над прахом которого «луч бессмертия горит», к тому же пробудившему величие российской державы, ибо французский император показал невольно крепость европейской России:

Да будет омрачен позором
Тот малодушный, кто в сей день
Безумным возмутит укором
Его развенчанную тень!

[40] *Эккерман И.П.* Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. Ереван: Айастан, 1988. С. 169.
[41] *Леонтьев К.Н.* Анализ, стиль и веяние. О романах гр. Л.Н. Толстого. С. 233—234.

Хвала!.. он русскому народу
Высокий жребий указал
И миру вечную свободу
Из мрака ссылки завещал.

А.С. Пушкин. «Наполеон».

Для Пушкина — наполеоновское нашествие способствовало державному становлению России, как в Петровских войнах. Благодаря Наполеону русский *народ-нация* (а не русский *народ-крестьянство*) осознал свой высокий жребий среди других народов, выступив на стороне и в защиту Европы. Более того, современники Пушкина чувствовали себя такими же европейцами, как и французы. Они сражались за Родину (но не против французской и вообще европейской культуры, достаточно напомнить пушкинского «Рославлева») и за Европу. Часто говорят, что с «Бонапарте» на Россию обрушилась вся Европа. Стоит обратиться к фактам. Наполеон завоевал сначала Европу. Завоевал Италию, Испанию, Австрию, как она ни сопротивлялась, разбив заодно русских союзников, потом Пруссию, готовился к войне с Англией, объявив ей континентальную блокаду, которую Россия, кстати, поддержала. С французским императором была не единая Европа, а покоренная Европа — разница огромная. «Вся *вассальная Европа покорно* готова была выступить против России»[42]. Из полумиллиона солдат были не все довольны этим походом, и Наполеон «знал, что положиться он может лишь на французскую часть своей армии»[43].

Толстой же описывает в «Войне и мире», как национальном эпосе, *столкновение культур*. Поэтому способ изображения у него при всей вроде бы внешней объективности тона эпически-гротескный. Французов он рисует как идиотов, так одно время советская литература изображала немецких фашистов. Непонятно, однако, почему мы так долго отступали перед идиотами и в чем величие победы, раз победили дураков? Да и как быть с предыдущими победами Наполеона? Ответ Толстого удивительно прост. Предыдущие победы были над немцами, а немцы еще большие идиоты, чем французы. Старик Болконский перед Аустерлицким сражением презрительно произносит: «Бонапарте в рубашке родился. Солдаты у него прекрасные. Да и на первых он на немцев напал. А немцев только ленивый не бил. С тех пор как мир стоит, немцев все били. А они никого. Только друг друга. Он на них свою славу сделал» (IV, 132)[44]. Отступали мы

[42] *Тарле Е.В.* Наполеон. Минск, 1993. С. 253. (Курсив мой. — *В.К.*)
[43] Там же. С. 261.
[44] Кстати, такое отношение к немцам как к бездарным воякам, укоренившееся со времени «Войны и мира», принесло России немало бед и в Первую, и во Вторую мировую войну.

тоже из-за бессердечности и глупости засевших в русских штабах «русских немцев». Накануне Бородинского сражения Пьер и князь Андрей слышат разговор Клаузевица и Вольцогена о необходимости перенести войну в пространство, чтобы ослабить неприятеля, — и вот реакция: «— Да, im Raum verlegen[45], — повторил, злобно фыркая носом, князь Андрей, когда они проехали. — Im Raum-то у меня остался отец, и сын, и сестра в Лысых Горах. Ему это всё равно. Вот оно то, что я тебе говорил, — эти господа немцы завтра не выиграют сражение, а только нагадят, сколько их сил будет, потому что в его немецкой голове только рассуждения, не стоящие выеденного яйца, а в сердце нет того, что одно только и нужно на завтра, — то, что есть в Тимохине. Они всю Европу отдали *ему* и приехали нас учить — славные учители!» (VI, 217; курсив Л.Н. Толстого).

Кстати, герои Толстого свободно говорят по-немецки и, разумеется, по-французски. Зато французы не говорят по-немецки, а немцы по-французски (сцена Пьера и Рамбаля, когда виртембергские гусары пытаются занять дом, уже занятый Рамбалем). Ненавязчиво сообщается, что немцы воевали по обе стороны, в том числе и за покорившего их страну Наполеона. Иными словами, немцы выступают у него как внутренние враги Трои-России, невольные, не купленные, но враги, ибо *чужие*. Можно сказать, что тема *чужого* есть *центральная тема романа-эпопеи*, как, впрочем, и положено национальному эпосу.

6. Немец как чужой

Немцы научили русских любить французов, говорил Герцен. Но это справедливо для эпохи Просвещения, которой принадлежал Гёте. Позже в полемике с французами возникла — призывавшая к *поиску корней*, утверждавшая приоритет народного и национального — романтическая немецкая школа, которая породила и русское славянофильство. Именно от немецких романтиков пошло теоретическое восприятие *европейца как чужого*. Но это отыгралось немцам. Более восточные соседи отвергли их самих по тем же основаниям — как европейцев, даже как квинтэссенцию Европы, как чужих.

Особенно в «Войне и мире» прозвучала эта рожденная в Германии неприязнь к чужеземному элементу, пронизывающему поры России. Раньше это не замечалось, но с движением времени про-

[45] Перенести в пространство.

ступают скрытые черты. Сошлюсь на уже цитированного современного литератора: «С начала романа и далее везде задеваются немцы. Толстой, в отличие от Достоевского, не имеет репутации националиста, однако ж, если поляки и евреи его мало волнуют, немцам он готов всыпать при каждом удобном случае. Это и радостный дурак Берг, и гувернер-немец, страдающий за обедом из-за того, что дворецкий обнес его бутылкою. <...> Особенно злобно высмеиваются немецкие военные принципы, ставшее пресловутой формулой неметчины “ди эрсте колонн марширт... ди цвайте колонн марширт... ди дритте колонн марширт”... Слова князя Андрея: “В его немецкой голове только рассуждения, не стоящие выеденного яйца”, — относятся не к кому-нибудь, а к самому Клаузевицу.

Вообще во всем, что касается соотнесения русского и иностранного, автор “Войны и мира” проявляет себя крайним *патриотом*»[46].

Проверим это наблюдение. Итак, немцы. Начинается роман с салона немки Анны Павловны *Шерер*. Именно там собирается омерзительный высший свет, «веретена» которого «запускает» фрейлина вдовствующей императрицы, тоже немки. Петербургским светом заправляют немцы, негодяи и б... Отчество нелюбимой жены князя Андрея Лизы — *Карловна* (немка?). В высшем смысле и французы для Толстого тоже *немцы, немые*, не умеющие разговаривать с жизнью, с природой, с сутью вещей. Они много говорят, а разговаривать с сутью можно только *молча*, как Кутузов, как пушкинский антипод Тютчев. Но немцы для Толстого еще хуже, ибо *заменяют живую жизнь теорией.* Надо сказать, что отрицание теории как таковой сродни отрицанию истории и в смысле нравственной позиции весьма проблематично. Любопытно, что против теоретизирования упреждал немцев Мефистофель: «Grau, teurer Freund, ist alle Theorie / Und grün des Lebens goldner Baum» (т.е. «Сера, дорогой друг, всякая теория / И зелено жизни золотое дерево», или — в поэтическом и привычном переводе, где вместо «сера» сказано «суха»: «Теория, мой друг, суха, / Но зеленеет жизни древо»). Правда, это-то и был дьявольский искус, как заметил один современник Гёте: «Как же распознать печать Адову? <...> Девиз посланцев Ада выдал Мефистофель в “Фаусте”: теория сера и т.д.»[47].

Вот внутренняя речь князя Андрея, незаметно переходящая в авторскую: «Князь Андрей по одному короткому этому свиданию с Пфулем, благодаря своим аустерлицким воспоминаниям, составил себе ясную характеристику этого человека. Пфуль был один

[46] *Боровиков С.* В русском жанре. Над страницами «Войны и мира». С. 180.
[47] *Гёррес Й.* Сполохи // Эстетика немецких романтиков. М.: Искусство, 1987. С. 229.

из тех безнадежно, неизменно, до мученичества самоуверенных людей, которыми только бывают немцы, и потому именно, что только немцы бывают самоуверенными на основании отвлеченной идеи — науки, т.е. мнимого знания совершенной истины. <...> Немец самоуверен хуже всех, и тверже всех, и противнее всех, потому что он воображает, что знает истину, науку, которую он сам выдумал, но которая для него есть абсолютная истина» (VI, 52—53). *Толстой при этом, по-видимому, нарочно пишет фамилию немецкого генерала Фуля — Пфуль, т.е. придавая её звучанию уничижительный оттенок*[48]. Теперь другой немец — *Альфонс Карлович Берг*: «Свежий, розовый, гвардейский офицер, безупречно вымытый, застегнутый и причесанный, держал янтарь у середины рта и розовыми губами слегка вытягивал дымок, выпуская его колечками из красивого рта» (IV, 75—76). Двоюродный брат графини Ростовой Шиншин о Берге: «Немец на обухе молотит хлебец» (IV, 77), т. е. в любых условиях способен принести себе пользу, подумать о запасах на будущее.

По Толстому, у немцев нет чувства собственного достоинства. На званом обеде у Ростовых «гувернер-немец старался запомнить все роды кушаний, десертов и вин с тем, чтобы описать всё подробно в письме к домашним в Германию, и весьма обижался тем, что дворецкий с завернутою в салфетку бутылкою обносил его. Немец хмурился, старался показать вид, что он и не желал получить этого вина, но обижался потому, что никто не хотел понять, что вино нужно было ему не для того, чтоб утолить жажду, не из жалости, а из добросовестной любознательности» (IV, 80—81).

А вот полковник-немец, начальник Николая Ростова, привез известие о манифесте об объявлении войны и всячески его поддерживает. «Полковник был плотный, высокий и сангвинический немец, очевидно, служака и патриот <...> с свойственною ему непогрешимою, официальною памятью» (IV, 81). Вообще, русский патриотизм немцев вызывает у Толстого сомнение, потому что он неподлинный (у *чужака* не может быть подлинного). Характерен пример, когда перед Бородинским сражением носят по полкам икону: «За иконой, кругом ее, впереди ее, со всех сторон шли, бежали и кланялись в землю с обнаженными головами толпы военных» (VI, 203). Это русские. Немцы в русской ар-

[48] Впрочем, он мог такое произношение заимствовать и у ироничного де Местра, писавшего: «Главным автором сего русского плана является некий прусский офицер по имени Пфуль, нечто вроде профессора исторической тактики, весьма приближенный к Императору. Он обессмертил себя, предсказав в начале Испанской войны, что испанцы не продержатся и года» (*Местр Ж.* де. Петербургские письма. 1803—1817. СПб.: ИНАПРЕСС, 1995. С. 208).

мии относятся к национальным святыням равнодушно-казенно (вспомним образок ангела в «Детстве», который неловко толкнул Карл Иваныч): «Один плешивый генерал с Георгием на шее стоял прямо за спиной священника и, *не крестясь* (*очевидно, немец*), терпеливо дожидался конца молебна, который он считал нужным выслушать, вероятно, *для возбуждения патриотизма русского народа*»[49] (VI, 203).

Удивительна германофобия образованных Ростовых*:* граф Ростов при начале войны говорит, что всем пожертвует, и что дело не в патриотизме, а в слове государевом, призывающем на защиту родины: «Только скажи он слово, мы все пойдем... Мы не немцы какие-нибудь...» (VI, 91). Ему вторит Наташа, освобождая подводы от вещей, чтобы вывезти на этих подводах раненых, и восклицая, что не помочь раненым — «это такая гадость, такая мерзость, такая... я не знаю! Разве мы немцы какие-нибудь?..» (VI, 326). Хорошими типично русские Ростовы себя чувствуют лишь в сравнении с немцами, которые для них — воплощение всего низменного, как для антисемита евреи. Так и слышится: «Мы добрые, мы не евреи какие-нибудь...»

Впрочем, слова Наташи не беспочвенны. В этой же сцене, за полстраницы до восклицания Наташи, Берг просит дать ему мужика, чтобы подобрать брошенные московскими жителями вещи и перетащить к себе — для личного домашнего обустройства. Картинка-пример. Русские всем жертвуют по зову сердца. А немец только подбирать может. Копить и экономить. Берг в этот трагический момент обращается к старому графу: «Еду я сейчас мимо Юсупова дома, — *смеясь*, сказал Берг. — Управляющий мне знакомый, выбежал и просит, не купите ли чего-нибудь. Я зашел, знаете, из любопытства, и там одна шифоньерочка и туалет. Вы знаете, как Верушка этого желала и как мы спорили об этом. (Берг невольно перешел в тон радости о своей благоустроенности, когда он начал говорить про шифоньерку и туалет.) И такая прелесть! Выдвигается и с аглицким секретом, знаете? А Верочке давно хотелось. Так мне хочется ей сюрприз сделать. Я видел у вас

[49] Надо сказать, что переживший катастрофу Октябрьской революции, когда была свергнута немецкая династия Романовых, В. Розанов по-новому оценил русский патриотизм немцев: «Ей-ей, под немцами нам будет лучше. Немцы наведут у нас порядок, — “как в Риге”. Устроят полицию, департаменты. Согласимся, что ведь это было у нас всегда скверно и глупо. Министерию заведут. Не будут брать взяток, — наконец-то... и о чем мы выли, начиная с Сумарокова, и довыли до самого Щедрина... “Бо наряда — нет”. <...> Да, еще: наконец-то, наконец немцы научат нас русскому патриотизму, как делали их превосходные Вигель и Даль. Но таких было только двое и что же могли они?» (*Розанов В.В.* Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 1990. С. 28).

так много этих мужиков на дворе. Дайте мне одного, пожалуйста, я ему хорошенько заплачу...» (VI, 325)[50].

Не отстает от сестры и Николай: «И Ростов, *для того, чтобы живо представить себе свою любовь и преданность государю*, представлял себе врага или *обманщика-немца*, которого он с наслаждением не только убивал, но по щекам бил в глазах государя» (IV, 335). Друг друга, однако, Наташа и Николай иначе, чем «прелесть» не называют.

Отметим, что почти все действие первого тома (война) — в Австрии и в немецких землях: Вена, Брюнн, деревня Шёнграбен, Аустерлиц, Ульм, Ламбах, Амштетен, Мельке, Браунау (победа русских, кисло принятая австрийским двором), Берлин, Кремс, Цнайм и пр. А потому Толстой рисует и отношение к немцам простых русских солдат перед Аустерлицем:

«Ежели бы русское войско было одно, без союзников, то, может быть, еще прошло бы много времени, пока это сознание беспорядка сделалось бы общей уверенностью; но теперь, с особенным удовольствием и естественностью относя причину беспорядков к бестолковым немцам, все убедились в том, что происходит вредная путаница, которую наделали колбасники. <...>

— То-то торопили выступать, а выступили — стали без толку посреди поля, — всё немцы проклятые путают. Эки черти бестолковые! <...>

— Эх, немцы проклятые, своей земли не знают» (IV, 342).

О маршировке колонн Толстой пишет по-немецки («Die erste Colonne marschiert, die zweite Colonne marschiert»). Вообще эти немецкие фразы на протяжении романа употребляются как символ военной бессмыслицы, непригодности любой, в том числе военной, немецкой теории к живой жизни. Но любопытно, что все слова, относящиеся к военной службе, которые употребляют сам Толстой и ругающие немцев его герои, суть слова немецкие и французские (т.е. для антиевропейского сознания тоже немецкие): *диспозиция, колонна, фланги, армия, штаб, атака, диверсия, план, рапорт, генерал, офицер, корпус, ординарец, адъютант, кавалергард, артиллерия, лагерь, унтер-офицер, командир, дивизия и т.п.* И выслушивая инвективы графа против немцев, не надо забывать, что, когда писалась

[50] Но вот с чего начинается «Герман и Доротея», которая, напомним, произвела на Толстого «очень большое» впечатление накануне романа-эпопеи. Говорит богатый немец-трактирщик:

«Ты поступила похвально, жена, что по добросердечью
С сыном послала одежду, а с ней кое-что из съестного
Людям, попавшим в беду».

А спустя несколько песен следует подробный рассказ Германа (германца), как он оделял одеждой невольных беглецов-эмигрантов. Толстой это словно забыл.

«Война и мир», был как раз выпущен Далем его великий словарь, а до того немцы Шлёцер и Востоков занимались русской древностью, Гильфердинг исследовал и издал русские былины и песни и пр.

Но Толстой словно и не помнит этого. Немцы не привносят в Россию, а выносят из нее. И если кто и грабит Россию, ее святыни, то это немцы:

«Несколько пленных офицеров, чтобы лучше видеть, влезли на стену обгорелого дома, подле которого стоял Пьер.

— Народу-то! Эка народу!.. И на пушках-то навалили! Смотри: меха... — говорили они.— Вишь, стервецы, награбили... Вон у того-то сзади, на телеге... *Ведь это — с иконы*, ей Богу!.. *Это немцы, должно быть*» (VII, 112).

Между собой они за добычу дерутся, как воронье: «Пьер видел, что одного немца тяжело ранили тесаком в голову» (VII, 113).

Чем же объяснить такое негативное отношение к немцам как элементу русской жизни?

7. Разночинцы — немцы — лакеи...

Плеханов писал, что напрасно полагают «Войну и мир» абсолютно гармоничным и непротиворечивым сочинением. Вся она направлена против разночинцев, доказывает, что именно без них два класса — дворянство и крестьянство — и составляют могучую силу. Об этом же пишет и влюбленный в Толстого Марк Алданов: «Не любил Толстой средние классы — среднее дворянство, чиновников, купцов, в особенности купцов либеральных. Нерасположение шестнадцатилетнего Николеньки Иртеньева к людям, плохо говорящим по-французски, кажется, осталось у Льва Николаевича до конца его дней»[51]. Создавая образ Сперанского, быть может, он имел в виду Чернышевского (написавшего, кстати, о Сперанском статью под названием «Русский реформатор»), тоже семинариста, разночинца, тоже властителя дум, который получил невероятное влияние в обществе — отчасти политическое (лидер оппозиции) и безусловно литературное. Но и Гёте разночинец, Наполеона тоже подняли во власть буржуа. Сам он «маленький капрал», не родовитый, а очень мелкий дворянчик. Роман же о том, как высшее сословие находит общий язык с народом. Мужики чуть-чуть бунтуют, когда их подзуживают мещане-французы (Наполеон), но дворянин Ростов их быстро укрощает.

[51] *Алданов М.* О Толстом // *Алданов М.* Ульмская ночь. М.: Новости, 1996. С. 476.

Толстовское неприятие разночинцев исходило из неприятия им свободы личности. Разночинец — вне чинов, вне строгих сословных связей, он вынужден сам выбирать свою позицию, он поневоле провоцирует некую нестабильность, хочет каких-то перемен. Трагические герои Достоевского — разночинцы. У Толстого почти нет трагических героев (разве что осужденная им Анна Каренина и выбитый из норм патриархальной жизни Хаджи-Мурат). Из истории он изгоняет свободу воли для Другого, оставляя ее для себя — в отрицании истории, прогресса, науки и т.п.

Вот как — вполне иронически — он пишет в эпилоге: «Для истории признание свободы людей как силы, могущей влиять на исторические события, то есть не подчиненной законам, — есть то же, что для астрономии признание свободной силы движения небесных сил» (VII, 352). И категорически заключает: «Как для астрономии трудность признания движения земли состояла в том, чтобы отказаться от непосредственного чувства неподвижности земли и такого же чувства движения планет, так и для истории трудность признания подчиненности личности законам пространства, времени и причин состоит в том, чтобы отказаться от непосредственного чувства независимости своей личности. <...> В первом случае надо было отказаться от сознания неподвижности в пространстве и признать неощущаемое нами движение; в настоящем случае, точно так же необходимо отказаться от сознаваемой свободы и признать неощущаемую нами зависимость» (VII, 355).

Это прямая полемика с протестантской (т.е. по сути дела разночинской, буржуазной) философией истории Гегеля, писавшего, что «применение принципа свободы к мирским делам, это внедрение и проникновение принципа свободы в мирские отношения является длительным процессом, который составляет самую историю». Говоря об отличии принципа как такового от его осуществления в реальности, Гегель замечал, что это отличие «по отношению к христианскому принципу самосознания, свободы, имеет существенное значение и по отношению к принципу свободы вообще. Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, — прогресс, который мы должны познать в его необходимости» [52].

Если Достоевский совершил (по Бахтину) коперниканский переворот, поставив в центр своих романов свободную личность, то Толстой от свободы отказался. А в XIX веке свобода была связана с идеей просвещения. Но опыт яснополянской школы убедил Толстого, что грамотность чужда народу, что грамотный, как правило, выбивается из структур общинного сознания. Разночинцы

[52] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2005. С. 72.

как носители книжного знания выступают в эпопее как чуждый элемент. Граф решительно и безапелляционно отрицает в романе не только историю и теорию, но вообще книгопечатание: «Только в наше самоуверенное время популяризации знаний, благодаря *сильнейшему орудию невежества — распространению книгопечатания*, вопрос о свободе воли сведен на такую почву, на которой и не может быть самого вопроса. В наше время большинство так называемых передовых людей, т.е. толпа невежд, приняла работы естествоиспытателей, занимающихся одною стороной вопроса, за разрешение всего вопроса» (VII, 339—340). Он словно не замечает своего противоречия, что отрицание книгопечатания заявлено *в книге*, причем в книге, которую он публиковал в журнале, а потом не раз тиражировал в отдельных изданиях.

Разночинцам вроде бы отведено чрезвычайно мало места в романе. Но все же они есть. Из русских — кузина молодых Ростовых Соня. Она выбита из сословных рамок, за ней нет приданого, никто за нее не заступится, она сама должна отвечать за себя. И отвечает любовью и благородством, отказываясь от выгодного брака бесприданницы с Долоховым во имя любви к пустоватому Николаю, который затем ради поправления семейных дел женится на богачке княжне Марье. Но поразительно, как вдруг Ростовы начинают называть Соню интриганкой, лишь только возникла у них сложность с деньгами и потребовалось женить Николеньку на богатой. И добрая Наташа называет Соню «пустоцветом». Это одно из мест романа, которое поражало исследователей творчества графа своей жестокостью, где он выступил подстать нелюбимому им впоследствии Ницше.

Именно об этом написал русский философ Шестов: «В “Войне и мире” он произносит суровый приговор над Соней, этой добродетельной, любящей и так глубоко преданной семье Ростовых девушкой. <...> Соня — пустоцвет; ей ставится в вину отсутствие эгоизма, несмотря на то, что она вся — преданность, вся — самоотвержение. Эти качества в глазах гр. Толстого — не качества, ради них не стоит жить; кто ими только обладает — тот лишь похож на человека, но не человек. Наташа, вышедшая замуж за Пьера через несколько месяцев после смерти князя Андрея, княжна Марья, которой “состояние имело влияние на выбор Николая”, — обе, умевшие в решительную минуту взять от жизни счастье, — правы. Соня — неправа, она пустоцвет. Нужно жить так, как жили Наташа и княжна Марья. Можно и дóлжно стараться “быть хорошим”, читать священные книги, умиляться повествованиям странников и нищих. Но это — только поэзия существования, а не жизнь. Здоровый инстинкт должен подсказать истинный путь человеку.

Кто, соблазнившись учением о долге и добродетели, проглядит жизнь, не отстоит вовремя своих прав — тот “пустоцвет”. Таков вывод, сделанный графом Толстым из того опыта, который был у него в эпоху создания “Войны и мира”. В этом произведении, в котором автор подводит итого своей 40-летней жизни, добродетель an sich, чистое служение долгу, покорность судьбе, неумение постоять за себя — прямо вменяются человеку в вину»[53].

Стоит здесь отметить, что добродетели Сони — типично бюргерские добродетели, бесспорно свойственные гётевским Маргарите (Гретхен) или Доротее. В этом смысле Соня — классическая идеальная немка. Но разночинские и немецкие добродетели Толстому ненавистны. На его взгляд, у них *нет силы жизни*, устойчивости и особой барской хватки за жизнь.

Вообще неустойчивость мира не может быть константной для героев Толстого. Пьер может попасть в *плен*, но плен — это временное состояние. Поэтому резкое заключение С. Боровикова имеет под собой основание: «Реалии: благородства, патриотизма и проч. Болконских, Безуховых, Ростовых основаны на *незыблемости* порядка вещей, в которых они существуют. Отними у князя Андрея Лысые Горы, Богучарово и проч.? И все напряженные духовные поиски Пьера возможны ли без его гигантского состояния? Когда Николай Ростов, при всем благородстве, оказался без оброка, то *сидел дома и курил трубку*, и лишь деньги жены вернули его к жизни»[54].

Нельзя забывать, что «Война и мир» должна была стать как бы предварением романа о декабристах. Но размышляя о декабристах, видя в своих героях будущих участников декабристского возмущения, он полемизировал с уже устоявшимися в обществе образами, например, с образами жен декабристов. Поэт разночинцев Некрасов воспел декабристок в поэме «Русские женщины». Он написал о Трубецкой и Волконской, очень родовитых женщинах. Но была среди героинь (одна из самых решительных), поехавших за мужьями в Сибирь, и Полина Анненкова, в девичестве Полина Гёбль, — по происхождению французская мещаночка. Возможно, именно этот тип полемически дан в образе компаньонки княжны Марьи мадемуазель Бурьен, «Бурьенки», как ее зовет старый князь. Ведь эта *ничтожная француженка* смеет мечтать выйти замуж за «русского князя», как будто князья женятся на *таких*.

Князь Андрей отдает должное Сперанскому («ежели что-нибудь сделано хорошего в нынешнее царствованье, то все хорошее сделано им — им одним»; V, 383), но характерно, что ссылка Сперан-

[53] *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 64—65.
[54] *Боровиков С.* В русском жанре. Над страницами «Войны и мира». С. 178—179.

ского приходится на 1812 г., на начало войны с Наполеоном, как и убийство толпой, подстрекаемой графом Растопчиным, разночинца Верещагина[55]. В этом столкновении культур они не нужны. Они — чужие. Как тонко подметил Леонтьев, князь Андрей думает «очень много, но так непривычен к связности и твердости мысли, что при встрече с семинаристом Сперанским поражен ученою, *западною* связностью его мышления»[56]. Он не может понять его, это человек из другого мира: «Князь Андрей, не вступая в разговор, наблюдал все движения Сперанского, этого человека, недавно *ничтожного семинариста* и теперь в руках своих — этих белых, пухлых руках — имевшего судьбу России. <...> Одно смущало князя Андрея: это был холодный, *зеркальный, не пропускавший к себе в душу взгляд* Сперанского. <...> Вообще главная черта ума Сперанского, поразившая князя Андрея, была несомненная, непоколебимая *вера в силу и законность ума*» (V, 173, 176—177).

Верящий в законность ума — это, по сути дела, просветитель, учитель, пытающийся утвердить цивилизованные нормы в своем обществе. Заметим, что просветителем считается Гёте, который, кстати, как и Сперанский, был министром при дворе, всячески способствуя просветительски-образовательным тенденциям Веймарского герцогства. Великий немецкий философ Гегель одно время был директором гимназии, а затем профессором в Берлинском университете, тоже отчасти способствуя превращению Пруссии в *просвещенную монархию*. Но Сперанскому, как и всем учителям, «не могла прийти в голову та обыкновенная для князя Андрея мысль», а «не вздор ли все то, что я думаю, и все то, во что я верю» (V, 177). Эта уверенность в собственной непогрешимости раздражала князя, как мы видели, и в немецких военачальниках. Но *учитель — для барина всего лишь лакей*, которого можно уволить: вспомним Карла Иваныча. Именно эту функцию разночинцев-учителей, приглашенных на службу, выполняют в романе немцы. Они все — разночинцы, которые пытаются проникнуть и стать своими в органике русской жизни. Но наступает великое испытание — Отечественная война, и их чуждость становится очевидной.

Поскольку все немцы верят в ум и теорию, поскольку все они учителя, то, стало быть, и лакеи. Даже такой полководец, как Барклай-де-Толли. Князь Андрей в рассуждениях о войне — рупор автора, и

[55] Интересно, что граф Растопчин буквально грозит Пьеру, предупреждая его против третьесословных умствований: «Вам, я думаю, не безызвестно, что господа Сперанский и Магницкий отправлены куда следует; то же сделано с господином Ключаревым, то же и с другими, которые под видом сооружения храма Соломона старались разрушить храм своего отечества» (VI, 309). Впрочем, война и плен, прикосновение к народной сущности жизни (Каратаев), отвратили Пьера от масонства и связей с третьим сословием.

[56] *Леонтьев К.Н.* Анализ, стиль и веяние. О романах гр. Л.Н. Толстого. С. 237.

вот, что он говорит: «Он велел отступать, и все усилия и потери пропали даром. *Он не думал об измене*, он старался все сделать как можно лучше, он *все обдумал*; но от этого-то он и не годится. Он не годится теперь именно потому, *что он все обдумывает* очень основательно и аккуратно, *как и следует всякому немцу*. Как бы тебе сказать... Ну, *у отца твоего немец-лакей*, и он прекрасный лакей и удовлетворит всем его нуждам лучше тебя, и пускай он служит; но ежели отец при смерти болен, ты *прогонишь лакея* и своими непривычными, неловкими руками станешь ходить за отцом и лучше успокоишь его, чем искусный, но *чужой* человек. Так и сделали с Барклаем. Пока Россия была здорова, ей мог служить чужой, и был прекрасный министр, но как только она в опасности, нужен свой, родной человек» (VI, 214—215). Поразительного много в этом рассуждении. Во-первых, Барклай не немец, а шотландец, но ошалелое почвенничество всякого чужого (разве что не француза) обзывает немцем. Во-вторых, почему полководец сравнивается с лакеем и почему, как только отец заболел, лакея непременно надо выгонять? Как-то по-троекуровски это звучит. Почему не присоединить свои усилия к усилиям лакея, сделать свои усилия главными, но оставить лакея в помощь? Почему выгнать — т.е. без всякой душевной благодарности за прежние услуги? А как диктовал еще Карл Иванович своему воспитаннику Николеньке: «Von al-len Leiden-schaf-ten die grausamste ist <...> die Un-dank-bar-keit»[57] (I, 24). И в-третьих: родину в России принято сравнивать с матерью. Откуда сравнение с отцом — не из немецкого ли Vaterland? И в-четвертых, почему же непременно раз немец, то лакей? Напомним стихотворение Пушкина о Барклае «Полководец» (1835):

О вождь несчастливый! Суров был жребий твой:
Всё в жертву ты принес стране тебе чужой.
Непроницаемый для взгляда черни дикой,
В молчаньи шел один ты с мыслию великой,
И, в имени твоем звук чуждый невзлюбя,
Своими криками преследуя тебя,
Народ, таинственно спасаемый тобою,
Ругался над твоей священной сединою...
И долго, укреплен могущим убежденьем,
Ты был неколебим пред общим заблужденьем,
И на полпути был должен наконец
Безмолвно уступить и лавровый венец,
И власть, и замысел, обдуманный глубоко, —
И в полковых рядах сокрыться одиноко (курсив мой. — *В.К.*).

[57] Из всех пороков самый ужасный — неблагодарность (нем.).

А по князю Андрею, всего-навсего «прогнали немца-лакея». Толстой не мог это стихотворение не знать, как и стихотворение «Наполеон», но он спорит с пушкинской — европейской — идеей истории. Истории для него нет, есть «мнение народное», над которым в «Борисе Годунове» с грустью иронизирует Пушкин, показывая, как оно привело на трон Самозванца. Впрочем, тема противостояния Толстого Пушкину (вопреки казенным, псевдопатриотическим и расхожим утверждениям об их близости[58]) заслуживает специальной работы. Приведем, однако, письмо Толстого Страхову — уже после создания романа-эпопеи (*3 марта 1872 г.*): «Другая линия пошла в изучение народа и выплывет, Бог даст, а пушкинский период умер совсем, сошел на нет» (XVIII, 706). По Толстому, Пушкин не народен. К тому же Пушкин называл себя «мещанином», самый любимый герой его — разночинец Евгений из «Медного всадника»[59], трагедию которого он увидел и воспел.

Впрочем, Толстой отнюдь не был ксенофобом, он не принимал немцев именно как разночинцев-учителей. В эпической борьбе культур он сам хотел выступить в роли Учителя. Но при этом восхищался некоторыми мыслями Канта, очевидно ссылался в «Войне и мире» (по крайней мере дважды!) на Гердера. Более того, при внимательном чтении мы можем увидеть в романе — *помимо открытого неприятия немцев как чужих стихии русской жизни* — скрытое, а может, и невольное использование некоторых символических образов немецкой философии, подражание его героев явлениям немецкой политической жизни и следование самого автора за рассуждениями своих героев-немцев.

8. Немцы как тайные советники

Начнем с символики. Но не шуточной, вроде того, что Гёте тоже был тайным советником. Разумеется, Толстой обращается к тем символам, которые близки его пониманию мира как неподвластной разуму стихии, но, привыкнув к его отрицанию всяческого германизма, исследователи не всегда даже эту близость замечают. Скажем, Алданов был уверен, что «то “das ewig Eine”, которому

[58] Ср., например, следующее утверждение: «Пушкина больше, чем кого-либо, можно назвать предшественником Толстого. Учителем и предшественником во многих отношениях — в частности, и в его воззрениях на историю» (*Маймин Е.А.* Лев Толстой. С. 74.).

[59] См. об этом мою статью: *Кантор В.* Пушкин: Русское дворянство как третье сословие // Открытая политика. 1999. № 5—6. С. 36—45.

всю жизнь “удивлялся” Гёте, “звездное небо” Канта — в толстовстве не находят места»[60]. И все же иногда вкусы великого немца и великого русского совпадали. Толстому очень нравился этот образ единства «звездного неба» и «морального закона». Алданову возразил Бунин, но не разобрал толстовские реминисценции из Канта подробно. А стоило бы.

Прямая ссылка есть в трактате «О жизни» (1886—1888), где эпиграфом как раз и стоят знаменитые слова Канта (причем по-немецки). Но гораздо более интересны эти реминисценции в «Войне и мире». Они вплетены в ткань романа, а потому и не воспринимаются как скрытая цитата. Но стоит приглядеться, чтобы увидеть *кантовское небо*[61]. Начнем с общеизвестного высокого и бесконечного неба князя Андрея на поле Аустерлица. Хотя звезд нет, но небо сопрягается с пробуждением морального закона в душе, перед которым суетными кажутся человеческие страсти и тщеславия. Князь Андрей падает раненный на Аустерлицком поле боя: «Над ним не было ничего уже, кроме неба, — высокого неба, не ясного, но все-таки неизмеримо высокого, с тихо ползущими по нем серыми облаками. “Как тихо, спокойно и торжественно, совсем не так, как я бежал, — подумал князь Андрей, — не так, как мы бежали, кричали и дрались; совсем не так, как с озлобленными и испуганными лицами тащили друг у друга банник француз и артиллерист, — совсем не так ползут облака по этому высокому бесконечному небу. Как же я не видал прежде этого высокого неба? И как я счастлив, что узнал его наконец. Да! все пустое, все обман, кроме этого бесконечного неба. Ничего, ничего нет, кроме его. Но и того даже нет, ничего нет, кроме тишины, успокоения. И слава Богу!..”» (IV, 354).

Звезд здесь нет, но идея бесконечности сопряжена с пробуждением высшего Я в человеке. Еще более явно это в той сцене, когда

[60] *Алданов М.* Загадка Толстого // *Алданов М.* Ульмская ночь. С. 26.

[61] Для возможности сравнения надо привести слова Канта: «Две вещи наполняют душу всегда новым и тем более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне* (курсив Канта. — *В.К.*). И то и другое мне нет надобности только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования. Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, и в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь с мирами над мирами и системами систем, и сверх того в безграничном времени их периодического движения, их начала и продолжительности. Второй начинается с моего Я, с моей личности, и представляет меня в мире, который поистине бесконечен, но который доступен только рассудку и с которым (а через него и со всеми видимыми мирами) я познаю себя не только в случайной, как там, но во всеобщей и необходимой связи» (*Кант И.* Сочинения: В 8 т. Т. 3. М.: Мысль, 1997. С.729).

Пьер едет по ночной Москве, объяснившись в любви Наташе Ростовой и нравственно поддержав ее после катастрофы с Курагиным. Он чувствует торжество «лучшего человека» в себе и удивляется толпе, боящейся кометы как предвестия грядущего катаклизма (кстати, вполне шекспировский прием), и что же он видит? «Было морозно и ясно. Над грязными, полутемными улицами, над черными крышами *стояло темное, звездное небо*. Пьер, *только глядя на небо, не чувствовал оскорбительной низости всего земного в сравнении с высотою, на которой находилась его душа*. При въезде на Арбатскую площадь, *огромное пространство звездного неба открылось глазам Пьера*. Почти в середине этого неба над Пречистенским бульваром, окруженная, обсыпанная со всех сторон звездами, но отличаясь от всех близостью к земле, белым светом и длинным, поднятым кверху хвостом, стояла огромная яркая комета 1812-го года, та самая комета, которая предвещала, как говорили, всякие ужасы и конец света. Но в Пьере светлая звезда эта с длинным лучистым хвостом не возбуждала никакого страшного чувства. <...> *Пьеру казалось, что эта звезда вполне отвечала тому, что было в его расцветшей к новой жизни, размягченной и ободренной душе*» (V, 387—388).

Интерес к учению Гердера проявляют и Пьер, и князь Андрей, и офицеры накануне Шёнграбенского сражения (последнее в черновиках; см. об этом в примечаниях: IV, 394—395). Пьер же прямо излагает идеи из знаменитой книги немецкого философа «Идеи к философии истории человечества»: «Ежели я вижу, ясно вижу эту лестницу, которая ведет от растения к человеку, то отчего же я предположу, что эта лестница, которой я не вижу конца внизу, она теряется в растениях. Отчего же я предположу, что эта лестница прерывается со мною, а не ведет дальше и дальше до высших существ. Я чувствую, что я не только не могу исчезнуть, как ничто не исчезает в мире, но что я всегда буду и всегда был. Я чувствую, что, кроме меня, надо мной живут духи и что в этом мире есть правда» (V, 123). Пьер переживает мировые идеи как свои личные, «выстрадывает» их, эта способность дана именно русскому уму. Ум Болконского, менее подверженный метафизике, более почвенный, чувствующий свою органическую связь с землей, со своим имением, с крестьянами (Лысые Горы, Богучарово, староста Алпатыч), отстраняет идеи, высказанные Пьером, как нечто чуждое, не принадлежащее его другу. «Да, это учение Гердера, — сказал князь Андрей, — но не то, душа моя, убедит меня, а жизнь и смерть, вот что убеждает» (V, 123).

Если всмотреться, то роман замыкается в своего рода «немецкое» кольцо. Начинается он с салона немки Анны Павловны Шерер, фрейлины императрицы Марии Федоровны, вдовы императора Павла, урожденной принцессы Вюртембергской, тоже,

разумеется, немки, — и завершается разговором Пьера, Денисова и Николая Ростова о немецком Тугенбунде.

Немка Шерер вводит нас в проблематику романа и знакомит с главными героями — Пьером, Курагиными, Андреем Болконским, она первая произносит все фразы, которые подаются Толстым иронически, с насмешкой, но которые определят далее идейную проблематику романа. Например, слова Шерер: «Нет, я вам вперед говорю, если вы мне не скажете, что у нас война, если вы еще позволите себе защищать все гадости, все ужасы этого Антихриста (право, я верю, что он Антихрист), — я вас больше не знаю» (IV, 7). Не этот ли ригоризм у Толстого: если не согласитесь со мной, я вас знать не хочу. И далее: «Ах, не говорите мне про Австрию! Я ничего не понимаю, может быть, но Австрия никогда не хотела и не хочет войны. Она предает нас. *Россия одна должна быть спасительницей Европы*. <...> Пруссия уже объявила, что Бонапарте непобедим и что вся Европа ничего не может против него... И я не верю ни в одном слове ни Гарденбергу, ни Гаугвицу. Этот пресловутый нейтралитет Пруссии — только западня» (IV, 9—10). Резюмируем ее соображения и их отзвук в романном сцеплении идей: 1. Наполеон как главный враг и не просто враг, но Антихрист (вспомним Пьера, который в третьем томе собирается этого Антихриста убить). 2. Россия спасет Европу (это пафос всего толстовского романа, особенно заключения). 3. Немцам верить нельзя, они поддаются французам, а потому неверные союзники (об этом на каждой странице).

Итак, Шерер подсказывает ходы мысли и самому Толстому, и его герою. И когда Пьер собирается убить Наполеона, ему на память приходит опять иноземный опыт. «Пьер знал все подробности покушения немецкого студента на жизнь Бонапарта в Вене в 1809 году и знал то, что студент этот был расстрелян. И та опасность, которой он подвергал свою жизнь при исполнении своего намерения, еще сильнее возбуждала его» (VI, 372). Но опять немец выступает в качестве учителя, причем такого, которому не стыдно подражать.

Пьер вообще склонен к внутреннему усвоению благородных идей, какого бы они ни были происхождения. Один из будущих декабристов, он живо воспринимает идеи рожденного сопротивлением Наполеону немецкого Тугенбунда[62]. Он излагает эти идеи

[62] Чтобы современному читателю понятнее было, о чем идет речь, сошлюсь на Тарле. В 1813 г., писал он, «национально-освободительное движение все больше и больше охватывало Германию. Появились добровольческие партизанские отряды, организованные Тугенбундом и другими патриотическими ассоциациями» (*Тарле Е.В* Наполеон. С. 313). Стало быть, и партизаны в Германии были, и сражаться умели, и как раз независимому мужеству и патриотизму Тугенбунда Пьер собирался подражать.

русскому партизану Денисову, но натыкается на характерную русскую поправку, которая превращает немецкую идею в нечто прямо противоположное. Вот их диалог: «— Разве тугенбунд, который спас Европу (тогда еще не смели думать, что Россия спасла Европу[63]), произвел что-нибудь вредное? Тугенбунд — это союз добродетели: это любовь, взаимная помощь; это то, что на кресте проповедовал Христос... <...> Вот что такое было немецкий тугенбунд, и тот, который я предлагаю.

— Ну, бг`ат, это колбасникам хог`ошо тугенбунд, а я этого не понимаю, да и не выговог`ю, — послышался громкий, решительный голос Денисова. — Всё сквег`но и мег`зко, я согласен, только тугенбунд я не понимаю, а не нг`авится — так *бунт*, вот это так! Je suis vot`e homme!»[64] (VII, 297).

Вообще Пьер, единственный из героев романа, написан как человек, поглощенный не честолюбием, как князь Андрей, не бретерским самоутверждением, как Долохов, не армейским гусарством, как Денисов, не жизнеустройством, как Берг или Ростовы, а непрестанными *духовными поисками своего места в мире и познания мира как целого*. Из положительных героев романа Пьеру противостоят, по сути дела, именно Ростовы — «простые», как именовал их граф в черновиках романа. Они заняты лишь жизненными проблемами — устройством обедов, пристраиванием дочерей повыгоднее замуж, негодованием на «интриганку» Соню, мешающую Николеньке найти выгодную жену, и, наконец, все венчает хозяйственное усердие Николая в эпилоге (в отличие от Пьера, который думает о судьбе России). У Алданова есть удачная характеристика двух семей: «Перед нами две семьи: семья Болконских и семья Ростовых. В первой идет напряженная духовная работа. <...> Напротив, в семье Ростовых никто никогда не “мыслит”, там даже и думают только время от времени. <...> И что же? Ростовы все счастливы, они блаженствуют от вступления в жизнь до ее последней минуты. Если их постигают беды, то они носят чисто случайный характер, как, например, разорение. Напротив, Болконские все несчастны. <...> Правда, княжна Марья наслаждается в конце поэмы безоблачной семейной жизнью. Но ведь на то она перестала быть Болконской; она стала Ростовой...»[65]. То же самое и с духовными мучениями *русского Фауста* (?) — Безухова. Он женится на Наташе Ростовой, которая без зазрения совести

[63] В начале романа, как помним, именно это утверждение автора предварила Анна Павловна Шерер, предрекая именно такое долженствование для русских: «Россия одна должна быть спасительницей Европы» (IV, 9).
[64] Тогда я ваш! (франц.).
[65] *Алданов М.* Загадка Толстого. С. 39.

оправдывает предательство брата по отношению к кузине и подруге детства Соне, ибо так лучше и выгоднее для Ростовых. И, став мужем Наташи, Пьер обретает то душевное равновесие, которое не мог ему и Каратаев дать.

Так кто же Пьер? Ужели слово найдено?

9. Русский Фауст?..

Русскими Фаустами у нас именовали многих русских героев. Чаще всего Ивана Карамазова, наиболее мыслящего, глубокого и трагического, к тому же испытывающего дьявольское искушение, напрямую столкнувшегося с чертом. Но, быть может, наиболее сознательное следование и возражение образу, созданному Гёте, мы находим в эпопее Толстого. Столкновения и борьбы с чертом у Безухова нет. Но есть нечто более важное — раздвоенность души, тянущейся одновременно и к небесному, и к плотскому, земному. Черт — всего лишь порождение этой мучительной раздвоенности. Пьер признается в том, что его влекут женщины, он пьянствует, объедается, распутничает, но он же самый искренний искатель высших смыслов, всю душу вкладывающий, скажем, в масонские дела по переустройству души и мира. Но именно об этой своей двойственности говорит и Фауст:

Но две души живут во мне,
И обе не в ладах друг с другом.
Одна, как страсть любви, пылка
И жадно льнет к земле всецело,
Другая вся за облака
Так и рванулась бы из тела.

Так что у Пьера, как и у Фауста, две жизни. Первая — приятие *этого* мира: кутежи, женитьба на Элен, дуэль и пр. (т.е. жизнь Фауста до Маргариты). Но, как и немецкий ученый, он мучается этой жизнью, ищет лучшего себя. Вторая — как результат духовных поисков.

Как я уже пытался показать, чтение и перечитывание Гёте, духовное соперничество с ним во многом определяло творчество Толстого. «Фауста» он читал не раз. Причем трагедия эта обсуждалась постоянно в среде русских писателей. Пушкин писал парафраз на «Фауста», В.Ф. Одоевский героя своего философского романа «Русские ночи», выразителя авторской позиции, именовал Фаустом, Тургенев одну из лучших своих повестей прямо назвал

«Фауст». Но это были переосмысления, парафразы, следование. Толстой пытается создать нечто равномощное.

В процессе писания «Войны и мира» он вновь перечитывает «Фауста». В дневнике от 9 марта 1865 г. есть такая запись: «Оба дня писал, поправлял. <...> “Фауст” Гёте читал. Поэзия мысли и поэзия, имеющая предметом то, что не может выразить никакое другое искусство» (XXI, 255). Гёте задает ему соревновательный пафос, предлагает тот захват проблем, который осуществляет Толстой в эпопее: единство образной системы и размышлений. Кстати, сравнение одного из героев «Войны и мира» с Фаустом в русской литературе уже звучало.

Алданов называет Андрея Болконского русским Фаустом[66]. Но князь Андрей не занят духовными поисками. Его позиция слишком определенна. Ищет тайных смыслов (масоны), глубины жизни и смерти (дуэль с Долоховым), любви (открытие вечной женственности — ewig weibliche — в Наташе Ростовой) Пьер Безухов. Характерна фамилия — *Безухов*, т.е. глухой, недоступный внешним шумам, чей слух закрыт для суетного мира и открыт внутренним созвучиям и сочетаниям земли и неба (напомним хотя бы каббалистику с цифрами, в которые он играл, чтоб найти человека, который освободит мир от Антихриста-Наполеона — типичный чернокнижник вроде Фауста).

Любопытно, что образ героя строится как антипушкинский. Его *Петр Кирилыч* Безухов даже по имени — антипод *Кирилы Петровича* Троекурова, а вспышки дикого барского куража и разгула, которые у него тоже есть, Толстой оправдывает или даже любуется ими (осуждают Пьера за случай с квартальным, привязанным к медведю, противные Курагины), показывает вынужденность многих из них (дуэль с Долоховым из-за измены Элен, а следом расколотая мраморная доска после гнусного требования жены, показывающего ее нелюбовь: «Расстаться, извольте, только ежели вы дадите мне состояние, — сказала Элен... — Расстаться, вот чем испугали!» (V, 36).

Но именно в этой страстности очевидное для Толстого проявление нерядового характера. Мефистофель так определяет Фауста:

Нрав дан ему отчаянный и страстный.
Во всем он любит бешенство, размах.
От радостей земли он ежечасно
Срывается куда-то впопыхах.

Вообще имя Петра несет у него при этом очевидно положительный заряд — это и Пьер, и Петя Ростов... И не просто положительный, а отчасти сакральный. Это человек, способный тосковать о горнем. Пьер (Pierre) — по-французски значит камень (Анна Павловна Шерер называет его «monsieur Pierre»), но тут также надо вспомнить евангельское о Петре как камне: «И Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф 16, 18).

Камень, который ложится в основание великой постройки. Что же строит Петр Кириллович Безухов?

Пьер становится франкмасоном, т.е. вольным каменщиком, строителем Соломонова храма — храма мудрости и добродетели, основанной на евангельском учении. Любопытно, что Гёте тоже был масоном. И вот Петру Кирилловичу Безухову вручают кожаный фартук и лопату, «чтоб он трудился ею очищать свое сердце от пороков и снисходительно заглаживать ею сердце ближнего» (V, 87). Но интересно, что, вступая в орден масонов, Пьер начинает с того, чем заканчивает Фауст. «Противоборствовать злу, царствующему в мире... — повторил Пьер, и ему представилась его будущая деятельность на этом поприще» (V, 82). Из всех масонских идей «последняя — исправление рода человеческого, особенно была близка Пьеру» (V, 83).

Я людям руки распростер.
Я грудь печалям их открою
И радостям — всему, всему,
И все их бремя роковое,
Все беды на себя возьму.

И вот он начинает действовать почти как Фауст. Собрав своих лемуров, т.е. управляющих его имениями, «он сказал им, что немедленно будут приняты меры для совершенного освобождения крестьян от крепостной зависимости, что до тех пор крестьяне не должны быть отягчаемы работами, что женщины с детьми не должны посылаться на работы, что крестьянам должна быть оказываема помощь...» (V, 109). Как Фауст, мечтающий отвоевать у моря кусок земли, чтоб увидеть там «народ свободный на земле свободной», так и Пьер мечтает отвоевать у моря русского рабства кусок свободной земли хотя бы в своих поместьях. И главноуправляющий, самый хитрый лемур, со всем соглашается. Фауст надеется:

Я жизнь их не обезопашу,
Но благодатностью труда
И вольной волею украшу.

[66] «Это русский Фауст, князь Андрей Болконский» (*Алданов М.* Загадка Толстого. С. 135).

Вместо этого гибнут Филемон и Бавкида. Он думает, что нанятые рабочие осушают болото, а на самом деле это лемуры роют втихаря ему могилу. Точно так же и у Безухова *лишь кажутся* осуществленной явью мечтания: «Во всех имениях Пьер видел своими глазами по одному плану воздвигавшиеся и воздвигнутые уже *каменные* (т.е. прочно и навсегда. — *В.К.*) здания больниц, школ, богаделен, которые должны были быть в скором времени открыты. Везде Пьер видел отчеты управляющих о барщинских работах, уменьшенных против прежнего, и слышал за то трогательные благодарения депутаций крестьян в синих кафтанах» (V, 112). Но на самом деле, как и в случае с Фаустом, происходило нечто совсем другое: «Пьер не знал, что там, где ему подносили хлеб-соль и строили придел Петра и Павла, было торговое село и ярмарка в Петров день, что придел уже строился давно богачами-мужиками села, теми, которые явились к нему, а что девять десятых мужиков этого села были в величайшем разорении. <...> Он не знал, что каменные, по плану, здания воздвигались своими рабочими и увеличили барщину крестьян, уменьшенную только на бумаге. Он не знал, что там, где управляющий указывал ему по книгам на уменьшение по его воле оброка на одну треть, была наполовину прибавлена барщинная повинность. И потому Пьер был восхищен своим путешествием по имениям» (V, 112).

Но, как уже сказано, Пьер в начале своего пути испытывает то, что Фауст испытал в конце своего земного пути. А потому он — другой Фауст, у него другой путь. Параллели, однако, на теме благоустроения мира не кончаются. Как мы знаем, Пьер (еще в первом томе, в начале своего поприща, еще до масонства) женится на Элен Курагиной, которая является явной аналогией Елены Прекрасной из троянского мифа, а Пьер себя чувствует Парисом. Но здесь отсылка не только к «Илиаде», но опять-таки к «Фаусту» и очевидная с ним полемика. Напомним, что во второй части гётевской трагедии Фауст вступает в брак с Еленой Прекрасной, той самой, реальной, из «Илиады», троемужницей — женой поочередно Менелая, Париса и Деифоба. Но и Элен троемужница; не считая бесчисленных любовников, она кроме Пьера — при живом муже, как и Елена Прекрасная — собирается замуж еще сразу за двоих — «вельможу, занимавшего одну из высших должностей в государстве» и «молодого иностранного принца» (VI, 291). Именно не разводясь, а как-то так. «По Петербургу мгновенно распространился слух не о том, что Элен хочет развестись со своим мужем (ежели бы распространился этот слух, очень многие восстали бы против такого незаконного намерения), но прямо распространился слух, что несчастная, интересная Элен находится в недоуменье о том, за кого из двух ей выйти замуж» (VI, 295—296).

Для Фауста Елена Прекрасная — его последняя женщина, для Пьера (каким его видит читатель) Элен — его первая женщина. Гёте восхищен таким брачным союзом. От Фауста рождается у Елены прекрасный и гениальный ребенок — Эвфорион, «новый Икар», несущий черты обоих своих родителей. Считается, что в образе Эвфориона Гёте изобразил Байрона, его неукротимый дух, ведь сам о себе ребенок восклицает, обращаясь к отцу, матери и хору:

Я не зритель посторонний,
А участник битв земных.

У Пьера и Элен детей нет. И не случайно. Во всяком случае (что важно для нашего рассуждения), Елена Прекрасная счастлива и своим браком с Фаустом и их общим ребенком. Она говорит:

Двух сливая воедино,
Длит любовь блаженства миг,
Но конечная вершина —
Единение троих.

Толстой не верит в любовь бессердечной распутницы, как вообще не верит, что красота совместима с добром и благом. И его Элен жестока с Пьером. От человека масштаба Фауста, мыслителя, озабоченного судьбами мира и своей судьбой в контексте мировой, т.е. от Пьера Безухова, детей она не хочет. Пьер вспоминает: «Я спросил ее однажды, не чувствует ли она признаков беременности. Она засмеялась презрительно и сказала, что не дура, чтобы желать иметь детей, и что от *меня* детей у нее не будет» (V, 33; курсив Л.Н. Толстого).

Впрочем, и путь по миру у него иной. Фауст стремится к деятельности всю свою жизнь. В самом начале трагедии он восклицает: «О деятельный гений бытия // Прообраз мой» (144). Первую фразу Евангелия от Иоанна он переводит не «в начале было слово», а «в начале было Дело» — стих гласит» (169). В лютеровском переводе тоже стоит — «слово» («Im Anfang war das Wort»), т.е. Фауст деятельнее, чем создатель протестантской этики труда. Безухов ищет внутреннего смысла мироздания. И находит его с помощью русского мужика, которому Толстой дает имя великого древнегреческого мудреца, которого очень ценил. Русский мужик *Платон* указывает герою этот смысл — в недеянии, в приятии мира как такового, «само сладится». Вот одно из присловий Каратаева: «Положи, Боже, камушком, подними калачиком» (VII, 53). Вместе с героем и автор находит этот же смысл в бездеятельности Кутузова

(весьма проблематичной, ибо Кутузов был масоном). Это, по Толстому, *бездействие действия*, которое преодолевает активничающую цивилизацию, как в гениальном и символическом образе травинки, пробившейся сквозь асфальт (начало «Воскресения»).

Платон Каратаев явился Пьеру в огне войны, как тот дух из пламени, которого вызывает Фауст в начале трагедии. Он неразрывно связан с мирозданием: «Жизнь его, как он сам смотрел на нее, не имела смысла как отдельная жизнь. Она имела смысл только как частица целого, которое он постоянно чувствовал» (VII, 56). Каратаев «все умел делать, не очень хорошо, но и не дурно. Он пек, варил, шил, строгал, тачал сапоги. Он всегда был занят» (VII, 55). Но у него нет *самодеятельности*. Он так же безличен, как и вызванный Фаустом Дух, говорящий, что его суть «в извечной смене / Смертей и рождений» (144). Фауст не принимает этого Духа: «Кто б ни был ты, я, Фауст, не меньше значу» (143). Безухов принимает моральную установку Каратаева во время плена, эта установка дает возможность выжить, опустившись в безличность.

Как видим, каждое движение Пьера почти рифмуется с движением фаустовским, но противоположно ему по смыслу. Толстой рисует как бы Фауста, а по сути дела строит конструкцию мира и героев, абсолютно, хотя и зеркально противоположную гётевской.

Пьер следом за Каратаевым теряет веру в значение собственного Я. Поминая Иисуса Христа, Платон Каратаев не осознает и не ощущает никакой ценности другого человека. «Пьер чувствовал, что Каратаев, несмотря на всю свою ласковую нежность к нему <...>, ни на секунду не огорчился бы разлукой с ним. И Пьер то же чувство начинал испытывать к Каратаеву» (VII, 56). Толстой жесток и честен. Он показывает, как Пьер трусливо делает вид, что не замечает расстреливаемого французами Каратаева. Впрочем, равнодушие к личности и есть наука русского Платона. Его оптимизм происходит от равнодушия к людям. Ирония Алданова бьет мимо цели: «Каратаев — не эллин и не иудей. Русский человек с головы до пят, он символизирует непонятный оптимизм народа, который, перенеся татарское иго и крепостное право, Батыев и Биронов, Аракчеевых и Салтычих, ухитрился создать кодекс практической мудрости, удивительно сочетающий Эпиктета с Панглосом. Как ни трогателен великолепный образ, созданный Толстым, но от него до вольтеровской сатиры только один шаг»[67].

Что такое Платон Каратаев? Про Толстого говорили, что это барин, получивший веру от мужика. Как же он сам понимал мужика и христианство? Объясняя рассказ «Три смерти», граф писал: «В обещания будущие христианства она (барыня. — *В.К.*) верит воображением и умом, а все существо ее становится на дыбы, и другого успокоения (кроме ложнохристианского) нету, — а место занято. Она гадка и жалка. Мужик умирает спокойно, именно потому, что он не христианин. Его религия другая, хотя он по обычаю и исполнял христианские обряды; его религия — природа, с которой он жил» (XVII—XVIII, 514). Очень точно: *по обычаю*. Таков же и Каратаев, его религия — природа, а не христианство.

А в силу этого его деятельность не сознательная и потому близка недеянию. Ибо отличие человеческой деятельности в *сознательном* созидании. Только пройдя испытание такой природной бездуховностью, русский Антифауст находит одну из самых обаятельных женщин мировой литературы, русскую Гретхен, восторженно отдающуюся любви, желающую, как и Маргарита, строить свой дом, русскую вечную женственность — Наташу Ростову. И если Фауст не может на этой земле устроить свой мир с Гретхен, только на небе, куда — к истине — тянет героя вечная женственность, то Безухов принимает на себя счастье земной жизни, отказываясь от своих мистических исканий, уходя целиком в реальность — в желтое пятно на пеленке ребенка и в политическую деятельность. Фауст смог действовать в этом мире, только отказавшись от своей земной любви, от Маргариты. Именно земная любовь Наташи придает Пьеру силы.

Вечная женственность, Маргарита, губится немецким Фаустом, а русский мир преодолевает в своем естестве гётевскую дисгармонию. Таково резюме великого романа. Но не Пьер, а, подобно Фаусту, сам Толстой останавливает *счастливое мгновение* национального единения, «жизнь этого целого, особенного и единого народа» (VII, 223). Гёте предупреждал об опасности желания — остановить мгновение. Каково же следствие такого поэтического отказа от истории в реальной истории? Об этом В.В. Розанов: «Русь слиняла в два дня. Самое большее — в три. <...> Не осталось Царства, не осталось Церкви, не осталось войска. Чтó же осталось-то? <...> Остался подлый народ, из коих вот один, старик лет 60-ти, “и такой серьезный”, Новгородской губернии, выразился: “из бывшего царя надо бы кожу по одному ремню тянуть”. <...> И что ему царь сделал, этому “серьезному мужичку”? <...> *Вот тебе и Толстой, и Алпатыч, и “Война и мир”*»[68]. Насколько не случаен такой результат?

[67] *Алданов М.* Загадка Толстого. С. 94.

[68] *Розанов В.В.* Апокалипсис нашего времени. С. 5. (Курсив мой. — *В.К.*)

10. Великий отказ

Ортега-и-Гассет называл Гёте патрицием культуры, наследником всех культурных ценностей мира: «Гёте — патриций среди классиков. Этот человек жил на доходы от прошлого. Его творчество сродни простому распоряжению унаследованными богатствами»[69]. В контексте этого рассуждения Толстой выступает за «пролетаризацию культуры» (термин Ортеги-и-Гассета), отказываясь от культурного наследия всякого — от науки, искусства, церкви, армии и государства. В трактате «Что такое искусство?» к «рассудочным, выдуманным произведениям» он отнес произведения «греческих трагиков, Данта, Тасса, Мильтона, Шекспира, Гёте (почти всего подряд), из новых — Зола, Ибсена, <...> в живописи — всего Рафаэля, всего Микеланджело с его нелепым “Страшным судом”; в музыке — всего Баха и всего Бетховена» (XV, 141). С точки зрения так называемого «человека из народа» он отверг и Пушкина: «Надо только представить себе положение такого человека из народа, когда он <...> узнает, что в России духовенство, начальство, все лучшие люди России с торжеством открывают памятник великому человеку, благодетелю, славе России — Пушкину. <...> Каково же должно быть его недоумение, когда он узнает, что Пушкин был человек больше чем легких нравов, что умер он на дуэли, т.е. при покушении на убийство другого человека, что вся заслуга его только в том, что он писал стихи о любви, часто очень неприличные» (XV, 187).

Такой отказ от ценностей культуры и цивилизации, желание свести потребности человека к минимуму, опора на жестокий сверхморализм приводили великого моралиста к самым потрясающим и, как ни парадоксально, антигуманным и антиморальным выводам. В «Крейцеровой сонате» (где, кстати, он обвиняет немца Бетховена в пробуждении неконтролируемых жестоких эмоций) Толстой призывает человечество перестать размножаться. Странное желание, чтобы после него и жизни не было, почти дьявольское. Чехов увидел в этой позиции *самодурство*: «Толстой отказывает человечеству в бессмертии, но, Боже мой, сколько тут личного! <...> Черт бы побрал философию великих мира сего! Все великие мудрецы деспотичны, как генералы, и невежливы и неделикатны, как генералы, потому что уверены в безнаказанности. Диоген плевал в бороды, зная, что ему за это ничего не будет; Толстой ругает докторов мерзавцами и невежничает с великими вопросами, потому что он тот же Диоген, которого в участок не поведешь и в газетах не выругаешь»[70].

Однако, скажут, Толстой землю пахал, сапоги тачал, призывал к ненасилию, т.е. одна из его жизненных позиций — стать малым (не случайна ведь его нелюбовь к общепризнанным великим людям — Наполеону, Гёте и т. п.). Но быть самым малым — тоже можно понять как дьявольский соблазн. В дневнике 1906 г. есть такая странная запись: «Есть большая прелесть, соблазн в восхвалении, в пользовании славой, *но едва ли не бóльшая еще есть радость в самоунижении*» (XXII, 227). Но совместим ли соблазн быть малым с яростной проповедью, которую слушают миллионы? Зачем на бунт против преимуществ цивилизации призывать толпы? Не случайно испанский философ, говоря о восстании варварства, отказывался предать цивилизацию, говоря, что в отказе от своего высшего предназначения видно дьявольское: «Люцифер был бы не меньшим мятежником, если бы метил не на место Бога, ему не уготованное, а на место низшего из ангелов, уготованное тоже не ему. (Будь Люцифер русским, как Толстой, он, наверно, избрал бы второй путь, не менее богоборческий.)»[71]

Первым в ряду великих отказов графа, как мы видели, стоял отказ от истории, который закономерно привел к отказу от реальности. Россия пытается европеизироваться, а он всю силу своего гения бросает на то, чтобы показать невозможность развития и истории. Толстой накануне писания эпоса твердо заявлял: «Ребенка развивают всё дальше и дальше, и всё дальше и дальше удаляются от бывшего и уничтоженного первообраза. <...> *Идеал наш сзади, а не впереди*» (курсив Л.Н. Толстого. — *В.К.*; XV, 32). Эту установку на неисторию, на неразвитие можно проследить и в обращении графа к другим сферам человеческого бытия. Не он первый, скажем, выступал против техники, но любопытен аргумент. В 1863 г. в статье «Прогресс и определение образования» он писал: «Несомненный факт всегдашнего противодействия народного духа к введению железных дорог существует во всей своей силе. Народ примиряется с ними только в той мере, в которой, испытав соблазн железных дорог, он сам делается участником этой эксплуатации. Настоящий народ, т.е. народ, прямо, непосредственно работающий и живущий плодотворно, народ преимущественно земледелец, 9/10 всего народа, без которых бы немыслим был никакой прогресс, всегда враждебно относился к ним. <...> И *потому я должен склониться на сторону народа, на том основании, что,*

[69] *Ортега-и-Гассет Х.* В поисках Гёте // *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 436.

[70] Переписка А.П Чехова. Т. 1. С. 231—232.

[71] *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Там же. С. 342.

1-е, народа больше, чем общества, и что потому должно предположить, что бóльшая доля правды на стороне народа; 2-е и главное — потому, что народ без общества прогрессистов мог бы жить и удовлетворять всем своим человеческим потребностям. <...> Прогрессисты же не могли бы существовать без народа» (XVI, 85—87).

Отсюда следуют некие выводы: во-первых, очевиден страх перед большинством, которое может всех погнать (это и есть на самом деле реакция на возможный мужицкий бунт — не противостоять, как советовал Пушкин в «Капитанской дочке», не просветлять, а слиться с массой, чтоб уцелеть в катастрофе), а второе — неприятие (или непонимание) того обстоятельства, что все великие человеческие открытия (духовные, научные, технические) создавались усилиями единиц и лишь потом принимались массой, но третье и важнейшее — забвение подвига Христа, принцип жизни которого был апелляция не к массе, а к истине, отсюда, кстати, у Толстого и непонимание истории, которая движется через трагическое деяние единиц.

Казалось бы, Достоевский тоже апеллировал к народу, однако отличие этой апелляции от толстовской принципиальное. Стоит привести его слова (для контраста) о любви к народу: «Обстоятельствами всей почти русской истории народ наш до того был предан разврату и до того развращаем, соблазняем и постоянно мучим, что еще удивительно, как он дожил, сохранив человеческий образ, а не то что сохранив красоту его. <...> Судите русский народ не по тем мерзостям, которые он так часто делает, а по тем великим и святым вещам, по которым он и в самой мерзости своей постоянно воздыхает. А ведь не все же и в народе — мерзавцы, есть прямо святые, да еще какие: сами светят и всем путь освещают!»[72] Иными словами, у Достоевского опора не на арифметическое большинство, которое он решительно и не трусливо осуждает, а на всегдашних семь праведников, на единиц, которые и составляют смысл и суть жизни народа и являются двигателями жизни и истории. Но Толстой не может принять эту веру в единичных святых, как не мог принять он идею Гегеля о всемирно-исторических личностях как доверенных лицах мирового духа.

Надо еще заметить, что свою писательскую миссию на Земле Толстой считал выполненной, полагая себя первым среди мировой литературы: «Думая о той славе, которую приобретут мне мои сочинения, я говорил себе: “Ну хорошо, *ты будешь славнее* Гоголя, Пушкина, Шекспира, Мольера, *всех писателей в мире*, — ну и что ж!..”» (XVI, 116). Гёте, как он полагал, им тоже превзойден. В дневнике за 1906 г. писал: «*30 сентября*. Читаю Гёте и вижу все

[72] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 22. Л.: Наука, 1981. С. 43.

вредное влияние этого ничтожного, буржуазно-эгоистического даровитого человека на то поколение, которое я застал, — в особенности бедного Тургенева с его восхищением перед “Фаустом” (совсем плохое произведение) и Шекспиром, — тоже произведение Гёте, — и, главное, с той особенной важностью, которая приписывалась разным статуям Лаокоонам, Аполлонам и разным стихам и драмам. Сколько я помучился, когда, полюбив Тургенева — желал полюбить то, что он так высоко ставил. Из всех сил старался и никак не мог. Какой ужасный вред авторитеты, прославленные великие люди, да еще ложные!» (XXII, 226). Но на рубеже веков появились новые кумиры, которых образованное общество стало превозносить выше Гёте.

Полемизируя с так называемым декадентским искусством, симптомом надвигающихся катаклизмов, Толстой находит нового идеолога-немца: «Последствие ложного отношения к искусству уже давно проявлялось в нашем обществе, но в последнее время с *своим пророком Ницше*, и последователями его <...> выражается с особенною наглостью» (XV, 188). Но парадоксально, почти как в случае с Гёте, его позиция рифмуется с позицией оппонента. Сближение этих двух имен — Толстого и Ницше — делалось не раз, с целью противопоставить их. Но не случайно мыслитель начала века задал провокационный вопрос: «Сомнения ни у кого не было: граф Толстой и Нитше взаимно исключают друг друга. Более того, даже оба учителя считали один другого своей противоположностью. <...> Но так ли это? Действительно ли эти два замечательных современных писателя столь чужды друг другу?»[73] Конечно же, отрицание всех устоев европейской цивилизации — истории, науки, искусства, государства, армии — приводило Толстого к тому же, к чему пришел Ницше: к переоценке христианства, к попытке преодолеть историческое христианство. Но если Ницше назвал в своем люциферическом восстании христианство («Антихрист. Проклятие христианству»; 1888) «религией рабов», а потому и проклял его, то — и это поразительно — Толстой отрицает реальное христианство оттого, что оно недостаточно исходит из нужд самого простого люда. Но, как замечал Ортега-и-Гассет, это тоже вариант люциферической борьбы с Божественной истиной.

Толстой полагал, что только служа народу можно быть истинно нравственным. Исходя из того, что личностное искусство народом не принимается, он отвергает его, предлагая систему нового — *подлинно народного* — искусства, идею, подхваченную Лениным и большевиками, о прямой пользе искусства, к которо-

[73] *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше. С. 70.

му не надо возрастать духовно, а которое само спускается к низшим слоям: «А отчего бы, казалось, людям искусства не служить народу? Ведь в каждой избе есть образа, картины, каждый мужик, каждая баба поют; у многих есть гармония, и все рассказывают истории, стихи; и читают многие. <...> Скажите живописцу, чтобы он <...> рисовал бы пятикопеечные картинки; он скажет, что это значит отказаться от искусства, как он понимает его. Скажите музыканту, чтобы он играл на гармонии и учил бы баб петь песни; скажите поэту, сочинителю, чтобы он бросил свои поэмы и романы и сочинял песенники, истории, сказки, понятные безграмотным людям; они скажут, что вы сумасшедший» (XVI, 346). Но ленинско-сталинский диктат именно такого служения требовал от художников, из страха смертного и желания выжить. Не случайно Федор Степун замечал по этому поводу: «Под бичующими ударами толстовского морализма падают все культурные ценности. Если Ницше проповедовал переоценку всех ценностей, то Толстой проповедует их обесценивание. Гений художественного воплощения Толстой-теоретик был злым духом развоплощения»[74].

В эмиграции, после опыта русской революции (зеркалом которой Ленин справедливо назвал Толстого), Бердяев так оценивал творчество «великого писателя земли русской»: «Презрение к великим людям и героям, претендующим по-своему направить жизнь, отсюда отвращение к Наполеону и любовь к Кутузову. Уже в “Войне и мире” Толстой целиком на стороне “природы” против “культуры”, на стороне стихийных процессов жизни, которые представляются ему божественными, против искусственной и насильственной организации жизни по разуму, сознанию и нормам цивилизации. <...> Уже тут мы видим у Толстого “непротивление”. Не должно противиться сознательным усилием, цивилизаторской активностью непосредственной и простой правде природы. Народу, который есть “природа”, а не “культура”, присуща мудрость жизни. Идея “непротивления злу насилием” взята Толстым не из Евангелия, она есть вывод из его веры в благостность, в божественность “природы”, которая искажена насилием цивилизации, в правду первичной стихии жизни. Об этом свидетельствует все художественное творчество Толстого»[75].

Природа много значила для Толстого. И больше всего на свете возлюбя жизнь, он безумно — как ни один из писателей — боялся смерти. Почти в каждом его произведении есть изображение смерти — и ужас, что напрасно он так работал, старался, делался великим, если все равно умирать. У Толстого был поразительный страх смерти, словно он боялся очнуться в аду, страх перед потусторонним бытием, которое он даже боится вообразить себе. А христианство, заботясь о жизни человека на Земле, тем не менее жизнь вечную обещает не здесь, а в потустороннем мире. Раз жизнь кончается смертью даже великих, она, по логике Толстого, есть зло. Только три человека это поняли, как он считает: «*Мое положение с Шопенгауэром и Соломоном, несмотря на нашу мудрость*, глупо: мы понимаем, что жизнь есть зло, и все-таки живем» (XVI, 143). Толстому страшно именно потому, что он не принял истории, которая дает вечную жизнь на Земле. Но закономерно, что, отвергнув земную историю, он отверг и Священную историю.

В поисках смысла жизни он обратился к христианству: «Я смотрю на *христианство* не как на исключительное божественное откровение, не как на историческое явление, я смотрю на *христианство* как на учение, дающее смысл жизни»[76]. Но он не мог принять его просто, он подвергает переоценке и пересмотру евангельское учение, как оно сложилось исторически. Это ясно сформулировано им в «Исповеди» (1882): «И я обратил внимание на все то, что делается людьми, исповедующими христианство, и ужаснулся. <...> Но откуда взялась ложь и откуда взялась истина? И ложь и истина переданы тем, что называется церковью. И ложь и истина заключаются в предании, в *так называемом священном предании и писании*» (XVI, 162). Заметим, что стилистика при этом евангельская, как в «Заратустре» Ницше. Сам стиль говорит, что Толстой вполне серьезно считает свой текст новым Евангелием, но, отказавшись от исторического христианства, он под видом христианства дал нечто иное, ибо истинную веру он нашел не в церкви, а у русского мужика, еще связанного с языческой религией Земли.

У Бунина в «Освобождении Толстого» есть одно очень важное соображение. Рассуждая о судьбе Толстого, он вспоминает знаменитое место в Евангелии о дьяволовом искушении Христа славой мира сего. Христос отказывается. Но в связи с этим невольно напрашивается сравнение двух смертей — Христа и Толстого. Первый умер в безвестности на кресте, сопровождаемый горсткой напуганных учеников. Второй умирает в сиянии славы, весь мир следит за каждым его вздохом, «толстовство» исповедуется тысячами людей, о нем пишут ученые, как о грандиозном религиозном явлении. И Бунин задается вопросом: результат смерти Христа нам известен. А каков будет результат учения Толстого?

[74] *Степун Ф.* Религиозная трагедия Льва Толстого // *Степун Ф.А.* Сочинения. С. 675.
[75] *Бердяев Н.А.* Л. Толстой // Н.А. Бердяев о русской философии: В 2 т. Т. 2. Свердловск, 1991. С. 40.

[76] *Толстой Л.Н.* Краткое изложение Евангелия // Евангелие Толстого. М.: Новости, 1992. С. 12. (Курсив Л. Толстого.)

В статье о Ницше как об одном из антихристианских учителей В.С. Соловьёв замечает, что русскими людьми владеют «по крайней мере три очередные или, если угодно, модные идеи — экономический материализм, отвлеченный морализм и демонизм “сверхчеловека”. Из этих трех идей, связанных с тремя крупными именами (Карла Маркса, Льва Толстого, Фридриха Ницше), первая обращена на текущее и насущное, вторая охватывает отчасти и завтрашний день, а третья связана с тем, что выступит послезавтра и далее»[77]. Именно против той, что охватывает отчасти и завтрашний день, он выступил в своем предсмертном и гениальном сочинении «Три разговора», прямо обратив его против толстовства и создания Толстым того, что философ назвал «мнимым евангелием»[78]. Создав образ антихриста, он отчасти объединил в его облике черты и идеи Ницше и Толстого.

В чем же можно увидеть мнимость *толстовского Евангелия*? Просто-напросто Толстой убрал из Евангелия все, что каким-то образом говорило о божественном происхождении Христа. Если он не Бог, с ним возможно соперничать, и опираться на него, имея право исправлять его учение. «Для меня совершенно было все равно: Бог или не Бог Иисус Христос, и то, от кого исшел святой дух. <...> 1800 лет тому назад явился какой-то нищий и что-то поговорил. Его высекли и повесили, и все про него забыли, как были забыты миллионы таких же случаев, и лет 200 мир ничего не слыхал про него. Но оказывается, что кто-то запомнил то, что он говорил, рассказал другому, третьему. Дальше больше, и вот миллиарды людей умных и глупых, ученых и безграмотных не могут отделаться от мысли, что *этот, только этот* человек был Бог. Как объяснить это удивительное явление? Церковники говорят, что это произошло оттого, что Иисус точно был Бог. И тогда все понятно. Но если он не был Бог, то как объяснить, что *именно этот простой человек* признан всеми Богом?»[79]

Ведь если Христос не Бог, то тогда и другому доступно такое же — создать истинную религию. И дело не в Его божественном происхождении, «а только в том, что проповедовал этот человек такое особенное, что заставило людей выделить его из всех и признать Богом тогда и теперь»[80]. Откуда же взялось представление о божественности Христа? По мысли Толстого, люди часто объясняют простые вещи

[77] *Соловьёв В.С.* Идея сверхчеловека // *Соловьёв В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 611.
[78] *Соловьёв В.С.* Три разговора // *Соловьёв В.С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. СПб.: Просвещение, б.г. С. 84.
[79] *Толстой Л.Н.* Краткое изложение Евангелия. С. 13.
[80] Там же. С. 14.

волшебством, с рассуждения об этом обстоятельстве он начинает свое изложение Евангелия, дающее ему право на поправку идей Христа: «*Иисус был сын неизвестного отца. Не зная отца своего, он в детстве своем называл отцом своим Бога*». И снова — в конце абзаца — повтор: «*Не зная своего плотского отца, Иисус отцом своим признавал Бога*»[81].

Говорят, что Толстого нельзя даже отдаленно помыслить как антихриста, ведь это был абсолютно гениальный писатель, призывавший к добру и много сделавший реальных добрых дел. На это можно ответить, что антихрист и должен быть гением, иначе ему не прельстить все человечество. А вот и соловьёвский портрет антихриста: «Был в это время <...> один замечательный человек — многие называли его сверхчеловеком. <...> Он был еще юн, но благодаря своей высокой гениальности к тридцати трем годам широко прославился как великий мыслитель, писатель и общественный деятель. <...> Ясный ум всегда указывал ему истину того, во что должно верить: добро, Бога, Мессию. В это он верил, но любил он только одного себя. <...> Помимо исключительной гениальности, красоты и благородства высочайшие проявления воздержания, бескорыстия и деятельной благотворительности, казалось, достаточно оправдывали огромное самолюбие великого спиритуалиста, аскета и филантропа. И обвинять ли его за то, что, столь обильно снабженный дарами Божиими, он увидел в них особые знаки исключительного благоволения к нему свыше и счел себя вторым по Боге, единственным в своем роде сыном Божиим. Одним словом, он признал себя тем, чем в действительности был Христос. <...> Он признавал Его мессианское значение и достоинство, но он искренно видел в нем лишь своего величайшего предшественника, — нравственный подвиг Христа и Его абсолютная единственность были непонятны для этого омраченного самолюбием ума»[82].

Каков все же окончательный вывод Соловьёва? Обвинение или пока еще предупреждение графа об опасности его пути? Скорее, второе. В «Трех разговорах» одно из действующих лиц, *Князь*, персонифицирует идеологию толстовства. И любопытствующая *Дама*, непременный персонаж прозы конца века, возбужденно спрашивает: «Как, вы думаете, что наш князь — антихрист?» На что получает резонный ответ: «Ну, не лично, не он лично: далеко кулику до Петрова дня! А все-таки на той линии»[83]. Очевидно, Соловьёв видел в Толстом не антихриста, а мыслителя, пролагающего пути антихристу. И дело не в том, что граф выступил против Церкви, тем более нельзя назвать его атеистом. Если Ницше выступал с

[81] Там же. С. 17. (Курсив Л. Толстого.)
[82] *Соловьев В.С.* Три разговора. С. 197—198.
[83] Там же. С. 161.

твердым неприятием христианства и всех тех духовных ценностей европейской культуры, которые были им порождены, то Толстой пытался собой подменить Христа. Уже в статье 1912 г. Бердяев отметил эту особенность религиозных усилий великого писателя: «Л. Толстой хочет исполнить волю Отца не через Сына, он не знает Сына и не нуждается в Сыне. Религиозная атмосфера богосыновства, Сыновней Ипостаси не нужна Толстому для исполнения воли Отца: *он сам, сам исполнит волю Отца, сам может*»[84].

Но Христос не Гёте, и пытаться его превзойти — значит шутить опасную шутку с историей и мировым развитием. И «великий отказ» от искусства, науки, церкви, государства свидетельствовал как о социальных борениях писателя, выражении крестьянских взглядов («зеркало русской революции»), так и о более существенном — признании ошибкой почти двухтысячелетнего развития христианской культуры. Отказ от европеизма, европейских ценностей приводит в конечном счете к отказу от христианства. Ибо основа европейской культуры со всеми ее противоречиями и есть противоречивое христианство. Если атеист и вольнодумец Пушкин, все глубже усваивая европейскую культуру, пришел к христианству, то путь Толстого прямо противоположный.

Синод отлучил Толстого от церкви, но определение было очень мягким и оставляло надежду на возвращение, в случае, если Толстой перестанет проклинать церковь и найдет с ней пути примирения и компромисса: «Церковь не считает его своим членом и не может считать, доколе он не раскается и не восстановит своего общения с нею»[85]. Впрочем, церковь делала все это в ответ на действия Толстого. Скажем, Алданов пишет с ужасом, что за четыре месяца до смерти Толстой отверг Евангелие. Приведем запись секретаря Толстого В.Ф. Булгакова от 22 июня 1910 г., на которой основывается заключение Алданова: «Лев Николаевич высказался против обязательности евангельских текстов, *которые извращены*.

— Не хочется мне этого говорить, но уж я скажу: как раньше я любил Евангелие, так теперь я его разлюбил.

[84] *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // Вопросы литературы. 1991. № 8. С. 139. Курсив мой. — *В.К.*

[85] Церковные ведомости. № 8. 24 февраля 1901 г. Стоит привести реакцию одного из выдающихся современников Толстого на это событие. «Тот, кто, по свидетельству самого Толстого, назвал его дьяволом в человеческом образе, был недалек от истины, той истины, которою Толстой заменил христианство, — писал тогда Н.Ф. Федоров. — Призывающий Россию к неплатежу податей обвиняет в подстрекательстве синодальное определение, отличающееся неизъяснимою мягкостью. Толстой сам недоволен этой мягкостью. Ему очень бы хотелось поруганий, поношений, что придало бы ему ореол мученика: а он так жаждет дешевой ценой приобретенного мученичества» (*Фёдоров Н.Ф.* Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 639).

Потом прочли одно прекрасное место из Евангелия, *по изложению Льва Николаевича* (курсив мой. — *В.К.*).

— Я опять полюбил Евангелие, — произнес он улыбаясь»[86].

Разумеется, можно испугаться. Страх Алданова понятен. Граф любил *только свое* Евангелие, отказавшись от Христова. Извратили-де евангелисты, а только он подлинно проник в слово Христа, ибо сам то же, что и Христос. Но самое главное, как несложно увидеть, что это не решение последних лет, а простое формулирование и развитие ранее сказанного. Отказ от науки и культуры мог вести только к отказу от защиты человека в опасностях жизни, от настоящей любви к нему. Самый, пожалуй, нормальный русский писатель (нормальный гуманист) Чехов 27 марта 1894 г. написал Суворину: «Толстовская философия сильно трогала меня, владела мною лет 6—7, и действовали на меня не основные положения, которые были мне известны и раньше, а толстовская манера выражаться, рассудительность и, вероятно, гипнотизм своего рода. Теперь же во мне что-то протестует; расчетливость и справедливость говорят мне, что в электричестве и паре любви к человечеству больше, чем в целомудрии и в воздержании от мяса. Война зло и суд зло, но из этого не следует, что я должен ходить в лаптях и спать на печи вместе с работником и его женой и проч. И проч. Но дело не в этом, не в “за и против”, а в том, что так или иначе, а для меня Толстой уже уплыл, его в душе моей нет, и он вышел из меня, сказав: се оставляю дом ваш пуст. Я свободен от постоя»[87]. Парафраз евангельской фразы, означающий, что Псевдо-Христос вышел из него. Теперь надо ждать настоящего: «Се оставляется вам дом ваш пуст. Ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: “благословен Грядый во имя Господне!”» (Мф 23, 38—39).

Но революционно настроенные поздние современники Толстого приняли и поддержали это его желание превзойти Бога. «А с неба смотрела какая-то дрянь / величественно, как Лев Толстой», — так резюмировал Маяковский окончание тяжбы Толстого с Богом в сознании соотечественников писателя. Отсюда недалек шаг и к большевистскому самозванничеству, расстреливавшему массово «попов» казенной церкви[88], отвергшему «буржуазную» культуру и историю и объявившему Октябрьскую революцию высшей и последней вехой в развитии человечества, после которой люди вы-

[86] *Булгаков В.* Л.Н. Толстой в последний год его жизни. М.: Правда, 1989. С. 260.

[87] Переписка А.П. Чехова. Т. 1. С. 248.

[88] Ленин писал: «Святейший синод отлучил Толстого от церкви. Тем лучше. Этот подвиг зачтется ему в час народной расправы с чиновниками в рясах» (*Ленин В.И.* Л.Н. Толстой // В.И. Ленин о литературе и искусстве. М.: Худож. литра, 1969. С. 221).

рываются из принудительности исторического процесса, классовых противоречий и, отбросив веру в потустороннее воздаяние, строят царство счастья на Земле, как того и хотел граф Толстой. А предложенное графом Толстым лечение от «умствований», на которых воспитывался юный Николенька из толстовской трилогии, заключалось в принудительном труде. «Оказалось, что, отдав на физический труд восемь часов — ту половину дня, которую я прежде проводил в тяжелых усилиях борьбы со скукою, у меня оставалось еще восемь часов, из которых мне нужно было по моим условиям только пять для умственного труда; оказалось, что если бы я, весьма плодовитый писатель, 40 почти лет ничего не делавший, кроме писания, и написавший 300 листов печатных, — если бы я работал все эти 40 лет рядовую работу с рабочим народом, то, не считая зимних вечеров и гулевых дней, если бы я читал и учился в продолжение пяти часов каждый день, а писал бы по одним праздникам, по две страницы в день (а я писывал по листу печатному в день), то я написал бы те же 300 листов в 14 лет. Оказалось удивительное дело: самый простой арифметический расчет, который может сделать семилетний мальчик и которого я до сих пор не мог сделать. В сутках 24 часа; спим мы 8 часов, остается 16. Если какой бы то ни было человек умственной деятельности посвятит на свою деятельность 5 часов каждый день, то он сделает страшно много. <...> Оказалось, что физический труд не только не исключает возможность умственной деятельности, не только улучшает ее достоинство, но поощряет ее» (XVI, 367—368). Это слова человека, *никогда не работавшего принудительным трудом*, который занимает все время и силы, изматывает донельзя. А также не учитывающего простого факта, что почему-то занятые физическим трудом не пишут стихов, поэм и романов. Ко всему прочему мы видим здесь и прямое предвестие государственной политики большевиков и маоистов по созданию исправительно-трудовых лагерей для интеллигенции, где физический труд должен был оздоровить их мозги. Думаю, Толстой ужаснулся бы, узнав, как отозвалось в судьбе России его слово.

11. Смерть русского Фауста

Любопытно, как высмеянные когда-то Толстым сюжеты мировой литературы в конце жизни сказались в его собственной судьбе. Словно отвергнутое им искусство мстило за себя. Начнем с предсмертного жеста, так напоминающего жест осмеянного им шекспировского короля Лира. Отдав свое состояние Черткову, потому что тот вслух и громко и не раз заявлял о любви и преданности учению Толстого, затем, отрекшись от своей семьи, он вынужденно бежал ночью прочь, неизвестно куда (однако, несмотря на проклятия медицине, со своим личным врачом). О смерти не думал, считал, что Бог скорее всего дарует ему бессмертие, слишком он гениален, потому и уходя, думал лишь начать новый период своей жизни. Но любопытно, что в процессе своего бега он хотел попроситься в монастырь, но не решился, слишком много проклятий он послал монастырям и по проклятой им железной дороге, задавившей Анну Каренину, едет куда-то и умирает на железнодорожной станции; как и Лир понимая перед смертью, что не он один на свете со своими прихотями, что есть и другие люди. Перед смертью он вдруг совершил открытие, понял, как и шекспировский король, что не на нем одном сосредоточился мир, и произнес: «Только советую вам помнить одно: есть пропасть людей на свете, кроме Льва Толстого, — а вы смотрите на одного Льва»[89].

Но еще трагичнее отозвался в его жизни последних лет гётевский «Фауст», который он перечитывал в 1906 г. и решил, что это очень плохое произведение. В конце жизни взаимоотношения троих — Толстого, Софьи Андреевны и Черткова — удивительно начинают напоминать отношения Фауста, Маргариты и Мефистофеля. Пьер не получил черта в сопровождающие. Но его создатель — истинный русский Фауст — Лев Толстой получил в спутники к концу жизни *Черткова*. С.А. боялась и ненавидела этого истового последователя «толстовства», чувствуя, что он убивает ее домашнюю веру и уводит от нее ее «Левочку» (вспомним, как любил Толстой свою Соню, как она ему помогала). Но Чертков возвещал неизбежность торжества толстовского учения, когда слава Учителя человечества заменит графу верную жену, а союз учеников заменит сковывающий великого человека (который обращается ко всем людям) семейный союз, освященный церковью. С.А. разрывает в клочья портрет Черткова и топит клочки в клозете, приглашает в дом священника, чтобы отслужить молебен для изгнания духа Черткова, она следит за Чертковым, а тот сбивает с пути Александру Львовну, переписывает на нее, а практически на себя завещание Толстого и пр. Но главное — женское чутье. Приведу только одну выдержку из дневника С.А. от 12 октября 1910 г., т.е. накануне ухода: «Понемногу узнаю еще разные гадости, которые сделал Чертков. Он уговорил Льва Н-а сделать распоряжение, чтоб после его смерти его права авторские не оставались детям, а поступили бы на общую пользу, как последние произве-

[89] *Толстой С.Л.* Очерки былого. Тула: Приокское кн. изд-во, 1965. С. 275.

дения Л.Н. И когда Лев Ник. хотел сообщить это семье, господин Чертков *огорчился* и не позволил Л.Н. обращаться к жене и детям. Мерзавец и деспот! Забрал бедного старика в свои грязные руки и заставляет его делать злые поступки. Но если я буду жива, я отмщу ему так, как он этого себе и представить не может. Отнял у меня сердце и любовь мужа; отнял у детей и внуков изо рта кусок хлеба, а у своего сына в английском банке миллион шальных денег, не то, что у Л-а Н-а им заработанных вместе со мной, — я во многом ему помогала. Сегодня я сказала Льву Никол., что я знаю о его распоряжении. Он имел жалкий и виноватый вид и все время отмалчивался. Я говорила, что дело это недоброе, что он готовит зло и раздор, что дети без борьбы не уступят своих прав. И мне больно, что над могилой любимого человека поднимется столько зла, упреков, судбищ и всего тяжелого! Да, *злой дух орудует руками этого Черткова — недаром и фамилия его от черта*»[90].

Невольно вспомнишь Мефистофеля и отношение к нему Маргариты:

Маргарита
В чем ваше кумовство?
Как можешь ты терпеть его?
Никто еще во мне так живо
Не возбуждал вражды брезгливой,
Как твой противный компаньон.
Фауст
О милочка, не страшен он!
Маргарита
При нем я разом холодею,
Я с прочими людьми в ладу,
Но так же, как душою всею
Я твоего прихода жду,
Так я чураюсь лиходея.
Прости Господь мои слова,
Когда пред ним я не права.
.....
Фауст
О, чуткость ангельских догадок!
Маргарита
Он мне непобедимо гадок.
В соседстве этого шута
Нейдет молитва на уста,

[90] *Толстая С.А.* Дневники: В 2 т. Т. 2. М.: Худож. лит-ра, 1978. С. 212—213.

И даже кажется, мой милый,
Что и тебя я разлюбила,
Такая в сердце пустота!

Не правда ли, похоже? Конечно, Чертков искал и практическую выгоду, об этом трезвый Сергей Львович вспоминает: «В.Г. Чертков <...> знал, что если не будет формального завещания, то его роль после смерти Толстого будет иная, чем при его жизни, что, может быть, он будет даже устранен от дела, составлявшего главный интерес его жизни. И потому ему нужно было формальное завещание, передающее в его руки редактирование и издание всех произведений Л. Толстого. Он считал, что он продолжатель дела Льва Толстого и он один компетентен как редактор и издатель его сочинений. А когда завещание было уже написано, он особенно боялся, что Софья Андреевна уговорит Льва Николаевича его уничтожить, и принимал все меры для сохранения его в тайне. Последствием этого было то, что его поведение в 1910 году крайне обострило отношения между моими родителями и было одной из причин мучительных переживаний отца в последний год его жизни. Это признает и В.Г. Чертков»[91].

Все так, но не менее важна и символическая сторона происходившего, ведь недаром Толстой мыслил себя в ряду мировых фигур — Соломона, Христа, Гёте, Наполеона и т.д. И становится удивительным, как это великий писатель *не расслышал так явственно звучавший смысл фамилии своего самого преданного последователя*, что, как мы видели, было абсолютно внятно его бедной жене. Литературные образы нелюбимых им писателей словно преследовали Толстого. Напомню художника Черткова[92] из гоголевского «Портрета», продавшего душу дьяволу и скупавшего картины своих талантливых современников. В те роковые дни С.А. писала, жалобно пытаясь самооправдаться: «Не могу считать себя виноватой, потому что всем своим существом чувствую, что я, отдаляя Льва Николаевича от Черткова, *спасаю* его именно от врага — дьявола. Молясь, я взываю к Богу, чтоб в дом наш вошло опять царство Божие»[93].

А само подписание завещания, которое передавало издание его сочинений в руки Черткова, удивительно напоминает подпись дьявольского договора, тайком, в лесу, на пне. 22 июля 1910 г. «Львом Николаевичем было подписано в лесу, у деревни Грумонт, тайное завещание о передаче всех его сочинений в общую соб-

[91] *Толстой С.Л.* Очерки былого. С. 247.
[92] Да и у Высоцкого — «Черт по имени Черток».
[93] *Толстая С.А.* Дневники. Т. 2. С. 213.

ственность. Формальной исполнительницей его воли назначалась его младшая дочь, а фактическим распорядителем — В.Г. Чертков. (*Последнее назначение оговорено было в особой, составленной самим Чертковым* и тоже подписанной Л.Н. Толстым “сопроводительной бумаге” к завещанию)»[94]. Это завещание послужило причиной очень сложных внутрисемейных отношений, что и привело в конечном счете к знаменитому уходу писателя.

Толстого мучило (это видно из дневниковых записей и писем), что в своем завещании он обращался к помощи того самого государства, которое обличал и отрицал. Но он на себя уже смотрел как бы со стороны, как на существо, чье слово должно дойти *до каждого*. Спустя три дня после подписания завещания в «Дневнике для одного себя» он писал: «Нельзя же лишать *миллионы людей*, может быть, нужного им для души» (XXII, 414). Словно замстило разум, словно не отдавал себе отчета, что книги-то его не будут раздаваться людям бесплатно. С этим связан и его отказ от семьи. «Мысль семейная» в его творчестве имела несколько этапов: Наташа Ростова, пеленка с желтым пятном, семейное счастье в «Войне и мире» как награда за все испытания; наказанная за измену Анна в «Анне Карениной» (фамилия говорящая, тогда еще граф чувствовал смысловое звучание, — *Каренина*, т.е. та, на которую обрушится *кара*); в «Крейцеровой сонате» уже ненависть к идее семьи, оправдывается убийство мужем жены. В проповеднических сочинениях тоже идейное оправдание своего отказа от семьи: «Любить врагов, любить немилых, любить чужих можно без осторожности, вполне отдаваясь этой любви, но нельзя так любить семейных, потому что такая любовь ведет к ослеплению и оправданию грехов. <...> И потому, чтобы не подпадать этому соблазну, человек должен для всякого чужого человека стараться делать то же, что он хочет сделать для своего семейного, а для своих семейных не делать ничего того, чего не готов и не может сделать для всякого чужого»[95].

Сам Толстой так не жил. Бессемейно, бессеребрено, воистину следуя Христу, жил Вл. Соловьёв, который имел моральное право упрекать Толстого в лицемерии.

Но этот последний отказ его добил. Отказавшись от семьи, жить в ней, пользоваться услугами С.А. стало мучительно тяжело. Отсюда его жалкость и желание побега. Вот что он пишет за месяц до ухода: «*24 сентября*. <...> После обеда *начались упреки*, что я кричал на нее, что мне бы надо пожалеть ее. Я молчал. Она ушла

[94] *Булгаков В.Ф.* Л.Н. Толстой в последний год его жизни. С. 293. Курсив мой. — *В.К.*
[95] *Толстой Л.Н.* Христианское учение // *Толстой Л.* Я верю. М.: Вся Москва, 1990. С. 53.

к себе, и теперь 11-й час, она не выходит, и мне тяжело. *От Черткова письмо с упреками и обличениями. Они разрывают меня на части*. Иногда думается: *уйти от всех*» (XXII, 420). В конце концов уход — это и есть отказ от всякого деяния.

Современники, правда, восприняли этот уход, как стряхивание графом с себя условностей цивилизации, как шаг праведника, наконец-то осуществившего свои идеалы, которые он так настойчиво проповедовал. Но это был иного рода уход. Он бежал, боясь самого себя, он поехал в Шамордино (монастырь, где монахиней жила его сестра), в Оптину пустынь, но нигде не мог остановиться: его собственные отказы гнали его все дальше. Остановили его в этом странном и нелепом беге болезнь и смерть. Так потом в Гражданскую войну будут бежать миллионы русских людей[96], не зная, куда и зачем, спасаясь от беса всеми поначалу поддержанной революции для свержения опостылевшего государства. Умер Толстой *7 ноября* (вспомним мистическую игру Пьера с цифрами).

Прошло несколько лет и вспыхнула Первая мировая война. Стало не до идей великого графа. С.А. записывает в «Ежедневнике» 1915 г.: «28 августа. День рождения Льва Николаевича. С утра пасмурно, дождь. Потом прояснило. Ходила на могилу, молилась о душах Льва Ник. и родивших его отца и матери. Странно, как скоро забыт Толстой! Сегодня здесь не было *никого*: ни чужих, ни близких»[97]. Все происходило вопреки его призывам: насилие стало нормой российской жизни. А потом Октябрьская революция, словно впитавшая всю ненависть Толстого к европейской цивилизации, в лице большевиков вернулась к Толстому. Но, приняв его ненависть к старой России, Европе, христианству, большевики, разумеется, не приняли его идеи ненасильственности, поскольку отказ от прежних ценностей мог означать только их разрушение. Были разрушены государство, церковь, отменена частная собственность, разрушены «буржуазные» фабрики и заводы, почти исчезла медицина. Но новое устроение общества (государства, партии как псевдоцеркви, промышленности и т.п.) потребовало еще более чудовищного насилия, чем то, против которого протестовал Толстой. И граф был превращен *в идола*, как и иные *предшественники*, вроде Маркса и Энгельса. Запретив к массовому распространению его религиозно-нравственные сочинения, новая власть взяла под охрану Ясную Поляну, издала (хотя и

[96] Впрочем, такую связь последнего жеста Толстого с судьбой России некоторые почувствовали: «Толстой встал и пошел — тронулся. Как знать, не тронется ли так же и Россия, тоже больная; как бы грохот лавинный чуется нам в движении Толстого» (*Белый А.* Трагедия творчества. Достоевский и Толстой. С. 392).
[97] *Толстая С.А.* Дневники. С. 427.

мизерным тиражом) полное юбилейное девяностотомное собрание его текстов. «Кричащие противоречия» Толстого, о которых писал Ленин, сказались и в отношениях большевиков к великому писателю.

Толстой и в самом деле выразил метания России, в том числе ее отказ от христианства. Возможно ли принятие Россией христианских ценностей, несмотря на казенность православной церкви, с которой спорил не один Толстой? Возможна ли ее реформация — без отказа от ее бытия? Мучительные поиски Толстого — это поиски России. Как и ее великий писатель, она сошла с путей благодати. Но если прощена Германия, выступившая против космополитизма и толерантности Гёте, то, быть может, нечто похожее произойдет и с Россией. Разумеется, путь ее будет труднее — от непривычки к покаянию, которую явил граф. Но не случайно смерть Толстого крупнейшие русские мыслители сравнили со смертью Фауста (Вяч. Иванов, Ф. Степун и др.). А это значит, что есть шанс на примирение с небом. Толстой боролся с миром и с самим собой, а, как поют ангелы в «Фаусте», унося в небо «бессмертную сущность Фауста»:

Спасен высокий дух от зла
Произволеньем Божьим:
Чья жизнь в стремлениях прошла,
Того спасти мы можем.
А за кого любви самой
Ходатайство не стынет,
Тот будет ангелов семьей
Радушно в небе принят.

Степун писал: «В этой борьбе против схороненной в его душе благодатной тайны и заключается трагедия Толстого. Умирая, он все время повторял: “Искать, все время искать”. Хочется верить, что, отходя в другой мир, он слышал тот же хор ангелов, что и Фауст»[98]. И заметим, не последнюю роль в спасении Фауста сыграла его Гретхен («вечная женственность», что, по мысли Гёте, ведет к «истине»), здесь явная перекличка, даже парафраз «Божественной комедии», где духоводительницей поэта к высотам Рая оказывается Беатриче. Ведь когда у Данте «изнемог высокий духа взлет», последнее стремление ввысь ему дала «любовь, что движет солнце и светила». Но такая же любовь, такая же Гретхен была и у Толстого. Чрезвычайно трогательно читать ее записи — вплоть

[98] *Степун Ф.* Религиозная трагедия Льва Толстого. С. 679.

до ее смерти — до 1919 г. Она занята изданием писем и записок мужа, бесконечными воспоминаниями о счастливых минутах пятидесятилетней совместной жизни. В последний год она запишет: «Рожденье Льва Никол-ча. Сделала венок из белых и розовых флоксов и желтых рутбеков; прибавила кое-какие полевые цветы. Пошла на могилу Льва Ник-ча и долго там была, потом странствовала по лесу и даже заблудилась»[99]. Конечно, *идею Гретхен* можно счесть «лирической философией». Но, переходя на метафизический уровень рассуждения, мы должны учитывать и высший смысл мольбы любящей женщины.

Разумеется, художественное величие Толстого несомненно. Но, как и его проповедь, искусство великого писателя требует, слава Богу, не казенно-патриотического, т.е. дьявольского, восхваления, а проблемного анализа. Во всяком случае, духовный опыт Толстого, его необыкновенный религиозный и нравственно-философский эксперимент должны стать предметом самой напряженной рефлексии. Ибо, думая о Толстом и его судьбе, мы думаем о своей судьбе и о судьбе неотделимой от нас России.

[99] *Толстая С.А.* Дневники. С. 476.

X. Карнавал или бесовщина? (Роман «Бесы»)

1. Политическое предсказание или пророчество о болезни русской души?

Роман «Бесы» трактуется обычно в современном достоеведении (особенно ясно это прозвучало в перестройку) как художественное изображение политического убийства, совершенного революционером-радикалом Нечаевым или — если шире — как изображение особого типа русского революционерства: *нечаевщины*. А поскольку в большевизме черты нечаевщины просматриваются достаточно очевидно, то со времени первых русских эмигрантов роман этот стал называться романом-предупреждением. Предупреждением, которому, увы, не вняло русское общество. Общим местом стало в подобного рода рассуждениях (см. работы Ю. Карякина, Л. Сараскиной), что Достоевский *предсказал*[1] наступивший в XX столетии ленинизм-сталинизм.

Вероятно, что роман дает основание для такой трактовки, и я ни в коем случае не хочу ее оспаривать. Но если б Достоевский выступил в этом романе только как *предсказатель*, то после переживаний об удивительной точности его прогноза, сожалений, что писателю не поверили, как некогда не верили Кассандре троянцы, вскоре павшие под мечами греков, роман можно было бы больше и не открывать. Дело прошлое, и вроде бы место «Бесов» отныне в архиве. Для изучающих общественно-литературный процесс XIX века.

Вместе с тем мы продолжаем обращаться к роману не только из любви к отечественной словесности, а как к сочинению, имеющему сущностный смысл — квинтэссенции национального самопознания. Более того, для русского читателя актуальность Достоевского в известной степени равна актуальности Библии. Думаю, такое сравнение вполне оправданно. Хотя сам писатель не раз говорил, что ему случалось некоторые факты общественной жизни предсказывать, считал он себя не предсказателем, а *пророком*[2]. Разница принципиальная. Он любил повторять огарёвские строчки:

Чтоб вышла мне по воле рока
И жизнь, и скорбь, и смерть пророка.

А пророк, по авторитетному соображению о.А. Меня, отнюдь не предсказатель, он — *посланец Божий*, обличающий свой народ за его грехи, бичующий его пороки, обнажающий его язвы, указующий на отход народа от законов Божиих. При этом он грозит народу бедами за нарушение этих законов и высших предначертаний. Когда же народ не слушает пророка, побивает его камнями, и кара Бога обрушивается на маловерных, подтверждая слова Его посланца, тогда пророк, как некогда Иеремия, рыдает на развалинах Иерусалима, ибо кары и бед могло не быть, если б народ отказался от своих грехов, излечился духовно. Предназначение пророка — не угадать будущее, а сказать народу, *как не должно жить*.

Думаю, что никаких предсказаний о большевизме и сталинизме Достоевский не делал. Его задача была много сложнее. Россия, считал он, не потому больна, что в ней появился Нечаев, как занесенный извне болезнетворный микроб, а Нечаев и нечаевщина появились потому, что больна Россия. Нечаевщина лишь симптом. Дело не в Нечаеве-Верховенском, Ульянове-Ленине, Джугашвили-Сталине, а в причинах, их породивших. Исследуя только образ беса Верховенского или Шигалева, мы в сущности исследуем только последствия болезни, а не саму болезнь. Как замечал С.Н.Булгаков, «“Бесы” — роман не о русской революции, но о болезни русской души»[3]. А такого рода болезнь имеет историко-метафизические

[1] Надо сказать, первым, как мне кажется, ошибочно назвал «Бесы» романом-предсказанием В.С. Соловьёв, сказавший, что этот роман был написан «перед процессом нечаевцев», а потому, полагал он, в романах Достоевского «предсказаны важные общественные явления, которые не замедлили обнаружиться» (*Соловьёв В.С.* Три речи в память Достоевского // *Соловьёв В.С.* Собр. соч. [в 10 т.] СПб.: Просвещение, б.г. С.196.)

[2] Между тем разница эта не учитывалась порой весьма крупными отечественными мыслителями. Скажем, Л. Шестов писал, что от Л. Толстого и Достоевского «ждали пророческих слов, и они шли навстречу желаниям людей. Достоевский еще охотнее, чем Толстой. Причем оба предсказывали очень неумело: они обещали одно, а выходило совсем другое» (*Шестов Л.* Пророческий дар (К 25-летию смерти Ф.М. Достоевского) // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 годов. Изд. подготовили В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: Книга, 1990. С. 119. И далее, что несложно, показывает ошибочность политических предсказаний, забывая, по сути дела, что сиюминутная политика не дело пророка, он говорит о сущностном бытии народа.

[3] *Булгаков С.Н.* Русская трагедия // *Булгаков С.Н.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 523.

основания и не исчерпывается политическими переменами. Она требует постоянного самоанализа, вглядывания в отечественную культуру и историю. Без Достоевского тут не обойтись. Слишком многое он угадал, на слишком многое указал, что требует расшифровки, если мы хотим жить, сознавая себя. Это и есть лечение.

2. Акме сюжета

Но если «бесы» только следствие, то где, в чем причина? Сообразим: центром сюжета вовсе не является убийство Шатова. Если бы у Петруши Верховенского была задача «склеить» свои пятерки кровью, связать их преступлением, то, разумеется, постарался бы он сделать это скрытно, прячась от обывателей, тем более от административных властей города. Он же афиширует себя, оказывается вхож в самые знатные дома, фамильярничает с губернаторшей и губернатором, грубит отцу, дразнит его, втягивает в орбиту своих действий в городе знаменитого писателя Кармазинова. Ведь не собирался же он вовлечь весь город в убийство Шатова. Но в некое действо он всех вовлек. И действо это — праздник, а затем бал «в пользу гувернанток нашей губернии»[4].

Праздник и оказывается в центре романного сюжета. Именно тогда разрешаются многие коллизии романа: явлением Кармазинова, выступлением и прозрением Степана Трофимовича, пьяным скандалом на сцене с капитаном Лебядкиным, испугом городских обывателей, увозом Лизы к Ставрогину, убийством капитана и его сестры, Хромоножки, их служанки, гигантским пожаром, сжегшим часть города, безобразным пьяным дебошем и, наконец, оргийным экстазом толпы простонародья, до смерти забившей Лизу. Короче, на празднике вдруг выяснилось, что всем (а особенно бесам) «все позволено». Не случайно хроникер, ведущий рассказ, замечает о ночи праздника: «Вся эта ночь с своими почти нелепыми событиями и с страшною “развязкой” наутро мерещится мне до сих пор как безобразный, кошмарный сон и составляет — для меня по крайней мере — самую тяжелую часть моей хроники» (10, 385). А ведь дальше будет и убийство Шатова, погибель его жены, смерть Степана Трофимовича, самоубийство Кириллова и Ставрогина. Но все эти события уже не кажутся невероятными после всего того, что обнаружилось на празднике, задуманном губернаторшей как всепримиряющий маскарад, в котором было отведено место даже «кадрили литературы» в «соответствующих костюмах».

[4] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 10. Л.: Наука, 1974. С. 248. (В дальнейшем ссылки на это издание даны в тексте, с указанием тома и страницы.) Курсив в цитатах Достоевского мой — *В.К.*

Вообще как будто с самого начала писатель намекает, что почти все его персонажи немножко актеры, и уж кому как не им, поддержать своим участием праздник и поднять его на должную высоту. На первой же странице романа сообщается, что «Степан Трофимович постоянно играл между нами некоторую особую и, так сказать, гражданскую роль и *любил эту роль до страсти*» (10, 7). Хроникеру невольно приходится, хоть и без охоты, приравнять его «к актеру на театре» (10, 7). Позерствует, подавая свою персону в качестве великого писателя, Кармазинов. «Оперной барышней» именует себя Лиза. Перед каждым выступает в своей особой роли Петруша Верховенский, *стараясь везде казаться своим*. Актерствует мелкий бес Лямшин, музыкальный виртуоз, трактующий музыкально франко-прусскую войну: «Марсельеза» побеждается «пошлой» немецкой песенкой «Mein lieber Augustin». Даже пьяница капитан Лебядкин изображает поэта, несчастного влюбленного, напуская на себя многозначительную таинственность. Пытаются переиграть друг друга Варвара Петровна и губернаторша Юлия Михайловна, соревнуясь в попытке занять первое место в обществе. Смахивает на актера и Ставрогин: «Говорили, что лицо его напоминает маску» (10, 37).

Праздник, однако, как мы знаем, кончился катастрофой. Ибо актерская игра на театре и в жизни *принципиально, культурно* разные действия. В период становления европейской художественной культуры (в Античности и Ренессансе) актер отделился от зрителя сценой. Тем самым игровое действо потеряло характер всеобщности, оргийности, организовывавшей в древности жизнь человека. Отныне актер воздействовал лишь в строго определенные моменты (в строго определенном месте) на ум и душу зрителя, избавляя его от необходимости свою повседневную жизнь превращать в мистерию. «Медиумичность, провокация, зеркальность, — писал С.Н.Булгаков, — является самой основой сценического искусства, в этом его сила, ибо им раздвигаются грани эмпирически ограниченной индивидуальности: в одной человеческой коже вмещается несколько тел, на одно лицо можно накладывать много различных гримов, но в этом и его ограниченность. Соответственно своей природе актер может быть медиумом одинаково и добра, и зла, хотя в служении красоте и он имеет во всяком случае оздоровляющее начало, перед которым никнет сила зла. Напротив, актерство, перенесенное в жизнь, неизбежно становится провокацией. Таков Ставрогин, этот актер в жизни, личина личин, провокатор»[5].

[5] *Булгаков С.Н.* Русская трагедия. С. 512.

Актер на сцене ограничен рампой, которая защищает зрителя от жизненной провокации. Актер в жизни не ограничен ничем: люди беззащитны перед ним. Есть время жизенного дела и время игры. Европейская культура разделила эти два времени. Одно не должно пересекаться с другим. *Даже в карнавале*, когда актерство, маски, личины выплескиваются на улицу. Сошлюсь здесь на Бахтина — самого яркого сторонника карнавала как освобождающей силы: «Можно сказать (с известными оговорками, конечно), что человек средневековья жил как бы двумя жизнями: одной — официальной, монолитно серьезной и хмурой, подчиненной строгому иерархическому порядку, полной страха, догматизма, благоговения и пиетета, и другой — карнавально-площадной, вольной, полной амбивалентного смеха, кощунств, профанаций всего священного, снижений и непристойностей фамильярного контакта со всеми и со всем. И обе эти жизни были узаконены, *но разделены строгими временными границами*»[6]. Теперь можно по крайней мере предположить, почему театрализованный праздник, задуманный губернаторшей, превратился в мистерийно-жизненный кошмар. Потому что вся жизнь в губернском городе была и без того карнавализована, и карнавал этот не имел ни временных, ни пространственно-социальных границ и преград. Ничем не ограниченный карнавал имеет опасность перерасти в оргию. Забегая вперед, выдвину тезис: карнавал как образ жизни народа, как повседневность, — вот что страшило писателя, казалось ему губительным для еще нетвердого, непрочного в России христианства. Именно поэтому «праздник», как бы стянувший к себе все карнавальные мотивы романа, оказался в центре сюжета, стал акме сюжета.

3. Карнавальные маски-личины в романе

Все герои «Бесов», заметил С.Н. Булгаков, «в мучительном параличе личности. Она словно отсутствует, кем-то выедена, а вместо лица — личина, маска»[7]. Надо сказать, что подобная личинность отвечала не только романному действию, но реальной общественно-исторической жизни России, ее духовному пребыванию среди бесконечно сменяющихся западных теорий, которые плохо усваивались, чаще выглядели личинами, масками, под которыми билась совсем иная жизнь. В поисках собственной сущности Россия непрерывно меняла идеологические маски. «Вольтерианство и гегелианство, Шеллинг и Кант, Ницше и Маркс, эротика и народовольчество, порнография и богоискательство — все это выло, прыгало, кривлялось, на всех перекрестках русской интеллигентской действительности»[8], — писал Иван Солоневич. Но беда была не в смене интеллектуальных концептов-масок, а в том, что эта чехарда идеологических личин накладывалась на почвенно-карнавальную основу, еще не нашедшую времени — не создавшую его — для осознания своего серьезного Я. Христианство серьезно, его улыбка умильна. Смеются, профанируя все святое, только бесы. В ограниченном временном пространстве такой карнавальный смех давал выход — под надзором христианской церкви — непреодоленному еще и в Западной Европе язычеству, которое, побесившись, скрывалось до следующего разрешенного выхода. Показательно, что под европейскими вроде бы масками героев романа скрываются совершенно российские фантомы.

Про Ставрогина прямо говорится, что он напоминает «принца Гарри, кутившего с Фальстафом, Пойнсом и мистрис Квикли» (10, 36). Такова его маска. Речь идет о принце из пьесы Шекспира «Генрих IV», будущем благочестивом английском короле Генрихе V. Но под этой маской у русского «принца Гарри» таится другое прошлое и другое будущее: убийства, растление и смерть малолетней, дружба с бесами, безжалостное развращение женщин (в том числе жен близких людей), убийство чужими руками венчанной жены и, наконец, одинокое, угрюмое самоубийство: путь жизни, ведущий прямиком в ад. Как русский карнавал не знает временны́х границ в отличие от западноевропейского, так русский герой не знает меры и преград любым своим желаниям. Но и его, как английского принца, тоже ждет корона. Только поднесенная не законным путем, а полученная из рук бесов, надеющихся всколыхнуть древнерусское язычество против христианства, поставив во главе Ставрогина, обрядив его в фольклорный костюм. Приведу отрывок из беседы Петра Верховенского со Ставрогиным. Бес определяет задачи «русского карнавала» (т.е. полного уничтожения норм и законов), предсказывает языческую вакханалию и описывает в этом процессе роль «принца Гарри».

«Одно или два поколения разврата теперь необходимо; разврата неслыханного, подленького, когда человек обращается в гадкую, трусливую, жестокую, себялюбивую мразь, — вот чего надо! А тут еще “свеженькой кровушки” (жертвоприношение? — *В.К.*),

[6] *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Худож. лит-ра, 1972. С. 220. (Курсив мой. — *В.К.*)
[7] *Булгаков С.Н.* Русская трагедия. С. 503.

[8] *Солоневич И.* Народная монархия. М.: Феникс ГАСК СК СССР, 1991. С. 131—132.

чтоб попривык. <...> Ну-с, и начнется смута! Раскачка такая пойдет, какой еще мир не видал... *Затуманится Русь, заплачет* земля *по старым богам*... Ну-с, тут-то мы и пустим... Кого?

— Кого?

— Ивана-Царевича.

— Кого-о?

— Ивана-Царевича; вас, вас!» (10, 325).

Любопытно, что сам бес Верховенский тоже носит западноевропейскую маску «социалиста», едва ли не представителя «Интернационалки». Но в социализме его возникают вскоре сомнения — и на бытовом, и на политическом уровне. «Я ведь мошенник, а не социалист» (10, 324), — бросает он Ставрогину. Ставрогин даже подозревает, что «Петруша» — «из высшей полиции». Однако это подозрение бес Верховенский отметает: «Нет, покамест не из высшей полиции» (10, 300). Замечательно это «покамест»! Но он все время меняет маски. С губернатором и губернаторшей он откровенно фамильярничающий *шут*. Только в отличие от шекспировских шутов, носителей здравого смысла, он сеет в умах бессмыслицу и разрушение. В маске предводителя и представителя «западных революционеров» он появляется «у наших». Характерен его совет Ставрогину, когда он вел его к «нашим»: «*Сочините-ка вашу физиономию,* Ставрогин; я всегда сочиняю, когда к ним вхожу. Побольше мрачности, и только, больше ничего не надо; очень нехитрая вещь» (10, 300). Существенно отметить, что именно Ставрогин, еще не сознавая своей демонической природы, спросил однажды: «А можно ль веровать в беса, не веруя совсем в Бога?» (11, 10). И бес в лице Петруши Верховенского ему был послан. Ведь почвенно-языческие боги, к которым взывает молодой Верховенский, в христианской традиции суть бесы, враждебны христианской, т.е. *пришлой религии*. Спровоцировав Шатова на очевидно губительный для того визит к «нашим», бес ликует, вполне понимая, *кто* ему помогает. «Ну, хорош же ты теперь! — весело обдумывал Петр Степанович, выходя на улицу, — хорош будешь и вечером, а мне именно такого тебя теперь надо, и лучше желать нельзя, лучше желать нельзя! Сам русский бог помогает!» (10, 295). *Русский бог,* то есть *бог места,* почвенный, языческий, не христианский бог, как выясняется из этих слов, есть повелитель Верховенского. Бес всего лишь его представитель, его волей творит зло.

И, видимо, не случайно поддается Шатов на бесовскую провокацию. Ведь на Шатове тоже специфическая личина, ведь Бог для него атрибут русской народности. Эту личину он тоже привез с Запада, выдумал ее там, как противовес неприемлемому для него западному образу жизни. Он бредит религиозной идеей национальности, хотя не верит сам в Бога. Вот эпизод его разговора со

Ставрогиным: «— Я верую в Россию, я верую в ее православие... Я верую в тело Христово... Я верую, что новое пришествие совершится в России... Я верую... — залепетал в исступлении Шатов.

— А в Бога? В Бога?

— Я... я буду веровать в Бога» (10, 200—201).

Но христианство обращается ко всем народам и ко всем языкам. И верующий в «народ-богоносец», но не в наднационального Бога, Шатов закономерно становится жертвой «русского бога». Стоит тут процитировать слова С. Булгакова, очень много думавшего над идеей Бога как атрибута православного народа: «В Шатове нарушено религиозное равновесие, то, что должно быть лишь производным, заняло место основного, — произошло смещение религиозного центра. Религиозное искушение состоит здесь в этом нарушении духовных пропорций, благодаря которому частичная истина, получая не принадлежащее ей место, из полуистины становится ложью. В христианстве идее национальности бесспорно принадлежит свое определенное место, но если самое христианство понимается и истолковывается лишь из идеи национальности, а не из Христа как единого, живого и пребывающего центра, то, очевидно, мы имеем подмену: уже не народ — тело Божие, но сама вера делается телом народа. Шатов поистине оказывается идеологическим предшественником того болезненного течения в русской жизни, в котором национализм становится выше религии, а православие нередко оказывается средством для политики. Этот уклон был и в Достоевском, который знал его в себе и художественно объективировал в образе Шатова этот соблазн беса национализма, прикрывающегося религиозным облачением. Этот соблазн подстерегает всякого, чье сердце бьется любовью к родине, ибо национальное чувство неизбежно раздирается этой антиномией — исключительности и универсализма, — и, по совести говоря, кто из тех, в ком оно живо, не знает в тайниках души Шатова? Это тот самый старинный соблазн, каким все время искушался народ Божий, возомнивший о себе, что не он избран Иеговой, но Иегова избран им»[9]. Иными словами, шатовский бес, бес национализма, тоже среди бесов, одолевающих Россию.

Идея богоборчества также пришла с Запада. Но Кириллов, ее носитель, доводит ее до русской крайности, до русского безудержа. Он убивает себя, чтобы сравняться с Богом, своей волей отнять у себя жизнь, данную ему Богом. И тоже становится, как и Шатов, как и другие, игрушкой, куклой в бесовском разгуле. Ведь

[9] *Булгаков С.Н.* Русская трагедия // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 годов / Изд. подготовили В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: Книга, 1990. С. 208—209.

пользуясь его самоубийством, Петр Верховенский возлагает на него вину за убийство Шатова.

В этом ряду особенно выразителен образ Хромоножки, Марии Тимофеевны Лебядкиной. Она *носит личину* обвенчанной по христианскому закону *жены* Ставрогина. Но совративший бесчисленное количество женщин Ставрогин оставляет свою законную жену девственницей. У нее на этой почве начинается своего рода сексуальный бред, в котором явно просвечивают мотивы соблазненной и оставленной Фаустом Гретхен, всемирно признанного образа Вечной Женственности. Она даже говорит, что ребеночка своего (которого не было и быть не могло) в пруду утопила. Совсем как Гретхен. Но на самом деле женской жизни она не знает. Вечная Женственность для нее тоже личина. В поисках спасения она приходит к Богородице, но трактует ее в полуязыческом духе: «Богородица — великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость» (10, 116). Справедливо заключение С. Булгакова, писавшего, что Хромоножка «принадлежит к дохристианской эпохе. Сказать ли? Ведь, может быть, она вовсе и не знает Иисуса, не ведает лика Христова, а о “Богородице” говорит совсем в особом, космическом смысле. Она праведна и свята, но лишь естественной святостью Матери Земли, ее природной мистикой, живет от “слов, написанных в сердцах язычников”, и еще не родилась к христианству. <...> Это — дохристианская или внехристианская душа, которая разумеет шепот Додонского дуба, прислушивается к оргиастическому лепету пифийской жрицы на ее треножнике и пророчеству весталки»[10]. В развернувшейся после карнавала оргии она не может противостоять бесам и оказывается одной из их жертв. Убийцей ее становится Федька Каторжный, бежавший с каторги, из «мертвого дома», т.е. в символическом смысле — посланец с того света, мелкий бесенок из ада.

Можно множить перечисление личин, участвующих в карнавале, каким по сути является все действие в романе, но пора все же определить тип и смысл этого русского карнавала.

4. Карнавал как образ жизни

Как же реализуется карнавал, карнавальное поведение в романе? Вернемся к определению Бахтина: «Карнавал — это зрелище без рампы и без разделения на исполнителей и зрителей. В карнавале все активные участники, все причащаются карнавальному

[10] *Булгаков С.Н.* Русская трагедия. С. 509.

действу. Карнавал не созерцают и, строго говоря, даже и не разыгрывают, а ж и в у т в нем, живут по его законам, пока эти законы действуют, то есть живут к а р н а в а л ь н о ю ж и з н ь ю. Карнавальная же жизнь — это жизнь, выведенная из своей о б ы ч н о й колеи, в какой-то мере “жизнь наизнанку”, “мир наоборот”»[11].

Далее Бахтин перечисляет признаки карнавальной жизни: это жизнь вне дела, вне работы, фамильярный контакт между людьми, эксцентричность, мезальянсы и т.п. Сразу можно сказать, что «мир наоборот» в христианской традиции — это бесовский мир. В нем и живут герои романа. Никто из них не работает, никто не живет своим трудом, деньги получаются словно бы из воздуха. Они заняты только межчеловеческими — вполне фамильярными — контактами: достаточно напомнить взаимоотношения Степана Трофимовича и Варвары Петровны, Степана Трофимовича и кружка, где дни проводились в сплетнях и «за бутылкой», Петра Степановича и губернаторши. Эти отношения эксцентричны до чрезвычайности. Тут не только поступки Ставрогина, протащившего за нос старшину клуба или укусившего за ухо прежнего губернатора. Тут и Шатов, ударивший кулаком в лицо Ставрогина: вроде бы ни с того ни с сего. По-своему эксцентричен скупердяй, ревнивец и сплетник Липутин, читавший втайне Фурье и «упивавшийся по ночам восторгами пред фантастическими картинами будущей фаланстеры, в ближайшее осуществление которой в России и в нашей губернии он верил как в свое собственное существование» (10, 45). Абсолютно вне норм фигура капитана Лебядкина, пьющего мертвую и сочиняющего абсурдистские вирши. И т.д. и т.п. Что же касается мезальянсов, то ими роман переполнен. Чего стоит попытка женить Степана Трофимовича на «чужих грехах»! Или вторжение на праздник не званых никем «дикарей», как именует уличных пьяниц хроникер... И самый главный мезальянс — ось романа: это женитьба великосветского человека и богача Николая Ставрогина на юродивой хромоножке Марии Лебядкиной. Если к этому добавить личинность каждого персонажа, то картина карнавала будет полной. Даже визит в церковь оборачивается для Варвары Петровны, матери Ставрогина, карнавальным казусом — встречей и столкновением со своей, неизвестной ей, однако, невесткой, с Хромоножкой, тайной женой ее сына.

В главе «Перед праздником» Достоевский дает общий абрис настроения и поведения жителей губернского города: «Странное было тогда настроение умов. Особенно в дамском обществе обо-

[11] *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. С. 207.

значилось какое-то легкомыслие, и нельзя сказать, чтобы мало-помалу. Как бы по ветру было пущено несколько чрезвычайно развязных понятий. Наступило что-то развеселое, легкое, не скажу чтобы всегда приятное. В моде был некоторый беспорядок умов. <...> Искали приключений, даже нарочно подсочиняли и составляли их сами, единственно для веселого анекдота» (10, 249). Казалось, что в это карнавальное веселье разврат, обещанный, ожидаемый Верховенским, вкрадывался как норма поведения. Здесь можно вспомнить, скажем, и историю с молоденькой женой сурового поручика, перед которым она провинилась, проигравшись в карты, и муж по старинке, несмотря на вопли жены, «натешился над нею досыта» (10, 250). А дальше в духе легкомысленного карнавала «ее тотчас же захватили наши шалуны, заласкали, задарили и продержали дня четыре, не возвращая мужу. Она жила у бойкой дамы и по целым дням разъезжала с нею и со всем разрезвившимся обществом в прогулках по городу, участвовала в увеселениях и танцах. <...> Бедняжка смекнула наконец, что закопалась в беду, и еле живая от страха убежала на четвертый день в сумерки от своих покровителей к своему поручику» (10, 250). Что уж с ней проделывали «шалуны», можно только воображать, «но две ставни низенького деревянного домика, в котором поручик нанимал квартиру, не отпирались две недели» (10, 250). Нет сомнений, что истерзал муж свою благоверную.

И ведь праздника еще не было. Просто карнавал, по наблюдению Достоевского, пронизывал русскую жизнь. Только в отличие от Бахтина Достоевскому карнавал не казался освобождающей силой в России. Безмерная во всем, Россия безмерна и в карнавальной жизни. Карнавал, на взгляд писателя, ведет к тотальному уничтожению нравственных христианских законов, элиминирует личность. Не случайно и Бахтин в своей концепции карнавализации словно забывает об обладающей собственной свободой и достоинством личности. Лицо у Бахтина заменяется «материально-телесным низом» как высшим раскрепощением человека. «Бесы», среди прочего, показывают *опасность* карнавала, превратившегося в норму жизни. Ибо это та жизнь, которая становится питательной средой для бесовства. Там, где личины подменяют человеческое лицо, нет места ни закону, ни нравственности, ни справедливости. Карнавальные «машкерады» Ивана Грозного, пляски опричников в личинах — исторический образ этой опасности. Впрочем, сталинская эпоха — с шутовским развенчанием старой (царской) власти, валтасаровыми пирами вождей, кровавым хрустом костей у жертв, жестокой фамильярностью палачей с заключенными и убеждением рядовых обывателей, что у нас

«каждый день есть праздник» — тоже дает на новом историческом витке свой вариант возможностей русской карнавализации[12].

5. «Праздник»: от карнавала к оргии

Когда-то карнавал при своем появлении в Западной Европе выполнял социально-терапевтическую роль. Языческие кровавые обряды заменялись игрой в эти обряды, вместо людей казнили и сжигали чучела, не говоря уж о строго ограниченном времени, отпущенном для карнавала. Карнавал преодолевал оргию. Лишенный меры, как показывает Достоевский, карнавал оказывается явлением с обратным знаком: он не преодолевает, а ведет к оргии. Надо сказать, что еще на заре становления Европы, в Античности, люди знали об опасности оргиазма, дионисийства и т.п. И понимая, что склонность к дионисийству заложена в природу архаического человека, пытались не уничтожить его, но противопоставить оргиазму *меру*.

«В мифотворческой симфонии эллинской культуры, — писал один из лучших российских знатоков Античности Я.Э. Голосовкер, — явственно слышатся две темы, два стимула творческой жизни Эллады: тема оргиазма и тема числа. И если оргиазм был выражением стихии народной, то число было выражением полиса с его в широком смысле понимаемой гражданственностью. Взаимодействие этих двух выражений и обнаруживается как характер эллина с его изумительной чертой: искусством гармонизировать любой оргиазм». И далее он пишет (существенно сравнить его описание с развернувшимся на «празднике» в «Бесах» непотребным пьянством): «Даже попойка получила вскоре у эллинов форму организованного симпозия — пирования, подчиненного уставу и канону и все же вольного: и здесь число претворило оргиазм в гармонию»[13]. Борьба с почвенной, неуправляемой и кровавой энергией велась в Античности посредством гражданственности, становления полисного, вносящего меру мировоззрения. «Некогда оргиазм, — по словам Голосовкера, — находил выход в кровавых

[12] В свое время это отметил писатель Владимир Кормер: «Сталин может считаться “классическим” представителем сознания, карнавализованного на почве диалога с историей. <...> Отсюда, между прочим, и ненависть к “ленинской гвардии”, нашедшая выход в карнавально оформленном ее развенчании, ритуальном обливании нечистотами и уничтожении (напомним, что карнавал обязательно включал символику уничтожения)» (*Кормер В.Ф.* О карнавализации как генезисе «двойного сознания» // Вопросы философии. 1991. № 1. С. 184).

[13] *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. М.: Наука, 1987. С. 77.

ритуалах, в безудерже половых вакханалий, в оргии дионисийских тиасов-кружков, в явлениях социального психоза, пока силой полиса не был введен в русло государственных мистерий — элевсинских, орфических и иных»[14]. После заката античного мира, его гибели в огне варварского переселения народов, вновь сложившийся жестокий и кровавый почвенный мир попыталось — и не без успеха — образить христианство, взявшее на себя миссию по превращению языческой дикости и стадности в мир, где каждый начинал чувствовать себя личностью, ибо о каждом пекся христианский Бог. Добавим к этому и влияние на западноевропейский менталитет римского права с его разработанностью форм и норм жизни. Для выплеска почвенно-языческих страстей отводилось определенное карнавальное время, затем в права снова вступал христианский порядок, при котором душа каждого прихожанина была на учете и на божественном попечении. Человек вместо личины обретал лицо. При этом постепенно утверждавшиеся в обществе юридические законы тоже пытались защитить нарождавшегося индивида от почвенно-языческой стихии.

Что же за карнавал изобразил Достоевский?

Интересно, что многие семейства средней руки собирались на «праздник», *буквально тратя последнее.* Выразительнейшая особенность карнавала, разворачивающегося на страницах романа! Обычно карнавал есть знак житейского изобилия. Но здесь он происходит за счет насущной жизни, не от избытка, а через отказ от необходимого. «Многие из среднего класса, как оказалось потом, заложили к этому дню всё, даже семейное белье, даже простыни и чуть ли не тюфяки... Почти все чиновники забрали вперед жалованье, а иные помещики продали необходимый скот, и всё только чтобы привезти маркизами своих барышень и быть никого не хуже» (10, 358). Иными словами, карнавал не разрядил напряженность будней, а просто-напросто разорил большинство населения.

И добро бы верили эти разоряемые, что карнавал принесет если уж не разрядку, то пусть пользу (ну хотя бы их барышням — может, мужа найдут), так нет. Еще праздник не начался, а уж «никто <...> не верил, что торжественный день пройдет без какого-нибудь колоссального приключения, без “развязки”, как выражались иные, заранее потирая руки. <...> Непомерно веселит русского человека всякая общественная скандальная суматоха. Правда, было у нас нечто и весьма посерьезнее одной лишь жажды скандала: было всеобщее раздражение, что-то неумолимо злобное; казалось, всем все надоело ужасно. Воцарился какой-то

[14] *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. С. 78.

всеобщий сбивчивый цинизм, цинизм через силу, как бы с натуги» (10, 353—354). Итак, все ждут развязки, скандала, то есть того, что нарушит пусть и безнравственное, но все же веселое, не страшное течение карнавала.

Сложившаяся ситуация словно требовала перехода карнавала в новую степень, степень понижения нравственных норм. «Началось с непомерной давки у входа. <...> Я настоящую публику не виню: отцы семейств не только не теснились и никого не теснили, несмотря на чины свои, но, напротив, говорят, сконфузились еще на улице, видя необычайный по нашему городу *напор толпы,* которая *осаждала* подъезд и *рвалась на приступ,* а не просто входила. <...> Явились даже совсем неизвестные личности, съехавшиеся из уездов и еще откуда-то. Эти *дикари,* только лишь вступали в залу, тотчас же в одно слово (точно их подучили) осведомлялись, *где буфет,* и, узнав, что нет буфета, безо всякой политики и с необычною до сего времени у нас дерзостию *начинали браниться.* Правда, иные из них пришли *пьяные*» (10, 358). Итак, почти все точно по Бахтину: не личность, а толпа, ищут буфет, то есть материальной, а не духовной пищи; как и положено на карнавале, бранятся и сквернословят. Но чувствуется и элемент вакхический, оргийный: военные термины — толпа «осаждала», «рвалась на приступ», явились уже «пьяные» (разумеется, им не до симпозия), да к тому же — «дикари», по словоупотреблению того времени, очевидно, что язычники.

Интересно отметить одну деталь. Очевидно, сам губернатор, немец фон Лембке, воображал устраиваемый праздник как своего рода театр, где зрители и актеры разделены выработанной в европейской традиции рампой, а также принятием актерской игры за некую условность, в которую нельзя вмешаться. Не случайно Достоевский описывает, как еще в молодые годы будущий губернатор «*склеил из бумаги театр.* Поднимался занавес, выходили актеры, делали жесты руками; в ложах сидела публика, оркестр по машинке водил смычками по скрипкам, капельмейстер махал палочкой, а в партере кавалеры и офицеры хлопали в ладоши. Всё было сделано из бумаги, всё выдумано и сработано самим фон Лембке; он просидел над театром полгода» (10, 243). Символика образа в контексте романа абсолютно прозрачна: в России этот созданный западноевропейской цивилизацией условный мир духовности может существовать только сотворенный из бумаги, но уж никак не в реальности. Вспомним, как величайший выразитель народной ментальности граф Лев Толстой бранил Шекспира именно за неправдоподобность, условность происходящих на сцене событий, вроде бы не имеющих никакого отношения к действительной жизни людей, находящихся в зале.

В «Бесах» как раз и произошло это чаемое слияние театра с жизнью. Началось с того, что на сцену выпустили пьяного капитана Лебядкина с похабно-прогрессистскими виршами. «Как будто торопились беспорядком» (10, 363), — замечает хроникер. Это как бы объединило, поддержало вакхически настроенную часть зала: «Чуть не половина публики засмеялась, двадцать человек зааплодировали» (10, 361). Выкрики с мест, восклицания, поощрения и поношения из залы сливаются постепенно с речами выступающих на сцене. Праздник, как можно понять, задумывался по аналогии с театром: «Вся зала сплошь была уставлена, *как партер театра,* стульями с широкими проходами для публики» (10, 359). Однако ожидавшийся гармоничный театральный космос превратился, по словам рассказчика в «хаос» (10, 370). Присутствие прогрессивных литераторов и литературной кадрили, хоть и в масках, но «с направлением» показывает, что устроители видели в празднике своего рода сочетание театра и симпозия. Но уж тем более не вышло симпозиума, предполагающего трезвость ума и взаимоуважение. А бал, устроенный после чтений, был прерван пожаром части города. Причем существенно, что писатель так и оставляет нас в сомнении, кто поджигатели. То ли Федька Каторжный, то ли радикалы-бесы, то ли сам народ, выступающий в романе под псевдонимом «шпигулинские», то есть работники с фабрики Шпигулина. *Реальный народ,* не народ-богоносец из идеологических построений Шатова.

Характерно, что, описывая пожар, почти нероновский по размаху, Достоевский все время помнит карнавальный смысл происходящего, сравнивая приметы западного и русского карнавала: «Большой огонь по ночам всегда производит впечатление раздражающее и веселящее; на этом основаны фейерверки; но там огни располагаются по изящным, правильным очертаниям и, при полной своей безопасности, производят впечатление игривое и легкое, как после бокала шампанского. Другое дело настоящий пожар» (10, 394). Западноевропейский карнавал сжат и ограничен по своим возможностям выражения: дальше фейерверка, «веселящего» человека, он не смеет идти. Русский, не знающий меры разгул заканчивается всеохватным всесжигающим пожаром, губящим имущество и жизни. Оргийный разгул происходящего подчеркивается безбрежным, неостановимым пьянством, превращающим пьяниц в свиней, а помещение в свинарник: «Нечего рассказывать, как кончился бал. Несколько десятков гуляк, а с ними даже несколько дам осталось в залах. *Полиции никакой.* Музыку не отпустили и уходивших *музыкантов избили.* К утру всю “палатку Прохорыча” снесли, *пили без памяти,* плясали камаринского без цензуры, *комнаты изгадили,* и только на рассвете часть этой ватаги, совсем пьяная, *подоспела* на догоравшее пожарище *на новые беспорядки* ... Другая же половина так и заночевала в залах, *в мертвопьяном состоянии, со всеми последствиями, на бархатных диванах и на полу.* Поутру, при первой возможности, *их вытащили за ноги на улицу.* Тем и кончилось празднество в пользу гувернанток нашей губернии» (10, 393).

Итак, очевидно, что полная карнавальная свобода («полиции никакой») обернулась свинством, превратилась в дикую пьяную оргию. Достоевский беспощаден: русская публика не цивилизовалась, не доросла до театра и до симпозия[15]. Но оргия требует и жертвоприношения, причем яростного, вакхического, языческого, с участием жрецов и возбужденного, пришедшего в неистовство народа. Все это Достоевский показывает, доводя события до логического конца. Есть и жрецы — бесы, исполнитель — Федька Каторжный (кстати, из мужиков, бывший крепостной Степана Трофимовича) и оргийный хор — шпигулинские мужики. Есть и жертвы.

6. Жертвоприношение

И жертв много. Капитан Лебядкин и его сестра — жена Ставрогина Хромоножка, их прислуга: Матреша; Лиза; жена Шатова, беременная от Ставрогина, умирающая в родильной горячке вместе с ребенком; орудие многих убийств Федька Каторжный, убитый своим приятелем; сам Шатов, чьей кровью хотел Петр Степанович не только свою пятерку склеить, но и помазать ноги своему идолу, чтоб идол осознал силу своего служителя. Но кому жертвы и кто идол?

Пожалуй, первым попытался облагородить этого идола Вяч. Иванов. «Но кто же Николай Ставрогин? Поэт определенно указывает на его высокое призвание: недаром он носитель крестного имени <...>. Ему таинственно предложено было некое царственное помазание»[16], — писал он в эссе «Основной миф в романе “Бесы”». С этих пор все исследователи повторяют, что «ставрос» в переводе с греческого значит крест, и стараются с умилением

[15] Сошлюсь на современного исследователя: «Русский праздник растворен в толще русского быта и очень трудно поддается регламентации. На Западе все обстоит наоборот. Даже средневековый европейский карнавал, ограниченный во времени, является скорее показателем дисциплины, регламентированности жизни» (*Елистратов В.С.* Арго и культура. М.: МГУ, 1995. С. 101).

[16] *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 310.

глядеть на «великие страдания и терзания» Ставрогина, доходя до кощунственных намеков, опять же следом за Вяч. Ивановым, что «возможен Иван Царевич, грядущий во имя Господне»[17]. Между тем нельзя забывать, что Достоевский — писатель если и не двусмысленный, то многосмысленный. И крест может означать в его понимании не только символ христианской веры, но и его первоначальный смысл — орудия мучений и казни Христа. Как языческий Царевич не может пролагать путь Господу, так «крест» фамилии Ставрогина указует не на Христа, а на то орудие, на котором язычники казнили свои жертвы, и является инвариантом идола, требовавшего человеческих жертвоприношений. Именно как к идолу относится к Ставрогину главный бес романа Петр Степанович Верховенский. В экстазе он восклицает: «Ставрогин, вы красавец! <...> *Вы мой идол!* <...> Вам ничего не значит пожертвовать жизнью, и своею и чужою. Вы именно таков, какого надо. Мне, мне именно такого надо, как вы. Я никого, кроме вас, не знаю. Вы предводитель, вы солнце, а я ваш червяк...» (10, 323—324).

Идол должен быть свободен от человеческих и христианских обязательств и обязанностей, руки его должны быть развязаны. Именно в этом причина ожидаемого, но произошедшего не на глазах читателя убийства венчанной жены Ставрогина Марьи Тимофеевны, Хромоножки. Впрочем, она чувствует свою обреченность, понимая, что ее брак — личина, а ее якобы муж — на самом деле *маска,* самозванец, и она кричит ему: «Прочь, самозванец! <...> Гришка От-ре-пь-ев а-на-фе-ма!» (10, 219). За христианской личиной их брака скрывается вполне языческая шутовская, карнавальная сущность. Хромоножка с самого начала — жертва ставрогинской изломанной прихоти.

Но есть и другая жертва, которая совершается в жертву *на глазах читателя,* в разгар переходящего в оргию карнавала. Это как бы *жертва-иллюстрация, разъясняющая природу происходящего языческого антихристианского бунта.* В записных тетрадях к «Бесам» Достоевский замечал, что он опасается «возбуждения подвижности в стеньке-разиновской части народонаселения» (11, 278). То есть разгула волюшки поперек всех норм нравственности. Тема Стеньки Разина возникает во взаимоотношениях Лизы Тушиной и Ставрогина, она строится на параллели — атаман и персидская княжна. Уже появление Лизы на празднике, ее облик говорят о ее особом состоянии, она словно дева, предназначенная в жертву: «Никогда еще Лиза не была так ослепительно прелестна, как в это утро и в таком пышном туалете. Волосы ее были убраны в локонах, глаза сверкали, на лице сияла улыбка. Она видимо произвела эффект; ее осматривали, про нее шептались» (10, 359). А ведь ей и впрямь была приуготована роль жертвы — «персидской княжны». Еще перед праздником, лебезя перед Ставрогиным, Петр Степанович обещал: «Вы начальник, вы сила; а я у вас только сбоку буду, секретарем. Мы, знаете, сядем в ладью, веселки кленовые, паруса шелковые, на корме сидит красна девица, свет Лизавета Николаевна... или как там у них, черт, поется в этой песне...» (10, 299). Верховенский пересказывает разбойничью русскую народную песню, предлагая осуществить ее на деле, ведь было решено, «что праздник будет демократический» (10, 249), то есть исполняться по воле народа. На это оперно-языческое, национально-фольклорное и купил бес девушку, принеся ее в утеху сладострастию своего идола. Улестил ее, «говорил префантастические вещи, про ладью и про кленовые весла из какой-то русской песни», — наутро после сладострастного угара трезвеет Лиза, понимая уже, что носимая ею карнавальная маска «оперной барышни» и привела ее в логово чудовища, винит себя, понимая, что погибла: «Я дурная, капризная, я оперною ладьей соблазнилась, я барышня...» (10, 401).

Натешившись девушкой, Ставрогин не желает никаких обязательств перед ней и практически изгоняет ее на улицу, туда, где горят зажженные бесовской оргийной силой дома, где лежат трупы его зарезанных родственников и бушует опьяненная вином и огнем толпа шпигулинских мужиков. И Лиза, отданная на потеху толпы, погибает окончательно — жертвой дионисийского неистовства. Хроникер описывает сцену убийства Лизы как проявление неведомых сил, как безличное дело, как своего рода коллективный вдох и выдох толпы: «Лиза, прорывавшаяся сквозь толпу, не видя и не замечая ничего кругом себя, словно горячечная, словно убежавшая из больницы, разумеется, слишком скоро обратила на себя внимание: громко заговорили и вдруг завопили. <...> Вдруг я увидел, что над ее головой, сзади, поднялась и опустилась чья-то рука; Лиза упала.<...> Несколько времени нельзя было ничего разглядеть в начавшейся свалке. Кажется, Лиза поднялась, но опять упала от другого удара. Вдруг толпа расступилась, и образовался небольшой пустой круг около лежавшей Лизы. <...> Не помню в полной точности, как происходило дальше; помню только, что Лизу вдруг понесли. <...> Я тоже, как очевидец, хотя и отдаленный, должен был дать на следствии мое показание: я заявил, что всё произошло в высшей степени случайно, через людей, хотя, может быть, и настроенных, но *мало сознававших, пьяных и уже потерявших нитку*» (10, 413). То есть людей, находившихся в состоянии оргийного беспамятства. Совершив это жертвоприношение, толпа успокоилась и

[17] *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. С. 311.

отрезвела от пролитой крови. Но отнюдь не все. Ибо бесы не были изгнаны из бесновавшихся. Понятно, что успокоение наступило временное, локальное. Поскольку в другом месте бесовские насилия и убийства продолжались: насильственная смерть ждала и Федьку Каторжного, и Кириллова, и Шатова, каждый из которых был по-своему отторжен от примиряющего людей и народы Христа. Кажется, прав оказался российский поклонник оргийности и дионисийства — Вячеслав Иванов, с некоторым сожалением заметивший: «Дионис в России опасен: ему легко явиться у нас гибельною силою, неистовством только разрушительным»[18].

7. Выводы

Сам Достоевский в письмах к своим литературным корреспондентам очень любил делать предварительные выводы из своих романов, достаточно четко формулируя свою идейно-художественную задачу и долженствующий последовать результат. В своем знаменитом письме А.Н. Майкову от 9(21) октября 1870 г., отправленном из Дрездена, он вроде бы, на первый взгляд, весьма внятно и убедительно определил свой замысел: «Болезнь, обуявшая цивилизованных русских, была гораздо сильнее, чем мы сами воображали, и что Белинскими, Краевскими и проч. дело не кончилось. Но тут произошло то, о чем свидетельствует евангелист Лука: бесы сидели в человеке, и имя им было легион, и просили Его: повели нам войти в свиней, и Он позволил им. Бесы вошли в стадо свиней, и бросилось всё стадо с крутизны в море и всё потонуло. Когда же окрестные жители сбежались смотреть совершившееся, то увидели бывшего бесноватого — уже одетого и смыслящего и сидящего у ног Иисусовых, и видевшие рассказали им, как исцелился бесновавшийся. Точь-в-точь случилось так и у нас. Бесы вышли из русского человека и вошли в стадо свиней, то есть в Нечаевых, в Серно-Соловьевичей и проч. Те потонули или потонут наверно, а исцелившийся человек, из которого вышли бесы, сидит у ног Иисусовых. Так и должно было быть. Россия выблевала вон эту пакость, которою ее окормили, и, уж конечно, в этих выблеванных мерзавцах не осталось ничего русского. И заметьте себе, дорогой друг: кто теряет свой народ и народность, тот теряет и веру отеческую и Бога. Ну, если хотите знать, — вот это-то и есть тема моего романа. Он называется “Бесы”, и *это описание того, как эти бесы вошли в стадо свиней*» (29, кн. I, 145).

[18] *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. С. 83.

Надо сказать, что уже в самом замысле содержится серьезное противоречие. Больными называются русские западники: иными словами, именно они должны излечиться, именно они, стало быть, представляют больную Россию. Нечаев же и другие радикалы — это свиньи, а отнюдь не русские люди. Это сомнительно. Русскость русских радикалов достаточно очевидна, не случайно от них отреклась та самая западная «Интернационалка», к которой они апеллировали. Противоречие в замысле не помешало выстроить великому писателю роман, развивающийся логично и открывающий не только читателю, но и самому сочинителю неожиданные стороны российской действительности.

Начну с того, что соединение христианского Бога и народности как панацеи от бесовства было поставлено под сомнение образом Шатова, не сумевшего никак противостоять бесам, оказавшегося с ними в тесной связи. Более того, писатель начинает с шаржированного изображения русского западника Степана Трофимовича Верховенского, делает главного беса его сыном. Но потом происходят удивительные уточнения образов. Бес Петруша Верховенский рисуется писателем в контексте вполне национальных русских фольклорно-языческих мотивов. Впрочем, так воспринимался общественным мнением и его прототип — С.Г. Нечаев. Стоит сослаться на слова умнейшего адвоката В.Д. Спасовича: «Хотя Нечаев — лицо весьма недавно здесь бывшее, однако он походит на сказочного героя. <...> Этот страшный, роковой человек всюду, где он ни останавливался, приносил заразу, смерть, аресты, уничтожение. Есть легенда, изображающая поветрие в виде женщины с кровавым платком. Где она появится, там люди мрут тысячами. Мне кажется, Нечаев совершенно походит на это сказочное олицетворение моровой язвы»[19].

Если П.А. Флоренский говорил о полуязыческом характере православия в России, то Достоевский, прикоснувшись к «бесовской», то есть языческой теме, в сущности изобразил массовое обесовление. Ведь бесы у него в романе составляют большинство персонажей, и они господствуют, задают тон. Происходит по сути дела восстание языческой стихии. Она торжествует в романе. Поразительно, что писатель не нашел никого, кроме неудачно изображенного о. Тихона (к тому же главы с Тихоном в каноническом тексте «Бесов» нет), из «истинно русских людей», кто бы мог противостоять бесам. Персонажи романа делятся на принявших бесовское поведение и на губимых бесами, не умеющих, не смеющих им противостоять. И оказывается, что *единственным челове-*

[19] Цит. по: *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 12. Л.: Наука, 1975. С. 204 (Примечания).

ком, вступающим в идейную схватку с бесами, становится столь шаржированно изображенный в начале романа русский западник Степан Трофимович Верховенский. На «празднике» он, и только он произносит речь, направленную против бесовства. Ему же дано уйти и «сесть у ног Христа»: он бежит от «бесовского праздника» и умирает на руках «книгоноши» — женщины, распространяющей христианскую литературу: деталь весьма символическая. Не случайно исследователи замечали, что «Степан Трофимович Верховенский <...> выражает в романе в ряде случаев идеи, близкие самому Достоевскому. Именно он по воле автора "Бесов" является истолкователем евангельского эпиграфа к роману»[20].

Вот что он говорит: «Эти бесы, выходящие из больного и входящие в свиней, — это все язвы, все миазмы, вся нечистота, все бесы и все бесенята, накопившиеся в великом и милом нашем больном, в нашей России, за века, за века!» (10, 499). Заметим, во-первых, что «за века», то есть — поправляет себя Достоевский — не веяния с современного Запада виноваты. Во-вторых, здесь еще яснее противоречие, проявившееся уже в письме: «Но великая мысль и великая воля осенят ее свыше, как и того безумного бесноватого, и выйдут все эти бесы, вся нечистота, вся эта мерзость, загноившаяся на поверхности... и сами будут проситься войти в свиней. Да и вошли уже, может быть! Это мы, мы и те, и Петруша... и я, может быть, первый, во главе, и мы бросимся, безумные и взбесившиеся, со скалы в море и все потонем, и туда нам дорога» (10, 499). Остается, однако, роковой вопрос: не есть ли жители России, население России (в том числе изображенное в романе, как бы обнимающем все слои населения) самой этой Россией. Ведь страна — это составляющие ее люди (не просто же «месторазвитие», некое пустое пространство!), а в этих людей и вошли бесы, и они либо обесились, либо взбесились, словно те самые свиньи (как евангельские, так и упившаяся на «празднике» толпа). «Трагедия Достоевского, — писал, акцентируя смысл заглавия, С.Н. Булгаков, — называется "Бесы". Силы зла, а не добра владеют в ней русской душой, не Спаситель, но искуситель, имя которому — "легион, потому что нас много", — само многоликое зло»[21].

Достоевский в своем романе затронул гораздо более глубокие пласты национальной психеи, чем он сам ожидал. «Века», копившие миазмы и нечистоты, были веками, когда в души людей не проникали христианские идеи добра, света и справедливости. Эту непросветленность сознания, которую Достоевский именует безмерностью, широтой русского человека, способностью «переступить черту», и нарисовал он в своем самом безнадежном романе. Нет выхода, кроме гибели. И лишь проклинаемые им западники сохранили остатки представлений о красоте, гармонии и мере. Христианство провело твердую грань между добром и злом, отсутствие этой грани, безмерность и безграничность, приводит к карнавалу как образу жизни, где размыты все нравственные понятия и где владычествуют не знающие узды и удержу бесы.

Не случайно карнавально-бесовское начало, дьяволов водевиль, где лица заменены личинами, увидел Федор Степун в Октябрьской революции. В эту оргиастическую эпоху, писал он, «начинается реализация всех несбыточностей жизни, отречение от реальностей, погоня за химерами. <...> Мечты о прекрасной даме разрушают семьи, прекрасные дамы оказываются проститутками, проститутки становятся уездными комиссаршами. <...> Развертывается страшный революционный маскарад. Журналисты становятся красными генералами, поэтессы — военморами... <...> В этой демонической игре, в этом страшном революционно-метафизическом актерстве разлагается лицо человека; в смраде этого разложения начинают кружиться невероятные, несовместимые личины. С этой стихией связано неудержимое влечение революционных толп к праздникам и зрелищам»[22]. Таков философский комментарий к реальным историческим событиям, а кажется, что к роману «Бесы». Достоевский не предостерегал, он просто нарисовал картину России, погруженной в языческую стихию, живущей до- и внехристианской жизнью. И его пророческое обличение собственной страны, несмотря на веру в нее, на любовь к ней (как и у ветхозаветных пророков), исполнилось, оказалось не тревожным преувеличением, а самой доподлинной реальностью. Спустя десятилетия мы можем только поражаться, с какой легкостью, словно взбесившееся стадо свиней, кинулось большинство народа после революции в море тоталитаризма. Можно сказать, что «Бесы» — это роман о судьбе страны, оставленной Богом, о стране, где торжествует нечисть, а правда и добро бессильны. К этому роману надо относиться как к библейскому пророчеству, которое, обличая и бичуя, понуждало свой народ стать *не народом-богоносцем* (когда, говоря словами Шатова, народ «имеет своего бога особого»; 10, 199)*, а богоизбранным народом,* подчиняющимся законам, данным христианским — наднациональным — Богом, *народом, способным жить по Божьим заповедям.*

Но воздействие таких произведений требует длительного исторического времени. Даже за одно столетие они не усваиваются.

[20] *Буданова Н.Ф.* Проблема «отцов» и «детей» в романе «Бесы» // Достоевский. Материалы и исследования. Т. I. Л.: Наука, 1974. С. 177.
[21] *Булгаков С.Н.* Русская трагедия. С. 503.

[22] *Степун Ф.* Религиозный смысл русской революции // *Степун Ф.А.* Сочинения / Сост., вступ. статья, прим. и библиогр. В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2000.

XI. Герцен как прототип Ставрогина

Начну с простой констатации факта. Роман «Бесы» пропитан темами и образами, связанными с деятельностью Герцена. Идеи Герцена, упоминания о нем многократно встречаются в текстах Достоевского, в его публицистике. Об этом писали неоднократно — прежде всего российские литературоведы. Но в основном они рассматривали, так сказать, «диапазон творческих контактов»[1], то есть публицистические и жизненные пересечения писателей. Однако нигде, пожалуй, не говорится о нем как прототипе того или иного образа Достоевского. То, что Достоевский в создании своих образов опирался на свое понимание современников, достаточно известно. Среди прототипов его героев называли и Гоголя (Фома Опискин), Нечаева (Петр Верховенский), Грановского (Верховенский-старший), Тютчева (Версилов), Тургенева (Кармазинов), Лизу Герцен (Кроткая), но Герцен в этом контексте был упомянут лишь однажды в моей статье 2009 г.[2] Здесь я хотел бы развить высказанные некогда соображения.

Напомню слова А. Долинина, писавшего, что в «Бесах» очевидно «злое, насмешливое отношение ко всей политической деятельности недавно скончавшегося Герцена, имя которого несколько раз упоминается в романе в сочетании всегда обидном и злобном»[3]. Он поминается ровно 11 раз, причем чаще всего как человек, на которого ориентируются и опираются бесы. Даже авторство стихотворения «Студент», которое Нечаев относил к себе, приписывает бес Верховенский Герцену (под названием «Светлая личность»).

Цитирую: «Опять с минуту помолчали. Шатов брезгливо и раздражительно ухмылялся.

[1] *Гурвич-Лищинер С.* Герцен и русская художественная культура 1860-х годов. М.; Тель-Авив: ИМЛИ РАН; Тель-Авивский ун-т, 1997. С. 126—175.

[2] *Кантор В.* Пути и катастрофы русской мысли: кого будил А. И. Герцен? // Вопросы литературы. 2009. № 4. С. 291—348

[3] *Долинин А.С.* «Исповедь Ставрогина» // «Бесы»: антология русской критики / Составление, подготовка текста, послесловие и комментарии Л.И. Сараскиной. М.: Согласие, 1996. С. 541.

— А эта ваша подлая “Светлая личность”, которую я не хотел здесь печатать, напечатана?

— Напечатана.

— Гимназистов уверять, что вам сам Герцен в альбом написал?

— Сам **Герцен».**

Могу предположить, что такое настойчивое упоминание имени зарубежного пропагатора можно объяснить двумя причинами. Во-первых, ввести происходящую бесовщину в некий реальный контекст идей. Во-вторых, завуалировать связь реального деятеля с романным образом.

Хорошее напоминание Долинина, что в момент писания романа Герцен уже ушел из жизни. Смерть ставит предел, который позволяет не просто полемизировать с кем-то, но подвести итог его жизни, превратив в персонажа своего произведения. Уже при жизни Герцен становится предметом интереса художников. Его портреты рисуют живописцы, намеками проскакивает его образ в «Загадочном человеке» Н. Лескова, какие-то оттенки его образа художественно переосмыслены в образе Версилова у Достоевского («Подросток»). Но там лишь можно угадывать, да и многое не сходилось, хотя достоеведы писали об этом не раз. Впрочем, после работы А. Гачевой, убедительно соотнесшей образ Версилова с Тютчевым как реальным прототипом, можно считать тему прототипа главного героя «Подростка» решенной. Более того, стоит отметить, что роман Достоевский начал в 1869 г., практически сразу после рассказа брата Анны Григорьевны о событиях в Петровской академии. 21 ноября 1869 г. произошло убийство студента Иванова. 25 ноября тело случайно было обнаружено в проруби пруда. Убийцы были арестованы, кроме инициатора убийства Нечаева, успевшего уехать за границу. Поначалу Достоевский думал о Нечаеве как прототипе главного героя. Но роман долго не шел. Пока к середине 1870 г. не возникает в тексте фигура Ставрогина.

Надо сказать, сам Герцен был не против увидеть себя героем художественного произведения, но именно Героем. Он поверял жизнь искусством, а искусство жизнью в ее революционном развитии. Все образы русской литературы от Чацкого и Онегина до Обломова и Базарова воспринимались им лишь как этапы революционного развития общества. Не случаен его упрек Тургеневу по поводу образа «отцов», Кирсановых. Основной смысл этого упрека в том, что писатель не выбрал для изображения отцов подлинных деятелей 40-х годов, настоящих революционеров, отсылает Тургенева к опыту биографии Огарёва и своей: «Кирсановы — самые стертые и пошлые представители отцов... Что бы ему (Тургеневу. — *В.К.*) было прислать Базарова в Лондон?.. Мы, мо-

жет быть, доказали бы ему на берегах Темзы, что <...> у Рудиных и Бельтовых иной раз бывает и воля, и настойчивость и что, видя невозможность деятельности, к которой они стремились по внутреннему влечению, они бросали *многое*, уезжали на чужбину и заводили, «не метавшись и не суетясь», русскую книгопечатню и русскую пропаганду» (XX, 1, 339—340). В требовании изображать жизнь в ее *революционном* развитии виден прямой путь, если говорить об общественно-эстетических традициях, к идеям социалистического реализма, коего Герцен в XIX веке, похоже, был крупнейший теоретический предшественник.

Он хотел стать героическим персонажем, но стал трагическим героем. «По классическому определению трагедия включает и трагическую вину. Герой сталкивается с последствиями своих поступков, не свершать которых он не мог. <...> Это относится и к встрече с Нечаевым и к опрометчивому второму браку и к судьбе детей; шестьдесят девятый год был тем годом, когда Герцен непосредственно столкнулся с последствиями своей жизни. Увидел в Нечаеве, — пусть и страшно искривленное, исковерканное, — но тоже *последствие*. И нашел в себе силу — понять, противостоять и не проклясть все то, чему поклонялся недавно сам и звал поклоняться других»[4].

Акцентирую: Герцен как прототип стал героем трагедии. Речь о романе «Бесы», который много раз именовали романом-трагедией, и его герое — Ставрогине. Нельзя, видимо, забывать, что Ставрогин был гражданином швейцарского кантона Ури. Герцен, будучи лишенным в 1851 г. прав состояния, принял швейцарское подданство, став гражданином кантона Фрейбург. Ставрогин в предсмертном письме сравнивает себя с Герценом (спутав, правда, название кантона): «*Прошлого года я, как* ***Герцен,*** *записался в граждане кантона Ури, и этого никто не знает. Там я уже купил маленький дом. У меня еще есть двенадцать тысяч рублей; мы поедем и будем там жить вечно. Я не хочу никогда никуда выезжать*». Это напоминает жест императора Диоклетиана, много нагрешившего, а конец жизни проведшего в горной Иллирии за выращиванием капусты. Впрочем, императорскую мантию примеривал на себя и Герцен.

Стоит напомнить постоянное сравнение Ставрогина персонажами романа с королем. То его сравнивают с шекспировским принцем Гарри, будущим королем Англии, то с принцем Гамлетом. Бес Верховенский пытается обрядить его в костюм Ивана-Царевича. Правда, все время Достоевский показывает и иные коннотации, либо самозванничества, когда Хромоножка кричит Ставрогину, что он Гришка Отрепьев, либо разбойничьего атамана Степана Разина. Но вернемся к Герцену, который без конца писал о своей гамлетовской рефлексии, его называли то «северным Гамлетом», то «Гамлетом революции». Но дело даже не в шекспировском образе, а в фантасмагорическом сознании себя своего рода императором. Сама биография обозначила особенности его взгляда на мир. Родился 25 марта 1812 г. у богатого помещика Ивана Алексеевича Яковлева. Это был момент взятия Москвы Наполеоном. Наполеон велел представить себе отца Герцена и под условием, что тот доставит его письмо с предложением о мире русскому императору, дал ему пропуск для выезда из Москвы. Не ошибусь, предположив, что для становления юношеского самосознания Герцена был важен этот эпизод, не случаен рассказ о нем на первых страницах «Былого и дум». Получалось, что с самого рождения он оказался в центре исторических событий. Уже незадолго до смерти он запишет в дневнике: «20 декабря 1866, Nizza. <...> Избалованные средой — сознанием своей силы — мы твердо верили, что будем жить на особых правах» (XX, 2, 609). Стоит добавить, что Яковлевы состояли в дальнем родстве с царствующим домом Романовых. Разумеется, это не могло не давать Герцену представления о значительности его собственной персоны. Свое царское достоинство он обозначил псевдонимом — *Искандер*, то есть *Александр Македонский*. В этом контексте любопытна «аннибалова клятва», данная друг другу двумя мальчиками на Воробьёвых горах — посвятить жизнь ниспровержению империи. Два будущих Ганнибала хотели в своих глазах выглядеть героями. Ниспровергнуть империю — не слабо! Но надо было уметь раскрутить никому не известную клятву, произнесенную четырнадцатилетними мальчишками, чтобы весь мир услышал ее и с восхищением воззрился на двух героев.

Эстеты Серебряного века обожали Герцена. Знаменитый Айхенвальд писал о нем: «Всегда блистательный и духовно-роскошный, князь эмиграции, властелин, которому недоставало только престола, Александр Великолепный, король в изгнании»[5]. Айхенвальд словно не читал «Бесов» Достоевского и не помнил разговор Петра Верховенского со Ставрогиным: «Ставрогин, вы красавец! Я люблю красоту. Я нигилист, но люблю красоту. Разве нигилисты красоту не любят? Они только идолов не любят, ну а я люблю идола! Вы мой идол! Вы никого не оскорбляете, и вас все ненавидят; вы смотрите всем ровней, и вас все боятся, это хорошо. К вам никто не подойдет

[4] *Орлова Р.* Последний год жизни Герцена. N. Y.: Chalidze Publ., 1982. С. 85—86.

[5] *Айхенвальд Ю.* Герцен // *Айхенвальд Ю.* Силуэты русских писателей. М.: Республика, 1994. С. 517.

вас потрепать по плечу. Вы ужасный аристократ. Аристократ, когда идет в демократию, обаятелен! Вам ничего не значит пожертвовать жизнью, и своею и чужою. Вы именно таков, какого надо. Мне, мне именно такого надо, как вы. Я никого, кроме вас, не знаю. Вы предводитель, вы солнце, а я ваш червяк. <...> Вы красавец, гордый, как бог, ничего для себя не ищущий, с ореолом жертвы, "скрывающийся". Главное, легенду! Вы их победите, взглянете и победите. Новую правду несет и "скрывается"». А ведь и Герцен был в эмиграции, то есть «скрывался». Слова Айхенвальда почти парафраз речи беса, одевающего на голову Ставрогина корону «Ивана-Царевича».

Герценовская публицистика построена как диалоги, вполне в контексте художественно-философских диалогов Платона, как и проза Достоевского. Скажем, в письмах «С того берега», пожалуй, одной из важнейших его книг, даже собеседник известен — И.П. Галахов, социалист, публицист, любовник Марии Львовны, первой жены Огарёва. Сам Герцен, как мы знаем, тоже не миновал постели друга. Но уже позже. Особое место в его прозе занимают его мемуары, пожалуй, главная книга его жизни, где он не только защищал себя от наветов, но и строил свой образ, каким романтический автор хотел явиться миру. Эта книга — удивительный сплав реальности и мифа, действительно, как в платоновских диалогах. Только искал автор не истину, а себя. Обычно мемуарист описывает себя, чтобы рассказать о других, система герценовских мемуаров иная: он рассказывает о других, чтобы рассказать о себе.

Каждый текст Герцена — это создание мифа своей жизни, мифа ориентированного на западного читателя. Здесь и преувеличение своего антиправительственного поведения и тяжести наказания (хотя в ссылке он был на вполне приличных чиновных местах, мог писать и писал). Но перед западным читателем надо было предстать более несгибаемым, да и режим представить более жестоким, чем он был на самом деле, необходимо было самосозидание образа героя. Стоит привести его слова, где он с мушкетерской легкостью персонажа Дюма как бы между прочим приписывает себе тот приговор, который на самом деле пережили петрашевцы и великий писатель Достоевский: «Нас обвинили *в намерении* создать тайное общество и желании пропагандировать сен-симонистские идеи; нам прочитали в качестве скверной шутки смертный приговор, а затем объявили, что император по своей поистине непростительной доброте, приказал подвергнуть нас лишь исправительному наказанию — ссылке»[6]. Это непростительное заимствование чужой трагедии, при этом он совсем не чувствует реальный ужас действительного ожидания казни на плацу, а потом многолетней каторги и солдатчины!.. Это не может не выглядеть кощунством. Герцен — один из первых удачливых шоуменов, создавших миф своей жизни. Интересно, заметил ли это присвоение его судьбы Достоевский?

[6] *Герцен А.И.* О развитии революционных идей в России // *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. VII. М.: АН СССР, 1956. С. 218.

В контексте герценовского сотворения мифа о себе уже не покажется случайной легенда Нечаева, с которой он явился на Запад к Герцену, Бакунину, Огарёву, «предварительно распространив слух, что он арестован и заключен в Петропавловскую крепость. А затем из-за границы он написал товарищам, что ему при отправке из Петропавловской крепости в Сибирь удалось бежать. Этим он хотел, во-первых, поднять свой революционный престиж среди студентов, надеть на себя корону героя и мученика»[7]. Бакунина и Огарева он пленил своей решительностью, Бакунин называл его «тигренком» и создал еще одну мифологему. Стихотворение Огарева «Студент» было первоначально посвящено «Памяти Сергея Астракова». Бакунин похвалил стихи, но заметил, что было бы полезнее для дела «посвятить молодому другу Нечаеву»[8]. Стихи эти вошли в «Бесы» под названием «Светлая личность». Любопытно, как проявляется это делание из себя легенды в «Бесах». Перед визитом к «нашим», бес Верховенский говорит Ставрогину: «*Сочините-ка вашу физиономию*, Ставрогин. Я всегда сочиняю, когда к ним вхожу. Побольше мрачности, и только» (курсив мой. — *В.К.*).

После смерти Герцена Нечаев продолжал действовать, используя все так же — миф, ложь, шантаж. Запугивал Наташу, дочь Герцена, желая герценовских денег, угрожая, что если она вернется в Россию, «нашим придется так или иначе с вами покончить»[9]. Эти мифические «наши» (термин из «Былого и дум», в уголовно-революционном варианте использованный Достоевским в «Бесах») были продолжением нечаевской легенды. То, что можно было объяснить писательской фантазией Герцена, в устах Нечаева приобретало дьявольский оттенок провокации стремящегося к власти деспота. Более того, в словах Лопатина о Нечаеве можно невольно разглядеть парафраз к «Запискам сумасшедшего» Гоголя: «Сегодняшний день — есть день величайшего торжества! В Испании есть король. Он отыскался. Этот король я». Королем, точнее, императором, властелином чувствует себя и Нечаев. Лопатин пишет: «И почему это Нечаев воображает, что каждый человек, подобно ему,

[7] *Шуб Д.Н.* Сергей Нечаев: http://narodnaya-volya.ru/Person/nechaevshub.php
[8] Письма М.Бакунина Герцену и Огарёву. 1907. С. 372—377.
[9] Дневник Н.А. Герцен // Герцен и Запад. Литературное наследство. Т. 96. М.: Наука, 1985. С. 454.

должен говорить про себя непременно “мы”? Смею его уверить, что, кроме его, только одни императоры выражаются так глупо! И почему Нечаев вообразил также себя, что все люди, подобно ему, только и думают что о том, как бы им держать других людей “в руках”? Еще раз смею уверить Нечаева, что это опять-таки императорская замашка; большинство порядочных людей хлопочет только о том, чтобы их самих никто в руках не держал»[10]. Впрочем, первым испанским королем все же был Герцен. Именно он (повторю это) назвал себя *Искандером*, то есть Александром Македонским. Ставрогину, как я уже упоминал, все время примеряют королевскую корону. Он знает это, но не возражает.

Какие мотивы «Былого и дум» можно увидеть в «Бесах»? Тема Герцена видна даже в образе Степана Трофимовича Верховенского, прототипом которого обычно называют Грановского: «К тому же Россия есть слишком великое недоразумение, чтобы нам одним его разрешить, без немцев и без труда. Вот уже двадцать лет, как я бью в набат и зову к труду! Я отдал жизнь на этот призыв и, безумец, веровал! Теперь уже не верую, но звоню и буду звонить до конца, до могилы; буду дергать веревку, пока не зазвонят к моей панихиде!». Конечно, фантастически обыграно местоимение «наши». Герцен в своих мемуарах «нашими» называл своих союзников (либералов и западников), «не наши» были очень долго для него славянофилы. И поначалу *наши* — это спутники Степана Трофимовича. Например: «Все *наши* еще с самого начала были официально предуведомлены о том, что Степан Трофимович некоторое время принимать не будет и просит оставить его в совершенном покое. Он настоял на циркулярном предуведомлении, хотя я и отсоветовал. Я же и обошел всех». Да и стиль жизни кружка Степана Трофимовича почти буквально списан с времяпрепровождения кружка Герцена. Вот «Бесы»: «Одно время в городе передавали о нас, что кружок наш рассадник вольнодумства, разврата и безбожия; да и всегда крепился этот слух. А между тем у нас была одна самая невинная, милая, вполне русская веселенькая либеральная болтовня. <...> А наконец, надобно же было с кем-нибудь *выпить шампанского* и обменяться за вином известного сорта веселенькими мыслями о России». А вот «Былое и думы»: «Наш небольшой кружок собирался часто, то у того, то у другого, всего чаще у меня. Рядом с болтовней, шуткой, *ужином и вином* шел самый деятельный, самый быстрый обмен мыслей, новостей и знаний; каждый передавал прочтенное и узнанное, споры обобщали

[10] Г.А. Лопатин — М.А. Бакунину (20 мая 1870) // Герцен и Запад. Литературное наследство. Т. 96. М.: Наука, 1985. С. 485.

взгляд, и выработанные каждым делались достоянием всех. <...> Вот этот характер наших сходок не понимали тупые педанты и тупые школяры»[11]. Но далее Достоевский показывает страшную эволюцию герценовских «наших» в нечаевских бесов, тоже «наших».

Что касается любовных историй Ставрогина, то из русских радикалов с ним посоперничать мог, разумеется, не Бакунин, в этом смысле имевший проблемы, а только Герцен. Его эксгибиционистские мемуары вполне соотносимы с Исповедью Ставрогина, которая тоже не есть подлинная исповедь, ибо обращена не к Богу (о чем деликатно все время сообщает Тихон), как, скажем, у Августина, а рассчитана на публику, как и у Руссо (упоминание его «Исповеди» Ставрогиным в контексте онанизма героя издевательски говорящее). Характерна и ремарка, описывающая принесенные Тихону странички ставрогинского текста: «Печать была действительно заграничная — три отпечатанных и сброшюрованных листочка обыкновенной почтовой бумаги малого формата. Должно быть, отпечатано было секретно в какой-нибудь заграничной русской типографии, и листочки с первого взгляда очень походили на прокламацию». Очевидный намек на лондонскую типографию, где печатались герценовские мемуары и прокламации. Все петербургские приятели Ставрогина, кормившиеся за его счет, потакавшие его распутству, в сущности, были приживалы, вроде обедневшего за рубежом Огарёва, который жил приживалом при Герцене. Вряд ли самостоятельно живший отдельным домом дворянин с такой легкостью уступил бы другу-хозяину свою жену.

Но неужели Достоевский так не любил Герцена, что изобразил его в романе как «медиума зла» (С. Булгаков о Ставрогине)? Думаю, что любил. Ведь вот как воспринимал его: «Это был художник, мыслитель, блестящий писатель, чрезвычайно начитанный человек, остроумец, удивительный собеседник (говорил он даже лучше, чем писал) и великолепный рефлектёр. Рефлексия, способность сделать из самого глубокого своего чувства объект, поставить его перед собою, поклониться ему и сейчас же, пожалуй, и насмеяться над ним, была в нем развита в высшей степени. Без сомнения, это был человек необыкновенный»[12]. Именно частица этой любви досталась и Ставрогину, что позволило Бердяеву написать: «Поражает отношение самого Достоевского к Николаю Всеволодовичу Ставрогину. Он романтически влюблен в своего

[11] *Герцен А.И.* Былое и думы (глава «Наши») // *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. IX. М.: Изд. АН СССР, 1956. С. 113—114. В дальнейшем ссылки на это издание даны в тексте.

[12] *Достоевский Ф.М.* Старые люди. Дневник 1873 г. // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 21. Л.: Наука, 1980. С. 9.

героя, пленен и обольщен им. Никогда ни в кого он не был так влюблен, никого не рисовал так романтично. Николай Ставрогин — слабость, прельщение, грех Достоевского»[13]. И прельщение — одна из важнейших тем «Бесов», начиная с политических соблазнов и кончая любовными.

Я бы сказал, что тема любовной исповеди лежала в основе мемуаров Герцена. Если бы не измена его жены Наташи с поэтом Гервегом, он бы не взялся за откровенный рассказ о своей жизни, рассказ-самооправдание, должный показать его значительность и ничтожество Гервега. Об этом романе одна из самых ярких страниц «Былого и дум». Речь идет о теме, названной им «Рассказ о семейной драме», — поразительной по своей искренности и беззащитности, но направленной на самооправдание[14]. Паперно добавляет к русским пересказам семейной драмы Герцена любопытную версию Гервегов, которую нельзя сбрасывать со счетов: «Эмма Гервег поведала собственную версию драмы своему другу Франку Ведекинду — писателю, который по праву пользуется репутацией одного из первооткрывателей темы сексуальности как силы, правящей обществом. Ведекинд пересказал ее рассказ в своем дневнике, опубликованном в 1986 г. под заглавием «Die Tagebücher. Ein erotisches Leben». Описанная в его эротическом дневнике, версия Ведекинда подает драму Гервегов и Герценов как историю необузданной сексуальности. По его словам, Герцен и его жена, «как говорили, вступили в сексуальную близость друг с другом еще детьми»; в 1849—1850 гг. Натали «оказалась в состоянии поддерживать страсть и мужа, и любовника», на что Герцен «спокойно взирал», пока как-то один из его друзей не «задел его за обедом разговорами о поведении его жены»; в Ницце Герцен и Гервег обсуждали, не стоит ли им «махнуться женами», и если Герцен, «как кажется, так и не завел романа с женой Гервега», то уж точно он «устраивал вечеринки для своих друзей в местном борделе, за что жена его обожала»[15]. По сути, рассказ Герцена о «семейной драме» — это рассказ о том, как миллионер, сам изменяя жене и узнав, что жена полюбила другого, практически зашельмовал ее до смерти[16]. То есть это рассказ об убийстве женщины. Конечно, в чем-то он напоминает «Исповедь» Ставрогина. Этот текст равен откровенности Руссо, рассказавшего в своей «Исповеди» о своем онанизме. То есть человек так велик, что позволяет о себе писать все. Позднее на такое решился, пожалуй, только Август Стриндберг в автобиографическом романе «Слово безумца в свою защиту». Сам же Герцен писал раньше (как бы развязывая себе руки): «В будущую эпоху нет брака, жена освободится от рабства, да и что за слово жена?.. Женщина до того унижена, что, как животное, называется именем хозяина. Свободное отношение полов, публичное воспитание и организация собственности. Нравственность, совесть, а не полиция, общественное мнение определяет подробности сношений» (I, 290). А затем без зазрения совести увел жену друга, прямо из супружеской постели, которая находилась в его, Герцена, доме. Чем не Ставрогин? Это тема художественного восприятия Достоевским идей Герцена.

Сексуальные отношения Ставрогина с горничной Дашей Шатовой («чужие грехи» вряд ли можно назвать любовью) имеет параллель в мемуарах Герцена, я имею в виду его грех с горничной Катериной:

«Мы переехали в Москву. Пиры шли за пирами... Возвратившись раз поздно ночью домой, мне приходилось идти задними комнатами. Катерина отворила мне дверь. Видно было, что она только что оставила постель, щеки ее разгорелись ото сна; на ней была наброшена шаль; едва подвязанная густая коса готова была

[13] *Бердяев Н.А.* Ставрогин // Н.А. Бердяев о русских классиках. М.: Высшая школа, 1993. С. 46.

[14] См. об этом впервые в отечественном герценоведении опубликованную статью блистательной специалистки по этой эпохе Ирины Паперно (США) «Интимность и история: семейная драма Герцена в сознании русской интеллигенции (1850—1990-е годы)» http://polit.ru/article/2010/11/17/gertsen/

[15] Там же. См. также относительно недавнюю публикацию страстных и откровенно-эротических писем Натали к Гервегу: *Желвакова И.* Она любила любовь... Семейные тайны «гнезда» Герценов-Огарёвых // Историк и художник. 2007. №4. С. 124—158.

[16] «Всю свою жизнь Герцен воспринимал внешний мир отчетливо, в должных пропорциях, хотя и через призму своей романтической личности, в соответствии со своим впечатлительным, болезненно организованным *Я*, находящимся в центре его вселенной. Независимо от того, как велики его страдания, он как художник сохраняет полный контроль над трагедией, которую переживает, да при этом еще и описывает ее. Может быть, эгоизм художника, который демонстрирует все его творчество, является отчасти причиной того удушья, которое испытывала Натали, и причиной отсутствия каких-либо умалчиваний в его описании происходивших событий: Герцен нисколько не сомневается в том, что читатель поймет его правильно, более того, что читатель искренне интересуется каждой подробностью его — писателя — умственной и эмоциональной жизни. Письма Натали и ее отчаянное стремление к Гервегу показывают меру все более разрушительного воздействия герценовского самоослепления на ее хрупкую и экзальтированную натуру. Мы знаем сравнительно немного об отношениях Натали с Гервегом: вполне возможно, что между нею и Гервегом была физическая близость, — напыщенный литературный стиль этих писем больше скрывает, чем обнаруживает; но одно несомненно — она чувствовала себя несчастной, загнанной в тупик и неодолимо влекла к себе своего возлюбленного. Герцен если и чувствовал это, то понимал очень смутно» (*Берлин Исайя.* Александр Герцен и его мемуары // *Берлин Исайя.* Подлинная цель познания. М.: Канон+, 2002. С. 610).

упасть тяжелой волной... Дело было на рассвете. Она взглянула на меня и, улыбаясь, сказала:

— Как вы поздно.

Я смотрел на нее, упиваясь ее красотой, и инстинктивно, полусознательно положил руку на ее плечо, шаль упала... она ахнула... ее грудь была обнажена.

— Что вы это? — прошептала она, взглянула взволнованно мне в глаза и отвернулась, словно для того, чтоб оставить меня без свидетеля... Рука моя коснулась разгоряченного сном тела... Как хороша природа, когда человек, забываясь, отдается ей, теряется в ней...»

Поразительное самолюбование, подробности реального сексуального приключения (это же не роман), причем он изменяет в момент, когда жена только что потеряла младенца. Да и обстановочка: жена страдает, а он ходит на дружеские посиделки с выпивкой. И здесь не безумная страсть как у Достоевского к Аполлинарии Сусловой, а просто развлечение, приключение. Жалости нет, ибо тут же все рассказывает жене. Есть, правда, трусость: а вдруг она все слышала. И из трусости добивает больную психику женщины: «Мне показалось, что N что-то слышала, что-то подозревала, я решился рассказать ей, что было. Трудны такие исповеди, но мне казалось это **необходимым очищением** (выделено мной. — *В.К.*), экспиацией, восстановлением той откровенной чистоты отношений, которую молчание с моей стороны могло потрясти, испугать. Я считал, что самая откровенность смягчит удар, но он поразил сильно и глубоко; она была сильно огорчена, ей казалось, что я пал и ее увлек с собой в какое-то падение. <...> Она все поняла, и удар был неожидан и силен; вера в меня поколебалась, идол был разрушен, фантастические мучения уступали факту. Разве случившееся не подтверждало праздность сердца?»[17] Ставрогин ведет себя иначе. Все знали, что Даша его любовница, но он никому не говорил об этом, даже пощечину снес от Ивана Шатова. И тем не менее его листки в каком-то смысле равновелики мемуарам эмигранта Герцена (кстати, его часто называют изгнанником, но таковым он не был. Он именно эмигрировал, сумев остаться и на Западе миллионером). Так вот в листках Ставрогина есть такая странная фраза: «У меня есть другие старые воспоминания, может быть получше и этого. С одной женщиной я поступил хуже, и она оттого умерла». Что за эпизод из жизни нам известного прототипа кроется за этими словами?

Скорее всего, здесь параллель с иным спонтанным сексуальным приключением, но уже не с горничной Катериной, а с одной

[17] *Герцен А.И.* Былое и думы (глава XXXVIII) // *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. IX. М.: Изд. АН СССР, 1956. С. 97—98.

дамой в Вятке, которую Герцен в своих мемуарах называет инициалом «Р.». Он пишет, что начал даже писать повесть об оставленной женщине, которая от несчастной любви чахнет, умирает и ее хоронят в *Девичьем монастыре* (речь о повести «Елена»). Уже в эмиграции в 1860 г. Герцен узнает о ее кончине. И почти с суеверным удивлением пишет: «*...мой брат* ее похоронил *в Новодевичьем монастыре!*»[18]. Не мог ли Достоевский здесь вспомнить и свою вину перед первой женой, бросив которую тяжело больной и умирающей, он уехал в Европу за любовницей? Однако нигде он в этом публично не исповедуется, если не считать его записей в тетрадках: «Маша лежит на столе...» И т.д. Но он чувствовал невозможность вынести это на публичное торжище. Недаром Тихон советует Ставрогину не печатать его записки: «Покорите и сие желание ваше, отложите листки и намерение ваше».

Тихон читает на память Ставрогину из слова ангела Лаодикийской церкви Апокалипсиса: «Но поскольку ты тепл, а не горяч и не холоден, то изблюю тебя из уст моих». Так оно и происходит. Самоубийство и есть, можно сказать, блевотина ангела, отдача души человека в лапы дьявола (или беса).

Бесов вокруг Герцена было немало, как и вокруг Ставрогина.

* * *

Герцен очень противоречив в своих писаниях. Вспомним: 1. Здесь и проповедь силы индивида и смерти, как высшего смысла человеческого волеизъявления. 2. Пропаганда русской общинности, русского народа, который по природе социалист, а социализм и есть современное христианство. Тут почти прямая перекличка с идеей народа-богоносца. 3. Надежда на разбойника, как единственного активного врага самодержавия, высказанная им в 1850 г.[19] 4. Наконец, поддержка молодых радикалов вместо посте-

[18] *Герцен А.И.* Былое и думы (глава «Разлука») // *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. VIII. М.: Изд. АН СССР, 1956. С. 350.

[19] «Бродяжничество и разбой необычайно усилились в годы междуцарствия и в начале XVII столетия. Память о Стеньке Разине сохранилась во множестве песен, сложенных в его честь народом. Обычай разбойничества дожил до времен Пугачёва, и весьма вероятно, что своим широким распространением он обязан именно глухой борьбе, начатой крестьянами, протестовавшими против закрепощения. Известно, что в песнях разбойнику отводится благородная роль, что все симпатии обращены к нему, а не к его жертвам; с тайной радостью превозносятся его подвиги и его удаль. Народный певец, казалось, понимал, что самый большой его враг — не этот разбойник» (VII, 186—187). А в 1869 г. Бакунин эту мысль в «Постановке революционного вопроса» развил: «Кто не понимает разбоя, тот ничего не поймет в русской народной истории. Кто не сочувствует ему, тот не может сочувствовать русской народной жизни» (Революционный радикализм в России. С. 217).

пеновца Чернышевского, поддержка Нечаева (вместе со старыми друзьями — Бакуниным и Огарёвым).

Но вот «Бесы». Пойдем по пунктам. 1. Проповедующий бешеный индивидуализм и смерть Кириллов произносит: «Вспомните, что вы значили в моей жизни, Ставрогин». 2. Исповедующий идеи величия русского народа-богоносца как спасителя мира Шатов тоже произносит слова о Ставрогине как вожде: «Вы, вы одни могли бы поднять это знамя!..»). Но добавляет: «Когда вы насаждали в моем сердце Бога и родину, в те же самые дни, вы отравили сердце этого несчастного, этого маньяка, Кириллова, ядом». Интересен искренний ответ Ставрогина: «Повторяю, я вас, ни того, ни другого, не обманывал». 3. Федька Каторжный тоже считает Ставрогина своим вожаком, ждет его указаний. И Ставрогин удивлен: «Почему это мне все навязывают какое-то знамя? Петр Верховенский тоже убежден, что я мог бы “поднять у них знамя”, по крайней мере мне передавали его слова. Он задался мыслию, что я мог бы сыграть для них роль Стеньки Разина “по необыкновенной способности к преступлению”, — тоже его слова». Упаси Бог, обвинить Герцена в преступлениях, речь идет о последствиях идей. Достоевский показывает, как человек агитирует и убеждает других в самых противоположных установках. 4. Важнейшая — это социализм, это Верховенский-Нечаев, к которому сам Ставрогин относится с брезгливостью, как Герцен к Нечаеву (Достоевский мог об этом знать по «Письмам старому товарищу»). Но Верховенский мечтает о вожде революции — аристократе. А это именно Герцен (или Ставрогин!).

Все эти противоречивые идеи Герцена исповедуют герои «Бесов», приписывая их авторство Ставрогину, желая видеть его своим вождем. Бердяев замечал: «Ставрогин — творческий, гениальный человек. Все последние и крайние идеи родились в нем: идея русского народа-богоносца, идея человекобога, идея социальной революции и человеческого муравейника. Великие идеи вышли из него, породили других людей, в других людей перешли. Из духа Ставрогина вышел и Шатов, и П. Верховенский, и Кириллов, и все действующие лица “Бесов”»[20]. Но Ставрогин, как и Герцен, не желает возглавить ни одно из инициированных им движений. Конечно, литературный герой никогда не равен живому прототипу. Ставрогин в одиночестве кончает с собой, повесившись на шнурке за дверью, самоубийство — это путь в ад. Бесы остались существовать. Герцен тоже умирает почти в одиночестве, но в

[20] *Бердяев Н.А.* Ставрогин // Н.А. Бердяев о русских классиках. М.: Высшая школа, 1993. С. 48.

борьбе, борьбе с разными бесами, которые явились в мир не без его вины. И тем не менее находит силы для борьбы. Покончила с собой дочь Лиза, с ее матерью, Натальей Тучковой-Огарёвой, шли постоянные нелады. Он умер после того, как боролся почти два месяца за жизнь дочери Наташи. Болезнь дочери он победил, но сам умер. Умер, в сущности, от усталости и разочарования в своей прежней жизни, хотя и оставил свое предсмертное завещание — письма «К старому товарищу», в которых пытался предостеречь Россию о надвигающемся на нее зле. И в этом он совпал не со Ставрогиным, а с Достоевским, написавшем именно о наступавших на мир бесах свой великий роман.

В последнем своем трактате Герцен выступил в защиту цивилизации, но, похоже, что поздновато. Его никто не слышал и не хотел слышать. Он писал: «То, что мыслящие люди прощали Аттиле, Комитету общественного спасения и даже Петру I, не простят нам»[21]. Разбудить зло легко, усыпить практически невозможно. Ирония истории в данном случае сыграла шутку с человеком, который пытался преодолеть ее законы в надежде на революционное переустройство мира. Лишь под занавес своей жизни он пришел к тому же, что и Достоевский. История его метаний и заблуждений послужила материалом для великого романа, который дал человечеству модель появления в человеческом пространстве бесовщины.

[21] *Герцен А.И.* К старому товарищу // *Герцен А.И.* Избранные труды / Сост., автор вступ. ст. коммент. В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2010. С. 707.

XII. Трагические герои Достоевского в контексте русской судьбы (роман «Подросток»)

> У нас создался веками какой-то еще нигде не виданный высший культурный тип, которого нет в целом мире,— тип всемирного боления за всех. Это — тип русский... так как взят в высшем культурном слое народа русского... Он хранит в себе будущее России.
>
> *Ф.М. Достоевский*

1. Русские интеллектуалы: парадигма Христа

Трагические герои Достоевского, к тому же еще герои-идеологи, возникли в результате очень сложных духовных взаимодействий внутри русской культуры. Понять их происхождение — значит, увидеть, как российские общественно-духовные структуры получили вторую жизнь в романной поэтике великого писателя.

В 40-е годы XIX столетия в России едва ли не впервые за всю ее историю начинается напряженный и — главное — открытый культурно-философский диалог, просыпается рефлексивное общественно-историческое самосознание. Кружки и салоны становятся частью нормальной столичной жизни. А там можно было высказываться, не предавая свои тексты печати. Опыт А. Радищева и П. Чаадаева был печально-поучителен. Но в эти годы впервые возникает центральная проблема русской мысли. Юные любомудры пытались понять место России «в общем порядке мира» (П. Чаадаев), как религиозном, так и социокультурном. При этом, что было явной духовной новацией, произошла смена ориентиров — вместо французов интеллектуальными учителями становятся немцы. Любопытно, что «француз» Пушкин радовался этому обстоятельству, хотя и называл немецкую ученость туманной. Русские полемисты строили свои концепции, опираясь на сложнейшие философские системы, бывшие на тот момент высшей точкой западноевропейской мысли.

Имена Гёте, Шиллера, Гегеля, Шеллинга, братьев Шлегелей становятся родными для русской культуры. Обращение именно

к немецкой философии в попытке самосознания было совсем не случайно. Будучи сами окраиной Европы и европейскими маргиналами, немцы искали *общеевропейский* смысл развития, чтобы ухватить ведущую тенденцию западной цивилизации. Немецкая философия, писал Н. Берковский, обдумывала, приводила в логический порядок немецкие дела в связи с делами всей Европы. Именно в этом и видел важность немецкой философии Пушкин.

Но если немецкая философия и литература (как классическая, так и романтическая — особенно Э.Т.А. Гофман) оказали влияние на русскую духовность 40—50-х годов XIX века, то к концу столетия мы наблюдаем доминирование русской культуры на Западе. Как это произошло? Упомянув о воздействии гегельянства на русскую мысль в 30-е и 40-е годы, В.С. Соловьёв писал: «Странно сказать: это философское движение избранных умов, начавшись с таким блеском и одушевлением, кончилось — по крайней мере, для философии — ровно ничем»[1]. Быть может, и так. Но это движение мысли родило великие философские романы. В свою очередь, русский философский роман инициировал самобытные проблемы отечественной философии (чему пример сам Соловьёв, Бердяев и др.).

Как писали критики в 60-е годы: «Появление людей сороковых годов есть момент истинного умственного пробуждения России. <...>Несмотря на свое иностранное и немецко-философское воспитание, люди сороковых годов были наиболее русские люди, каких только видела до тех пор Россия. <...> От этих людей собственно ведет свое умственное начало теперешняя передовая Россия»[2]. Был задан уровень духовного напряжения, в котором начинали действовать русские мыслящие люди. Мыслители этих десятилетий стали «духовными отцами» нового поколения «детей-нигилистов». Первым художественно тему «отцов и детей», как известно, разработал И. Тургенев. Но его больше интересовали «дети», их непривычное поведение и запросы. Для Достоевского, прежде всего в «Бесах» и «Подростке», важен духовный первотолчок, порождающий молодую Россию.

Не раз прототипами героев Достоевского называли и Чаадаева, и Бакунина, и Герцена, и Грановского. Это были люди, прошедшие школу немецкой философии и ставшие в результате ферментом российских духовных борений, провоцирующих движение русской идейной и социальной жизни. Этот тип интеллектуалов, выразивший самые болезненные проблемы российского развития, прежде всего столкновение западных смыслов с незападной традицией, под пером Достоевского оказался ключом к прогностическому анализу

[1] *Соловьёв В.С.* Россия и Европа // *Соловьёв В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 345.
[2] *Шелгунов Н.В.* Литературная критика. Л.: Худож. лит-ра, 1974. С. 64, 66.

российской и европейской истории. Его романы, его герои, описанные им конфликты стали в свою очередь художественно-философским объяснением будущих катаклизмов Европы в XX веке.

Чтобы понять интерес писателя к героям-интеллектуалам, надо, наконец, отчетливо осознать, что общественное движение, в том числе и к христианской истине, а не просто к народу, или к народу лишь как носителю христианской истины[3], Достоевский связывал с развитием образованности в России. После возвращения с каторги он сформулировал это кредо и потом мало изменял ему: «Но где же точка соприкосновения с народом? Как сделать первый шаг к сближению с ним, — вот вопрос, вот забота, которая должна быть разделяема всеми, кому дорого русское имя, всеми, кто любит народ и дорожит его счастием. А счастие его — счастие наше. Разумеется, что первый шаг к достижению всякого согласия есть грамотность и образование. Народ никогда не поймет нас, если не будет к тому предварительно приготовлен. Другого нет пути, и мы знаем, что, высказывая это, мы не говорим ничего нового. Но пока за образованным сословием остается еще первый шаг, оно должно воспользоваться своим положением и воспользоваться усиленно. Распространение образования усиленное, скорейшее и во что бы то ни стало — вот главная задача нашего времени, первый шаг ко всякой деятельности»[4]. Соединение с народом — грамотность и образование, то есть превращение народа в интеллигенцию, в образованное общество. Отсюда его интерес к грамотеям из народа — таким, как Макар Долгорукий. Однако положительно прекрасные герои его романов, выразители православного идеала (князь Мышкин, старец Зосима, Алеша Карамазов) — отнюдь не люди из народа, а представители образованного общества[5]. Я здесь немного забегаю вперед, но акценты

[3] Сошлюсь здесь на К. Леонтьева: «Мужика он любил, не потому только, что он мужик, не потому, что он человек рабочий и небогатый; нет — он любил его еще больше за то, что он русский мужик, за то, что религиозен. <...> У Достоевского народ хорош не потому только, что он простой народ и бедный народ, а потому, что он народ верующий, православный» (*Леонтьев К.Н.* Достоевский о русском дворянстве // *Леонтьев К.Н.* Избранное. М.: Рарогъ; Моск. рабочий, 1993. С. 304—305).

[4] *Достоевский Ф.М.* Объявление о подписке на журнал «Время» на 1861 г. // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 18. Л.: Наука, 1978. С. 36—37. В дальнейшем все ссылки в тексте даны на это издание.

[5] Во многом следовавший Достоевскому великий русский философ В.С. Соловьёв вполне прояснил эту позицию: «Противники культуры, воображающие, что существование необразованных праведников доказывает что-нибудь в пользу их мнения, закрывают глаза на то, что мы имеем здесь примеры необразованности лишь весьма относительной. <...> Отчего сам Богочеловек мог родиться только тогда, когда настала “полнота времен”? Отчего Он явился лишь в VIII-м веке после основания вечного города, в пределах великого римского государства, среди культурного населения Галилеи и Иерусалима? Когда твердят общее место о “галилейских рыбаках”, то забывают, во-первых, что “паче всех потрудился” для христианства

стоит расставить заранее, чтобы яснее была мысль. Сошлюсь здесь на европейца, чеха, влюбленного в Россию, свидетельство тем более важное, что в нем отсутствовали идеологические преференции: «Достоевский <...> защищал “книжных людей”, “бумажных людей” (в романе “Подросток”), ибо, спрашивает он, чем объяснить, что они так по-настоящему мучаются и кончают трагически»[6].

Эти трагические и христоподобные герои в творчестве Достоевского не случайны. Он не раз повторял, что если выбирать между истиной мира сего и Христом, он выбирает Христа. Не забудем, что Христос — очевидный интеллектуал, споривший с самыми учеными людьми своего племени, его речь изобилует цитатами, он без конца ссылается на Ветхий Завет, повторяя: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить» (*Мф* 5, 17). Но и еще более важное — это трагическое взаимоотношение Христа с собственным народом, не принявшим его. По сути дела первый трагический герой, признанный практически всем европейским человечеством, был Христос. Трагичен и Прометей, но в нем сильна нагрузка культурного героя, да и сдача его на милость Зевса снимает с него изрядную долю трагизма. Есть и еще одно чрезвычайное отличие. Ни один трагический герой до Христа не имеет двойника. У Христа он есть — это антихрист. В Евангелии от Матфея Христос говорит: «Берегитесь, чтобы кто не прельстил вас, ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить: “Я Христос”, и многих прельстят» (*Мф* 24, 4—5). Именно здесь возникает парадигма двойничества. Все мифологии знают открытых противников (Ормузд и Ариман, Саваоф и Сатана и т. д.). Антихрист, на первый взгляд, разделяет идеалы Христа, он почти Христос, он такой же... Разница одна: трагический герой всегда терпит поражение. С тех пор в европейской христианской культуре трагический герой почти всегда имеет своего спутника. Двойник питается соками героя, без этой подпитки он просто не может существовать. Это важно. Но двойник — не обязательно антихрист, как и герой не обязательно Христос (напомню хотя бы г. Голядкина-старшего и г. Голядкина-младшего — они далеки от христианской проблематики). Это некий тип взаимоотношений — в пределе идущий к своим сакральным прообразам.

(как по сознанию самой церкви, так и по сознанию ее врагов) ученый книжник и образованный римский гражданин Павел, ссылавшийся на эллинских поэтов и на римские законы; во-вторых, и рыбаки-апостолы вовсе не были дикарями и невеждами, а были воспитаны на Книге Законов и Пророков; и, наконец, в-третьих, для исполнения своего дела они должны были еще научиться писать по-гречески» (*Соловьёв В.С.* Значение государства // *Соловьёв В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 553—554).

[6] *Масарик Т.Г.* Борьба за Бога. Достоевский — философ истории русского вопроса // *Масарик Т.Г.* Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России. В 3 кн. Книга III. Ч. 2—3. СПб.: РХГИ, 2003. С. 73.

Что же происходило в России?

А.М. Панченко связывал появление темы двойника с эпохой Николая Первого. В частности, «двойничество проявлялось и в противопоставлении Москвы Петербургу»[7]. Он видел двойничество и в обострении полемики славянофилов и западников. Но именно в эту эпоху возникает противопоставление народа образованному обществу. Тоже система надлома и двойного понимания жизни, в котором образованное общество почти априорно было поставлено в положение Голядкина-старшего, путь которого не к власти, а в сумасшедший дом.

Хотя, забегая немного вперед, стоит отметить одну принципиальную особенность двойничества, открытого Достоевским. В первом романе с этой проблематикой, в «Двойнике», фиксирован важный момент отношения героя к своему двойнику. Герой ему без конца помогает, а двойник оборачивает эту помощь, разумеется, себе в пользу, но что еще важнее, выворачивает ее так, что унижает героя. Помощь героя двойнику ведет к унижению героя.

2. Кто они — прототипы трагических героев писателя?

Именно от союза интеллигенции и народа ждал Достоевский благотворного преображения России, разумеется, интеллигенции, принявшей всем сердцем Христа: «Прямо скажу: вся беда от давнего разъединения высшего интеллигентного сословия с низшим, с народом нашим. Как же помирить верхний пояс с море-океаном и как успокоить море-океан, чтобы не случилось в нем большого волнения?» (27, 20). А потому так важен был для писателя вопрос, какая интеллигенция сложилась в России в XIX веке. Есть ли шанс, что она изберет христианский путь? Второй вопрос, будет ли она искать контакт с народом? И третий — можно ли найти христианских подвижников в народе, кто они?

Чтобы оценить эту проблему, напомню, что в «Дневнике писателя» Достоевский после «Бесов» снова вспоминает людей 40—50-х годов без прежней резкости. Потом в 1875 г. выходит роман «Подросток». Отзывы о нем были в первое время скорее вялые. Скажем, Страхов отнесся к роману скептически. «“Подросток” ему не совсем нравится, — сообщал Достоевский жене 8 февраля 1875 г. — Он хвалит реализм, но находит несимпатичным, а потому скучноватым» (29, кн. 2, 12). Критика была в растерянности, увидев в демократическом журнале роман писателя, весьма известного своей враждой к радикальной западнической мысли, начиная с Грановского, Белинского, Герцена и т.д. К тому же в романе герой западнического типа не изображался злодеем, не совершал ставрогинских преступлений, это был самый доброжелательный из романов Достоевского. Это не обычный пророческий роман Достоевского, где он обрушивается на современников с обвинениями и предупреждениями, это скорее своеобразное художественное исследование.

Стоит уделить больше внимания этому позднему роману, о котором писали немало, но который все же не стал предметом резких идейных полемик, как «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы», «Братья Карамазовы», — не только роману-исследованию, но и типичному роману воспитания. Вопрос тут, однако, даже не в том, кто воспитуемый, а кто воспитатель. Весь роман посвящен решению собственно одной задачи — исследованию типа человека 40—50-х годов. Вся структура текста говорит об этом, начиная с образа рассказчика, подростка Аркадия Макаровича Долгорукого, главная цель которого — разобраться, кто таков его *настоящий* отец, Андрей Петрович Версилов, начинавший свою жизнь с принятия идеалов, усвоенных из «Антона-Горемыки» и «Полиньки Сакс». Кстати, сразу характерная черта: Версилов готов следовать (и часто следовал) *вычитанным, книжным* идеалам. Подросток почти в первых строках сообщает: «...этот человек, столь поразивший меня с самого детства, имевший такое капитальное влияние на склад всей души моей и даже, может быть, еще надолго заразивший собою всё мое будущее, этот человек даже и теперь в чрезвычайно многом остается для меня совершенною загадкой. Но, собственно, об этом после. Этого так не расскажешь. Этим человеком и без того будет наполнена вся тетрадь моя» (13, 6).

Быть может, лучший отечественный специалист в проблемах сакральных и евангелических мотивов творчества Достоевского Т. Касаткина увидела в замысле и деле Аркадия вариант евангельского письма, а в Аркадии тип евангелиста. Она цитирует и выделяет слова Аркадия о причине такого огромного труда по записыванию этой истории: «Вследствие внутренней потребности: до того я поражен всем совершившимся». И комментирует их, на мой взгляд, очень точно и глубоко, заметив, «что если бы авторы многочисленных Евангелий, написанных вскоре после Вознесения Иисуса или позже, решили объяснить цель своих действий, то первое объяснение, которого следовало бы ожидать, было в точности такое, как в выделенной фразе. Именно пораженность совершившимся была необходимым условием всего последующего, в том числе — для распространения Благой Вести». Она дает остроумную характеристику

[7] *Панченко А.* Николай I // Звезда. 2007. № 6. С. 184.

евангельского писания: «Нам предстает действующее лицо, выдвигающее на первый план другое действующее лицо»[8].

О ком же весть? Кто поразил Аркадия?

Очевидно, что это не Макар Долгорукий, которого наша критика называет идеальным человеком, подлинным выразителем народа и главным смысловым героем романа. Ему отведена хорошо если двадцатая часть текста. Но дело даже не в объеме о нем написанного. Дело в том, что он практически не интересует Аркадия, хотя и является его юридическим отцом, и именно его фамилию носит Подросток. Но уж слишком несимпатично выглядел в глазах Подростка отказ законного мужа от жены в пользу Версилова: «Версилов, *выкупив мою мать у Макара Иванова* (курсив мой. — *В.К.*), вскорости уехал и с тех пор, как я уже и прописал выше, стал ее таскать за собою почти повсюду. <...> Но с Макаром Ивановичем сношения все-таки никогда не прекращались. Где бы Версиловы ни были, жили ли по нескольку лет на месте или переезжали, Макар Иванович непременно уведомлял о себе “семейство”. Образовались какие-то странные отношения, отчасти торжественные и почти серьезные. В господском быту к таким отношениям непременно примешалось бы нечто комическое, я это знаю; но тут этого не вышло. Письма присылались в год по два раза, не более и не менее, и были чрезвычайно одно на другое похожие. Я их видел; в них мало чего-нибудь личного; напротив, по возможности одни только торжественные извещения о самых общих событиях и о самых общих чувствах, если так можно выразиться о чувствах: извещения прежде всего о своем здоровье, потом спросы о здоровье, затем пожелания, торжественные поклоны и благословения — и всё. Именно в этой общности и безличности и полагается, кажется, вся порядочность тона и всё высшее знание обращения в этой среде» (13, 13).

Аркадия интересует Версилов. Самое любопытное, что и исследователи, даже назвав Макара Ивановича смысловым центром романа, никуда не могут деться от Андрея Петровича Версилова.

Как правило, основной интерес исследователей заключается в выяснении прототипов его образа. К сожалению, часто ищутся сюжетные подобия судеб, меж тем как Достоевский решал проблемы пересечения и развития мировоззрений в русском обществе. По справедливому замечанию М. Бахтина, «не типы людей и судеб, объектно завершенные, а *типы мировоззрений* (Чаадаева, Герцена, Грановского, Бакунина, Белинского, нечаевцев, долгушинцев и т.п.). И мировоззрение он берет не как абстрактное

[8] *Касаткина Т.А.* Образы и образа. «Подросток» // *Касаткина Т.А.* О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле слова». М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 276, 277.

единство и последовательность системы мыслей и положений, а как последнюю позицию в мире в отношении высших ценностей. Мировоззрения, воплощенные в голосах. Диалог таких воплощенных мировоззрений, в котором он сам участвовал. В черновиках на ранних стадиях формирования замысла эти имена (Чаадаев, Герцен, Грановский и другие) называются прямо, а затем, по мере формирования сюжета и *сюжетных судеб,* уступают место вымышленным именам. С *начала* замысла появляются *мировоззрения,* а уже затем сюжет и сюжетные судьбы героев»[9]. Версилов — не исключение, это очень много говорящий персонаж.

Его прототипами называют и Чаадаева, и Герцена, и Тютчева, и Чацкого, и даже пушкинского Сильвио (отложенная дуэль). Об этом писали А. Долинин, А. Бем, К. Мочульский, Г. Мондри, С. Неклюдов, А. Гачева и др., и каждый находил свою параллель. Однако, не отказываясь от этих возможных параллелей с выдающимися деятелями русской культуры, стоит понять целостный тип русского мыслителя, состоявшегося в 40—50-е годы. Скажем, очевидны, особенно поначалу, отсылки к образу Чаадаева (проповедь «царства Божия», религиозная экзальтация, наименование «бабий пророк», цитаты из «Горя от ума», обращенные к Чацкому-Чаадаеву-Версилову,), однако весь дальнейший разворот образа — несколько браков, дети, с которыми он ищет общий язык, страсть к женщине, доводящая героя до реального безумия, а не навязанного ему обществом или царем, — тут скорее можно увидеть сексуальную активность Герцена (или Тютчева?), тем более что и аттестует себя Версилов («Je suis gentilhomme avant tout et je mourrai gentilhomme!»[10]) почти как в главке из «Дневника писателя» «Старые люди» Достоевский называет Герцена («gentilhomme russe et citoyen du monde»[11]; 21, 9). Но это очевидно и не Герцен, ибо Версилов против молодых радикалов, подсмеивается над ними. У него другая, как писал С. Аскольдов, «общественно-историческая идея — идея будущего человека. Идея эта у него своеобразно связана с славянофильством»[12]. Его мучает мысль «о предназначении России»[13], о том, что Россия живет не для себя, а для мысли и в конечном счете для Европы. В этом ее великая миссия. И сам Версилов скорее похож на человека, стремящегося появиться там,

[9] *Бахтин М.М.* К переработке книги о Достоевском // *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 321.

[10] Я прежде всего дворянин и дворянином умру (франц.).

[11] русский дворянин и гражданин мира (франц.).

[12] *Аскольдов С.* Психология характеров у Достоевского // Ф.М. Достоевский. Статьи и материалы / Под ред. А.С. Долинина. Сборник второй. Л.; М.: Мысль, 1924. С. 20.

[13] Там же.

где есть некая нужда (таков, скажем, приход его к будущей самоубийце Ольге, попытка женитьбы на больной девушке, беременной от другого, отказ от уже выигранного наследства и т.д.). Человек, пытающийся нести добро.

Забегая вперед, скажу: Версилов трагичен потому, что ставит себе слишком высокие задачи, которые не может выполнить не только он, не может выполнить Россия. Вот в чем проблема.

Весь роман строится как попытка Подростка понять, что такое, кто таков его отец — человек 40—50-х годов. Поначалу Подросток видит отца ярким, но абсолютно безнравственным человеком, человеком «без идеи», хотя ему и рассказывают об его идеях, но все это кажется чистым актерством перед женщинами, поэтому ироническое «бабий пророк», прозвище, пущенное князем Сокольским, врагом Версилова, звучит для Аркадия убедительно. Впрочем, так звали и Чаадаева, а уж Языков просто назвал его духовным совратителем «строптивых душ и слабых жен»[14]. И поскольку биографические штрихи чаадаевского образа тоже использованы писателем, то роман, по сути дела, есть опровержение Языкова, более того, апология русского интеллектуала 40—50-х годов. Замечу, что Макар Долгорукий отказывается от законной жены Софьи — Софии — христианской мудрости, хранящейся, по мысли писателя, в народе. Софийность была проблемой практически всех русских религиозных мыслителей после Достоевского. София отдана писателем Версилову. Через нее Версилов соприкасается с лучшим, что создала Россия — с русской женщиной. А подобная связь с высшей народной мудростью, простите, более интимная, чем может быть у любого идеолога.

Замечу, что Софья — любимое женское имя у русских драматургов со склонностью к классицизму и что она не досталась одному из прототипов Версилова — Чацкому.

3. Поэт-идеолог

Но кто же, что же Версилов? У Достоевского часто намек на смысл образа дает его фамилия. Интересную трактовку можно найти в работе Т. Касаткиной: «Фамилия родового дворянина — Версилов — заключает в себе идею вращения, оборачивания, поворота, свернутости и свихнутости, неустойчивости и беспорядка, ускользания, уворачивания от упорядочения и, возможно, извращения и оборотничества: verso (are) (*лат.*) — катить, катать; кружить, вращать; вертеть, поворачивать; метаться от одного решения к другому; а также: беспокоить, тревожить; терзать, мучить — но и: излагать, толковать; versor (ari) (*лат.*) — кружиться, вращаться, вертеться, метаться. Фамилия человека из народа — Долгорукий — указывает на способность к собирательству земли Русской, на способность к “дальнему” действию, не ограниченному кругом сословным или иным, на способность к тому, на что так истово уповал Достоевский, утверждая, что народ “спасет и себя и нас”»[15].

Но, кажется, вряд ли Достоевский стал бы искать в латинских словарях некие слова для выражения метаний (латынь не была его языком, это язык юных нигилистов), естественнее в поисках фамилии обратиться к языку, которым он владел свободно, которым говорят его герои (от Верховенского до Версилова) — к французскому. С перевода бальзаковской «Евгении Гранде» он начинал свою литературную карьеру, многие реминисценции романов Бальзака и Гюго очевидны в его творчестве. Тема Парижской коммуны — явная тема его романов. На парижской баррикаде погибает Рудин, герой, к которому присматривался Достоевский в момент писания «Подростка». Герои его романов — люди 40—50-х годов — постоянно вставляют французские словечки, одного из прототипов Версилова — Герцена — он называет по-французски «gentilhomme russe et citoyen du monde». По-французски писал свои историософские статьи Тютчев. Версилов вспоминает в ключевом идеологическом эпизоде картину Клода Лоррена, французского художника, так что все ведет нас к поиску французского корня фамилии героя. Vers (m) (*франц.*) — 1) стих; 2) стихи, поэзия; faire des vers — сочинять, писать стихи; mettre en vers — облечь в стихотворную форму; faiseur de vers — стихоплёт. И этот смысловой корень фамилии весьма подходит герою. Версилов — поэт, мечтатель, рассказ о золотом веке по картине Клода Лоррена он заканчивает стихотворением Гейне, немецкого поэта, значительную часть жизни прожившего во Франции. Николай Семенович, резонер романа, пытаясь подвести итоги исповеди подростка, замечает о Версилове проницательно: «Он истинный поэт и любит Россию, но зато и отрицает ее вполне» (13, 455). Здесь как раз обозначена та двойственность мыслителей, среди которых начинал

[14] Ср. у Н. Языкова в стихотворении «К Чаадаеву»:

Своё ты всё презрел и выдал,
Но ты ещё не сокрушён;
Но ты стоишь, плешивый идол
Строптивых душ и слабых жён!

[15] *Касаткина Т.А.* Роман Ф.М. Достоевского «Подросток»: идея автора в повествовании героя // *Касаткина Т.А.* Указ. изд. С. 430.

свою деятельность Достоевский и загадку которых всю жизнь разгадывал.

Можно (и это, наверно, не менее продуктивно) искать смысл имени героя не только в иностранных словах. Поскольку фамилия сочинена писателем, в ней позволительно увидеть два русских слова: Версилов = вер'а + сил'а[16]. Иными словами, сила веры. Есть она у Версилова или он только ищет ее? Возможно, и ищет, как искал Тютчев: «Приди на помощь моему безверью». В этой фразе И.С. Аксаков видел основной тон философии Тютчева. Понятие «поэт» для Достоевского символизирует многое, в том числе и поиск веры. Шекспир, Пушкин для него — пророки, посланные Богом сказать правду о человеке и душе человеческой. И сам он тоже поэт, «осанна» которого прошла «сквозь горнило сомнений», как он писал о себе.

И слово «поэт» много объясняет не только в образе Версилова (поэзия, по Шеллингу, выше философии), но и позволяет подтвердить справедливость предположения А. Гачевой о прототипе Героя, прототипе, духовно близком Достоевскому, чьи строки он цитировал в своей идеологически выверенной Пушкинской речи. А. Гачева пишет: «Стоит внимательно всмотреться в Версилова, и начинаешь замечать в его облике что-то неуловимо тютчевское. Бросаются в глаза рассеянность и некоторая леность героя (черты характера Тютчева, не раз отмечавшиеся как его современниками, так и самим поэтом-мыслителем), отношения с Софьей, в которых отчетливы отзвуки "денисьевской истории", наконец, вдохновенные речи о будущем России и ее значении для судеб Европы, в которых оживает голос Тютчева-публициста»[17].

О близости Достоевского и Тютчева писали не раз. Об их замирании перед открывающейся духовному взору бездной почти во всех их произведениях. Достоевский пытался эту бездну победить, его любимый поэт эту бездну принимал. Разумеется, это противостояние в решении проблемы отразилось и в прозе: «Создав образ Версилова, Достоевский косвенно упрекнул Тютчева в духовной лени, в недостатке энергии порыва»[18]. Действительно, Версилов (хотя Касаткина и говорит о «возможности осуществления Версилова как христоподобного героя»[19]) не весьма активен, но, кажется, мы застаем его на излете жизни и упрек здесь не очень уместен. Да и какова может быть активность поэта? Стать революционером? Промышленником? В своей сфере, сфере умственной работы, Версилов не менее активен, чем Тютчев. Активность ведь не определяется количеством написанного. Христос вообще ничего не писал, только говорил, за ним записывали ученики.

[16] Подсказано автору его дочерью, филологом-германистом, М.В. Киселёвой.

[17] *Гачева А.Г.* Тютчев и Версилов (Еще к вопросу об источниках образа «русского европейца») // *Гачева А.Г.* «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» (Достоевский и Тютчев). М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 323.

[18] *Померанц Г.С.* Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М.: Советский писатель, 1990. С. 367.

[19] *Касаткина Т.А.* Роман Ф.М. Достоевского «Подросток»: Идея автора в повествовании героя. С. 424—425.

4. Проблема русского единства и двойничества

Если же искать варианты прочтения фамилии Долгорукий, тут очевиден отсыл к Юрию Долгорукому, но не забудем, что собирателем Русской земли этот князь не был, он переходил из города в город, как и странник Макар Долгорукий, попутно основал Москву, но собирателем Руси стал все же Иван Калита, сидевший сиднем дома. Так что параллель очевидна, но стоит поискать в ней другой смысл. Я не берусь утверждать, но возможно, что речь идет о двух ориентациях: московской (Макар Долгорукий) и петровской (Версилов — Петрович). Проблема соединения интеллигенции и народа в каком-то смысле равна проблеме нахождения единства между Москвой и Петербургом, т.е. преодоления двойничества культуры, увиденного в этом контексте А. Панченко. Это та самая мечта, о которой в «Петербургских письмах. 4338» (1835, 1840) писал В.Ф. Одоевский, предвидя возникновение единого мегаполиса на основе Москвы и Петербурга. Творчество Одоевского, «русского Фауста», Достоевский знал весьма хорошо. Эпиграф к «Бедным людям» он взял именно из Одоевского. Создание единого города на основе двух прежних столиц приводит, по мысли Одоевского, к тому, что Россия становится средоточием и вершиной будущей цивилизации. Об этом и Достоевский мечтал. Должен решить эту проблему, конечно, русский Фауст, связь с которым образа Версилова может быть вполне прослежена. Достоевский не случайно вводит в текст романа эпизод с сочинением мальчиком Тришатовым оперы по гётевскому «Фаусту», отсылая нас тем самым к проблематике великой трагедии, давая как бы некую подсветку образу Версилова. Об этом слишком прямолинейно, но в целом справедливо сказано в статье М. Педько: «В образе Андрея Петровича Достоевский воплотил глубокие гётевские смыслы противоречивости Фауста»[20].

[20] *Педько М.В.* Опера Тришатова в романе Ф.М. Достоевского «Подросток»: Гётевские смыслы в литературном и музыкальном контексте // Вестник молодых ученых. М., 2004. Серия: Филологические науки. № 5. С.

Но как возникает этот персонаж? Словно бы ниоткуда. Жил себе строгих правил женатый дворовый человек, и вдруг его жена влюбляется в барина, начитавшегося гуманных книжек вроде «Антона-Горемыки» и желающего жить по совести. Барин во всем признается Макару, плачет у него на плече и полностью меняет его жизнь. Макар Иванович — ментальное создание поэта Версилова, как мужик Марей — фантазм Достоевского, как тютчевская Россия, которую исходил «в рабском виде Царь Небесный» — выдумка поэта. Вообще-то, по справедливому соображению Марка Алданова, «интеллигенция воссоздавала народ из глубин собственного духа»[21]. Сам Тютчев и недели в деревне прожить не мог. Макар не действует, а произносит значительно благоглупости, которым, наученные Версиловым, внимают благоговейно его родственники. Как и Смердяков, Макар скорее всего импотент. Он не мог быть реальным мужем Софьи. Первый ее ребенок — Аркадий — сын Версилова.

Странник — Макар, странник в результате действий барина, скиталец — Версилов, но по собственному желанию, в поисках истины носивший вериги. Интересны иногда проблески понимания реального соотношения дел, но как-то вскользь, ибо исследователям мешает идеологически устоявшаяся трактовка образа: «История морального падения и в перспективе морального возрождения Аркадия, соотнесенная с душевной историей Версилова, имеет свои два полюса. Один полюс — это авантюрист Ламберт, крайний полюс падения, до которого докатываются и Аркадий, и Версилов. Другой полюс — это странник Макар Долгорукий, полюс “благообразия”, которого страстно жаждет Аркадий и *которое живет в душе Версилова*» (курсив мой. — *В.К.*)[22]. Вслушаемся: «полюс благообразия, которое живет в душе Версилова». Макар по сути дела — отраженный свет Версилова. А еще жестче — его двойник. Если Версилов — христоподобен, то его двойник может нести, хотя может и не нести, другие коннотации.

Стоит привести высказывание Мережковского, в крови революции 1905 г. совсем иначе увидевшего мужика Марея. Вот слова Мережковского о Достоевском и его фантазме: «Он думал, что “неправославный не может быть русским”, а ему нельзя было ни на минуту отойти от России, как маленькому Феде, напуганному вещим криком “волк бежит!”, нельзя было ни на минуту отойти от мужика Марея. Маленький Федя ошибся: этот вещий крик раздался не около него, а в нем самом; это был первый крик последнего ужаса: Зверь идет, Антихрист идет! От этого ужаса не мог

[21] *Алданов М.* Армагеддон // *Алданов М.* Армагеддон. Записные книжки. Воспоминания. Портреты современников. М.: НПК «ИНТЕЛВАК», 2006. С. 86.
[22] *Чирков Н.М.* О стиле Достоевского. М.: Наука, 1967. С. 205.

его спасти мужик Марей, русский народ, который, сделавшись “русским Христом”, двойником Христа, сам превратился в Зверя, в Антихриста, потому что Антихрист и есть двойник Христа»[23]. Но, кстати, не забудем соловьёвского антихриста, гуманиста и филантропа. Отличие антихриста от Христа одно: Христос миром не принят, он трагичен, а антихрист принят.

Вряд ли Макара Долгорукого можно назвать антиподом Христа. Но вот известную несамостоятельность увидеть можно. Впрочем, в «Братьях Карамазовых» есть замечательное рассуждение в связи со Смердяковым о мужике, который, задумавшись, может село спалить, а может в Иерусалим спасаться пойти. А может, добавляет писатель, и то, и другое вместе. Не зря столько времени пробыл он между каторжников, и «дерзновенность» мужика была ему вполне внятной. Но в «Подростке» Макар просто персонифицирует религиозные представления Версилова.

Ламберт — двойник Аркадия, в этом сходятся все исследователи, он передает своего двойника отцу, и тот берет, ибо много сходства между отцом и сыном. Но и отец передает своего двойника сыну — Макара Долгорукого. У Д. Чижевского есть работа о двойничестве. И, как он полагал, «проще всего в своей схематике тема двойника дана в “Подростке”»[24]. Правда, Чижевский обращает внимание в основном на слова самого Версилова о его психологической раздвоенности, хотя и видит в проблеме онтологическую существенность: «Судорожные искания “места”, своего места героями Достоевского являются выражением той бесконечной жажды конкретности, своей реализации в живом “*где-то*”, человека, утратившего свою онтологическую существенность. Конкретное “где-то” — необходимый элемент этического акта, но при “потере себя” оно начинает играть несоответственно значительную и центральную роль»[25]. Но онтологическая существенность предполагает и реальное бытие двойника.

При неустойчивости главного героя он обрастает двойниками, которые могут предъявить ему свою устойчивость. Вспомним молодого Версилова, когда он сошелся с Софьей и искренно каялся перед Макаром, закручивая для всех новую жизнь: «Человеку, который приехал с “Антоном-Горемыкой”, разрушать, на основании помещичьего права, святость брака, хотя и своего дворо-

[23] *Мережковский Д.С.* Пророк русской революции // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 годов / Изд. подготовили В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: Книга, 1990. С. 100.
[24] *Чижевский Д.И.* К проблеме двойника (Из книги о формализме в этике) // О Достоевском: Сб. статей / Под ред. А.Л. Бема. Прага, 1929. С. 17.
[25] Там же. С. 32.

вого, было бы очень зазорно перед самим собою, потому что, повторяю, про этого “Антона-Горемыку” он еще не далее как несколько месяцев тому назад, то есть двадцать лет спустя, говорил чрезвычайно серьезно. Так ведь у Антона только лошадь увели, а тут жену! <...> Уж одни размеры, в которые развилась их любовь, составляют загадку, потому что первое условие таких, как Версилов, — это тотчас же бросить, если достигнута цель. Не то, однако же, вышло. Согрешить с миловидной дворовой вертушкой (а моя мать не была вертушкой) развратному “молодому щенку” (а они были все развратны, все до единого — и прогрессисты и ретрограды) — не только возможно, но и неминуемо, особенно взяв романическое его положение молодого вдовца и его бездельничанье. Но полюбить на всю жизнь — это слишком. Не ручаюсь, что он любил ее, но что он таскал ее за собою всю жизнь — это верно» (13, 10—12). Однако любил, как выясняется дальше, той высшей любовью, которая связывает мужчину с женщиной более сильно, чем самая яростная страсть. Отношение Версилова к Софье строилось в контексте исканий русских юных философов-идеалистов, начитавшихся немецкой философии: «Во всем этом была своего рода наивность, потому что все это было совершенно искренно. Человек, который шел гулять в Сокольники, шел для того, чтоб отдаваться пантеистическому чувству своего единства с космосом; и если ему попадался по дороге какой-нибудь солдат под хмельком или баба, вступавшая в разговор, философ не просто говорил с ними, но определял субстанцию народную в ее непосредственном и случайном явлении. Самая слеза, навертывавшаяся на веках, была строго отнесена к своему порядку: к “гемюту” или к “трагическому в сердце”...»[26] Софья стала для него символом России, символом вечной женственности, если угодно, в русском и православном (не как Татьяна Ларина) ее воплощении, софийности. Она-то в конце концов и обещает ему устойчивость. Куда бы ни ходил, возвращается к ней. Но именно в этом личном переживании отвлеченных немецких формул открывался смысл русской мысли и русского бытия.

Вдумаемся, почему Версилов не отказывал от дома Макару, позволял реальной своей жене, матери своих детей, общаться с бывшим, но остававшимся законным мужем. Тот в качестве странника, носителя, как говорил Достоевский, народной (христианской) святости, праведника, без которого и надеяться в России не на что было бы, очень привлекал Версилова. Повторю вопрос: почему? Теоретические схемы конструировались в жизни, он искал реального воплощения своего христианского идеала, как славянофилы, как Тютчев, как сам Достоевский, — и находил этот идеал в отправленном им же странствовать дворовом слуге. Очевидно, не очень доверяя себе, что он сам может выдержать этот искус отказа от светской жизни и ее благ, «раздать все» по совету Христа, и Макар для него — символ этой возможности нравственной жизни страны. Но уже после смерти Макара он формулирует идею, в которой обозначен для России новый носитель святости, тип «боления за всех». Версилов имеет в виду себя и подобных ему носителей «высшей русской идеи». Достоевский не раз писал, что христианство предполагает свободу и ответственность. Свободный человек Версилов принимает на себя всю меру ответственности. Двойник из народа перестает ему быть нужным.

Когда Версилов разбивает икону, он пытается преодолеть фальшь своих отношений с Макаром Ивановичем, который на самом деле является его двойником, порожденным его поведением, фантазией и пр. Человеку свойственно желать избавиться от двойника, неважно, несет тот зло или добро. Иван Карамазов не сумел избавиться от своего двойника Смердякова (кстати, читавшего перед смертью книгу знаменитого православного мыслителя «Святого отца нашего Исаака Сирина слова»). Зависимость Ивана от двойника привела к катастрофе, где уже неясно, кто виноват. Нужно же, полагает писатель, даже в своих ошибках брать ответственность на себя. И Версилов ее берет. Кстати, писатель несколько раз подчеркивает, что икона написана до раскола, то есть истинно православная. Раскалывая ее, Версилов вовсе не превращается в раскольника. Фамилия Раскольников у Достоевского не случайна. Из раскольников и мрачный Парфён Рогожин. И все же это не законченные злодеи. Писатель, кажется, понимал и продуктивное значение старообрядчества в русской жизни. Весьма важно, что Версилова прощает Софья, более того, он пытается даже вернуться в церковную жизнь, правда, у него это не получается. А тема раскольничьей иконы была Достоевскому известна, он анализировал рассказ Н. Лескова «Запечатленный ангел», где православная икона, *хранимая раскольниками*, выявила на свет и насилие власти над церковью и несмелость русских иерархов, что вынудило Достоевского к следующей жесткой ламентации. Нельзя же требовать, заметил он в статье о Лескове «Смятенный вид», от православного священника «энергии первых веков христианства, хотя бы и желалось того. Мы вообще наклонны обвинять наше духовенство в равнодушии к святому делу; но как же и быть ему при иных обстоятельствах? А между тем помощь духовенства народу

[26] *Герцен А.И.* Былое и думы // *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 9. М.: АН СССР, 1956. 19—20.

никогда еще не была так настоятельно необходима. Мы переживаем самую смутную, самую неудобную, самую переходную и самую роковую минуту, может быть, из всей истории русского народа» (21, 57—58). Так что невозвращение Версилова к обрядно-православной жизни тоже понятно.

Кажется, в этом контексте раздвоенности России на Москву и Петербург (как и на народ и образованное общество) возможно прочтение и двойного образа расколотой иконы (писатель ведь не рассказывает, кто или что именно на ней изображено). Можно, конечно, вообразить, что там св. Андрей и св. Макарий (это вариант Касаткиной), но оснований для подобного рода догадки текст романа не дает. Одним из аргументов святости Макара Долгорукого становится в том числе толкование имени Макар: «блаженный, счастливый» (*греч.*). Но Достоевский был знатоком русского фольклора в не меньшей степени, чем святцев. В фольклорном прочтении имени Макар говорится скорее о его ущербности. Заглянем в специальный словарь. Там имя **«Макар»** ассоциируется с бедным, несчастным человеком, крайним неудачником. Приведем пословицы: «На **бедного Макара** все шишки валятся» или «Не рука **Макару** калачи есть». В XIX веке **«макарами»** в народной речи прозывались плуты, а «макарыгами» — попрошайки[27]. Напомню и то, что герой первого романа писателя «Бедные люди» Макар Девушкин был как раз из тех Макаров, на которых все шишки валятся. Вряд ли Достоевский не учитывал значение имени героя из своего первого и наиболее признанного критикой романа. Макар Долгорукий тоже слаб, бессилен, не способен к активному христианскому и жизненному действию.

Любопытно, что антимифологически настроенный И.А. Бунин, категорически не принимавший миф о народе-богоносце, его святости и т.п., не избегает мотивов Достоевского, но без нажима переосмысливает их, преобразуя миф в реальность. Скажем, роман «Деревня» начинается с явного намека на рассказ Ивана Карамазова о мальчике, которого генерал затравил борзыми: «Прадеда Красовых, прозванного на дворне Цыганом, затравил борзыми барин Дурново. Цыган отбил у него, у своего господина, любовницу. Дурново приказал вывести Цыгана в поле, за Дурновку, и посадить на бугре. Сам же выехал со сворой и крикнул: “Ату его!” Цыган, сидевший в оцепенении, кинулся бежать. А бегать

[27] А в словаре Даля, который Достоевскому тоже был хорошо известен, Макары — это «плуты», «нищие», т.е. семантика имени довольно устойчива. Особенно выразительна формула: «Я тебя туда спроважу, куда Макар телят не гонял» (*Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. II. М.: Русский язык, 1981. С. 290).

от борзых не следует». Но и далее он вспоминает мотивы Достоевского, но всегда их переосмысливает. Мы видели, как Достоевский в поисках антиреволюционного противоядия представил читателю в романе «Подросток» мифологический образ святого странника из народа Макара Ивановича. Бунин в своей «Деревне», самом жестком изображении предреволюционной России, этот миф не обходит, уничтожая его. И у него является там Макар: «Был Макар Иванович когда-то просто Макаркой — так и звали все: “Макарка Странник” — и зашел однажды в кабак к Тихону Ильичу. <...> И Тихон Ильич оставил его у себя — за подручного. Скинул с него бродяжью одежду и оставил. Но вором Макарка оказался таким, что пришлось жестоко избить его и прогнать. А через год Макарка на весь уезд прославился прорицаниями, — настолько зловещими, что его посещений стали бояться, как огня. Подойдет к кому-нибудь под окно, заунывно затянет “со святыми упокой” или подаст кусочек ладану, щепотку пыли — и уж не обойтись тому дому без покойника». Парафраз очевидный.

Нельзя не заметить, что Версилов, слушавший старца с вниманием, но как бы выполняя свой долг, на похороны его не пошел, а пришел в тот день к Софье — разбить икону. При этом в тексте романа сказано о разбитии иконы на две ровные половинки следующее: «Когда Татьяна Павловна перед тем вскрикнула: “Оставь образ!” — то выхватила икону из его рук и держала в своей руке. Вдруг он, с последним словом своим, стремительно вскочил, мгновенно выхватил образ из рук Татьяны и, свирепо размахнувшись, из всех сил ударил его об угол изразцовой печки. Образ раскололся ровно на два куска...» И далее Версилов добавляет: «Не прими за аллегорию, Соня, я не наследство Макара разбил, я только так, чтоб разбить... А все-таки к тебе вернусь, к последнему ангелу! А впрочем, прими хоть и за аллегорию; ведь это непременно было так!..» (13, 409). Версилов осужден близкими, осужден литературоведами. В мнении окружающих трагический герой по своим моральным качествам всегда кажется ниже своего двойника. Ведь как неприятен для сослуживцев г. Голядкин-старший и как им мил младший!

Я бы прочитал эту аллегорию как указание на невозможность единства образованного общества и народа, причем не простого народа, а того, близкого к образованным, в которых Г.П. Федотов видел создателей духовных стихов, слой промежуточный между дворянством, церковью и крестьянством. Именно этот слой определял умонастроение простого народа. Но путь Версилова трагичен, это путь одиночки, который сам создал (почти придумал) святость народа, но сам этим путем следовать не мог. Версилов определяет и направленность будущей образованной России —

Подростка, который пишет, что «появление этого человека в жизни моей, то есть на миг, еще в первом детстве, было тем фатальным толчком, с которого началось мое сознание. Не встреться он мне тогда — мой ум, мой склад мыслей, моя судьба, наверно, были бы иные, несмотря даже на предопределенный мне судьбою характер, которого я бы все-таки не избегнул».

5. Подросток, Версилов, Макар Долгорукий

Стоит ли забывать, что, ища святости в народе, Версилов и сыну указывает этот путь как возможный вариант жизни. Достоевский искал образ русского Христа, попытка увидеть его, прежде всего, — это Алеша Карамазов. Если Аркадий являет собой тип современного евангелиста, тогда понятно направление мысли Достоевского, понятна роль Версилова. Она проясняет и отношения Версилова и Аркадия к Макару Ивановичу. Подчеркну еще раз, что на старца обращает внимание Подростка его реальный отец, воспитывая его. Не Макар Долгорукий влияет на Аркадия, а Версилов указывает Подростку положительные черты Макара: «Признаюсь, без Версилова я бы многое пропустил без внимания и не оценил в этом старике, оставившем одно из самых прочных и оригинальных воспоминаний в моем сердце», — замечает Аркадий.

Стоит напомнить читателю, что Макар Иванович первый раз является Аркадию после тяжелой болезни того, почти в бреду, как некий старец из мифологического контекста: «С легкостью, которую я и не предполагал в себе (воображая до сих пор, что я совершенно бессилен), спустил я с постели ноги, сунул их в туфли, накинул серый, мерлушечий халат, лежавший подле (и пожертвованный для меня Версиловым), и отправился через нашу гостиную в бывшую спальню мамы. То, что я там увидел, сбило меня совсем с толку. <...> Там сидел седой-преседой старик, с большой, ужасно белой бородой, и ясно было, что он давно уже там сидит. Он сидел не на постели, а на маминой скамеечке и только спиной опирался на кровать. Впрочем, он до того держал себя прямо, что, казалось, ему и не надо совсем никакой опоры, хотя, очевидно, был болен. На нем был, сверх рубашки, крытый меховой тулупчик, колена же его были прикрыты маминым пледом, а ноги в туфлях. Росту он, как угадывалось, был большого, широкоплеч, очень бодрого вида, несмотря на болезнь, хотя несколько бледен и худ, с продолговатым лицом, с густейшими волосами, но не очень длинными, лет же ему казалось за семьдесят. Подле него на столике, рукой достать, лежали три или четыре книги и серебряные очки. У меня хоть и ни малейшей мысли не было его встретить, но я в тот же миг угадал, кто он такой, только всё еще сообразить не мог, каким это образом он просидел эти все дни, почти рядом со мной, так тихо, что я до сих пор ничего не расслышал».

Надо сказать, что из слов Подростка становится понятно его несколько снисходительное отношение к старику, понятна роль Версилова в ломке фанаберии сына в восприятии человека из народа: «Версилов как бы боялся за мои отношения к Макару Ивановичу, то есть не доверял ни моему уму, ни такту, а потому чрезвычайно был доволен потом, когда разглядел, что и я умею иногда понять, как надо отнестись к человеку совершенно иных понятий и воззрений, одним словом, умею быть, когда надо, и уступчивым и широким. Признаюсь тоже (не унижая себя, я думаю), что *в этом существе из народа я нашел и нечто совершенно для меня новое относительно иных чувств и воззрений, нечто мне не известное, нечто гораздо более ясное и утешительное, чем как я сам понимал эти вещи прежде. Тем не менее возможности не было не выходить иногда просто из себя от иных решительных предрассудков, которым он веровал с самым возмутительным спокойствием и непоколебимостью* (курсив мой. — *В.К.*). Но тут, конечно, виною была лишь его необразованность; душа же его была довольно хорошо организована, и так даже, что я не встречал еще в людях ничего лучшего в этом роде» (13, 308). Выразительна словесная отстраненность Подростка: «*существо из народа*». Так можно сказать об инопланетянине. Аркадий, правда, нашел в старце «благообразие», но не надо забывать, что это выкрики больного Подростка, униженного, с позором выброшенного из светской компании. Более того, все свое общение со старцем он проводит между «рецидивами болезни» и «сильнейшими лихорадочными припадками».

Надо сказать, Достоевский очень хорошо знал городскую бедноту, но почти никогда не обращался к образам людей «из народа», за исключением каторжников. Да и Макар Иванович отнюдь не представитель народа. Он, по сути, вышел из того же социального слоя, что и Смердяков[28]. Версилов поясняет Аркадию: «Макар Иванович прежде всего — не мужик, а дворовый человек, — произнес он с большою охотою, — бывший дворовый человек и бывший слуга, родившийся слугою и от слуги. Дворовые и слуги чрезвычайно много разделяли интересов частной, духовной и умственной жизни своих господ в былое время. Заметь, что Макар Иванович до сих

[28] См. об этом: *Кантор В.К.* Кого и зачем искушал чёрт? (Иван Карамазов: соблазны «русского пути») // Вопросы литературы. 2002. № 2.

пор всего больше интересуется событиями из господской и высшей жизни. Ты еще не знаешь, до какой степени интересуется он иными событиями в России за последнее время. Знаешь ли, что он великий политик? Его медом не корми, а расскажи, где кто воюет и будем ли мы воевать. В прежнее время я доводил его подобными разговорами до блаженства. Науку уважает очень и из всех наук любит больше астрономию. При всем том выработал в себе нечто столь независимое, чего уже ни за что в нем не передвинешь. Убеждения есть, и твердые, и довольно ясные... и истинные. При совершенном невежестве, он вдруг способен изумить неожиданным знакомством с иными понятиями, которых бы в нем и не предполагал. Хвалит пустыню с восторгом, но ни в пустыню, ни в монастырь ни за что не пойдет». Речь Макара театрально-торжественна, он говорит банальности, но скорее не говорит, а глаголет, ожидая, что другие ему внимают. Надо сказать, эта ненатуральность его речи уже отмечалась: «Для правдоподобия образа (Макара. — *В.К.*) нужна была конкретная личность с индивидуальным характером — в данном случае иллюзия индивидуальности достигается стилизацией»[29]. Совет Макара Версилову после его смерти жениться на Софье, поскольку венцом все прикроется, тоже не выглядит сакральной мудростью, как многие хотят это видеть. Обычный житейский совет.

Но особенно страшен умиленно произнесенный Макаром Ивановичем лубочно-сентиментальный рассказ о купце Скотобойникове, погубившем одну семью, где из пяти детей четверо умерли от болезней бедности. Тогда он вроде раскаялся, последнего мальчика к себе взял, одел как генеральского сына, но держал в таком страхе, что, когда мальчик случайно разбил фарфоровую лампу, то бросился вон из дома к реке. И все бы, может, и обошлось, но «вдруг Максим-то Иванович над ним сверху: “А! Вот ты где! Держи его!” (До того озверел, что сам без шапки из дому погнался за ним). Мальчик, как вспомнил про всё, вскрикнул, бросился к воде, прижал себе к обеим грудкам по кулачку, посмотрел в небеса (видели, видели!) — да бух в воду! Ну, закричали, бросились с парома, стали ловить, да водой отнесло, река быстрая, а как вытащили, уж и захлебнулся, — мертвенький. Грудкой-то слаб был, не стерпел воды, да и много ль такому надо?» А потом снова покаялся, церковь его простила, а стало быть, по мысли Макара, и Бог простил, и мать ребенка за него замуж вышла, чтобы купцу родить такого же мальчика. Стоит вспомнить слова Ивана Карамазова о генерале, затравившем собаками мальчика, и его вопрос, что неужели мать обнимется с убийцей ее сына. И слова Алеши: «Расстрелять». И сколько таких историй о детях в «Дневнике писателя» самого Достоевского! Это была та реальность, которая мучила писателя, приводила его в содрогание, заставляя по-новому писать свою теодицею в «Братьях Карамазовых». Макар Иванович умиленно же заканчивает рассказ о купце: «Ночью скрытно вышел, и уже более не возвращался. А, слышно, подвизается в странствиях и терпении даже до сегодня, а супругу милую извещает ежегодно...» Трудно вообразить такое умиление по поводу убийцы детей у мучающихся нравственными проблемами героев Достоевского. Вообще образы детей у Достоевского, их мучения, — показатель нравственной позиции его взрослых героев.

Конечно, Подросток в противовес житейскому кошмару и кругу, в котором он оказался (беременность сестры от князя Сережи Сокольского, дававшего ему деньги «за позор сестры», мошенник и доносчик Стебельков, юные нигилисты, игра в карты в салоне для высшего общества, где его обвиняют в воровстве, его собственные подлые признания негодяю Ламберту о тайне, которой он владеет и т.д.), хочет чего-то другого, того, что он называет «благообразием». Отсюда и его возгласы: «Для меня, господа, — возвысил я еще пуще голос, — для меня видеть вас всех подле этого младенца (я указал на Макара) — есть безобразие. Тут одна лишь святая — это мама, но и она...». В результате его выкриков старцу становится плохо. И мне кажется, что Аркадий, несмотря на заверения многих литературоведов, воспринимает Макара как некую необычность — не более того. Даже в конце своего рассказа он поминает о страннике Макаре, называя его «младенцем», лишь в связи с Версиловым, который «получил “дар слезный”, как выразился незабвенный Макар Иванович в своей повести о купце» (13, 446). Вот, пожалуй, и все о влиянии на Подростка его официального отца. А далее икона разбита, и двойник ушел. Ушел через этот кощунственный поступок, но больше в романе он не действует. По интересному наблюдению Ефима Курганова, «РАСКАЛЫВАЯ икону, Версилов уничтожает, “снимает” РАСКОЛ в себе»[30]. Дальше рисуется трагедия Версилова, и все переживания Аркадия связаны с его судьбой, ибо именно природный отец и есть основная тема его повествования.

Но стоит указать на еще один момент, вырастающий из наблюдений Курганова. Для Курганова принятие официального православия кажется омертвением Версилова. Продолжу рассуждение исследователя: «Как русские великие князья, чувствуя приближе-

[29] *Якубович И.Д.* К характеристике стилизации в «Подростке» // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 3. Л.: Наука, 1978. С. 140.

[30] *Курганов Е.* Ритуальный подтекст эпизода с иконой в романе «Подросток» // *Курганов Е.* Роман Ф.М. Достоевского «Идиот». Опыт прочтения. СПб.: Изд-во журнала «Звезда», 2001. С. 168.

нье смерти, уходили в монастырь, так и Версилов рубит раскольничью икону и наконец-то воссоединяется со святой матерью Аркадия Долгорукого (недаром он часто целует ее портрет как икону и внутренне просветляется), воссоединяется тем самым с православной церковью, обрывая насильственно живые силы своей натуры»[31]. Для автора данного исследования сопряжение Версилова с официальной церковью означает конец личностной энергийности героя; став инертным, безвольным, покорным, он обращается в лоно православной церкви, но сам же Курганов замечает, что официальные обряды не для Версилова, он их в итоге не принимает. На самом деле здесь, на мой взгляд, едва ли не в первый раз до соловьёвских идей о Софии, породивших софийную струю русской мысли, с огромной художественной силой изображен путь к православной софийности (Версилов целует портрет Софьи как икону). Скорее всего, это был один из путей выхода из российского религиозного кризиса, к которому присматривался как к духовной возможности Достоевский. Хотя, как показал исторический опыт, он оказался не менее утопическим, нежели все иные пути, предложенные великой русской литературой.

6. Идея как основа трагедии Версилова

И, надо сказать, что и к Богу Подростка приводит не Макар, а Версилов. Напомню замечательный их разговор, когда Подросток спрашивает:

«...я хочу знать, что именно мне делать и как мне жить?

— Что тебе делать, мой милый? Будь честен, никогда не лги, не пожелай дому ближнего своего, одним словом, прочти десять заповедей: там всё это навеки написано. <...>

— Вы только смеетесь! И притом, что я один-то сделаю с вашими десятью заповедями?

— А ты их исполни, несмотря на все твои вопросы и сомнения, и будешь человеком великим.

— Никому не известным.

— Ничего нет тайного, что бы не сделалось явным».

А далее и уж совсем напрямую: «Я приставал к нему часто с религией, но тут туману было пуще всего. На вопрос: что мне делать в этом смысле? — он отвечал самым глупым образом, как маленькому: “Надо веровать в Бога, мой милый”».

[31] *Курганов Е.* Ритуальный подтекст эпизода с иконой в романе «Подросток». С. 169.

Версилов человек свободы, он и сыну своему не навязывает своих мнений, он дает ему полную свободу выбора, хотя и беспокоится за его поведение: «— Если б вы мне зараньше сказали! Вы и теперь мне говорите точно мямлите.

— Если б я зараньше сказал, то мы бы с тобой только рассорились, и ты меня не с такой бы охотою пускал к себе по вечерам. И знай, мой милый, что все эти спасительные заранее советы — всё это есть только вторжение на чужой счет в чужую совесть. Я достаточно вскакивал в совесть других и в конце концов вынес одни щелчки и насмешки. На щелчки и насмешки, конечно, наплевать, но главное в том, что этим маневром ничего и не достигнешь: никто тебя не послушается, как ни вторгайся... и все тебя разлюбят». Но это ведь, по Достоевскому, основная христианская идея, — дать человеку свободу выбора, в такой установке на свободу упрекает Христа Великий инквизитор. А где свобода, там и трагедия, о чем знали уже и древние греки.

Еще Феофраст, кажется, говорил, что трагедия — это изображение «превратностей героической судьбы». В лекциях по «Философии религии» Гегель писал: «Подчинены необходимости и трагичны в особенности те индивиды, которые возвышаются над нравственным состоянием и хотят совершить нечто особенное. Таковы *герои*, отличающиеся от остальных своей собственной волей, у них есть интерес, выходящий за пределы спокойного состояния, гарантируемого властью, правлением Бога; это те, кто хочет и действует на свой страх и риск, они возвышаются над *хором*, спокойным, постоянным, не раздвоенным нравственным течением событий. У хора нет судьбы, он ограничен обычной жизненной сферой и не возбуждает против себя ни одной из нравственных сил»[32]. В новое время они, как правило, связаны с идейной установкой героя по отношению к народному духу, к субстанциональному и косному бытию той или иной страны. В чем же героизм версиловской судьбы?

Разумеется, в мерцающем, двоящемся мире Достоевского, как в саду расходящихся тропок, можно двинуться по привычной тропинке, каковой очень часто в романах является любовная тропа. Любовь, страсть к роковой женщине Катерине Николаевне Ахмаковой, в которую влюблены Версилов и его сын Подросток (предвестие будущего соперничества Мити и Федора Павловича) — вот вроде бы основа трагедии. Но даже там, где из-за любви совершалось преступление («Идиот», «Братья Карамазовы»), мы отчетливо понимаем, что не любовь первопричина событийного накала. Хотя, надо сказать, эту аберрацию с романом «Подросток» можно найти в текстах весьма крупных русских философов.

[32] *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика: В 4 т. Т. 4. М.: Искусство, 1973. С. 265.

Скажем, Вяч. Иванов говорил о ведущей весь роман теме любви в образе Версилова. Еще определеннее Бердяев: «Подросток хочет раскрыть тайну Версилова. Тайна эта скрыта в глубине человека. Все чувствуют значительность Версилова, все поражены противоречиями его природы, всем бросается в глаза что-то глубоко иррациональное в его характере и в его жизни. Загадка сложного, противоречивого, иррационального характера Версилова с его странной судьбой, загадка необыкновенного человека есть для него загадка о человеке вообще. Вся сложная фабула, сложная интрига романа есть лишь способ раскрытия человека Версилова, открытия о сложной человеческой природе, об антиномических ее страстях. Тайна природы человеческой всего более раскрывается в отношениях мужчины и женщины. И вот о любви удалось Достоевскому открыть что-то небывалое в русской и всемирной литературе, у него была огненная мысль о любви. Любовь Версилова к Катерине Николаевне вовлекает в стихию такой огненной страсти, какой нигде и никогда не бывало. Эта огненная страсть схоронена под внешним обличием спокойствия. Временами кажется, что Версилов — потухший вулкан. Но тем острее врезывается в нас образ версиловской любви. Достоевский вскрывает противоречие, полярность и антиномичность в самой природе огненной страсти. Самая сильная любовь неосуществима на земле, она безнадежна, безысходно трагична, она рождает смерть и истребление. Достоевский не любит брать человека в устойчивом строе этого мира. Он всегда показывает нам человека в безысходном трагизме, в противоречиях, идущих до самой глубины. Таков высший тип человека, явленный Достоевским»[33]. Но любопытно, что Подросток, разгадывая тайну Версилова, интересуется не его отношением к Ахмаковой, оно ему понятно, он даже вполне сознательно пытается купировать эту страсть. Да и вспыхивает она лишь в конце романа. Подростка интересуют *идеи* отца.

Какие же идеи у этого главного героя, почему я называю его трагическим? В чем трагизм Версилова, этой квинтэссенции русских интеллектуалов? Тут, не отходя далеко от религиозно-философских концепций Тютчева, которые, быть может, и вправду основа версиловского образа, обратимся к социальной сути идей героя Достоевского. Здесь можно вспомнить не только Тютчева, но и Герцена с его утверждением важности культурного слоя русского дворянства для русской истории. Напомню его мысль: «С петровского разрыва на две Руси начинается наша настоящая

[33] *Бердяев Н.А.* Откровение о человеке в творчестве Достоевского // *Бердяев Н.А.* О русских классиках. М.: Высшая школа, 1993. С. 57—58.

история; при многом скорбном этого разъединения, отсюда все, что у нас есть, — смелое государственное развитие, выступление на сцену Руси как политической личности и выступление русских личностей в народе; русская мысль приучается высказываться, является литература, является разномыслие, тревожат вопросы, народная поэзия вырастает из песней Кирши Данилова в Пушкина... Наконец, самое сознание разрыва идет из той же возбужденности мысли; близость с Европой ободряет, развивает веру в нашу национальность, веру в то, что народ отставший, за которого мы отбываем теперь историческую тягу и которого миновали и наша скорбь и наше благо, — что он не только выступит из своего древнего быта, но встретится с нами, перешагнувши петровский период. История этого народа в будущем; он доказал свою способность тем меньшинством, которое истинно пошло по указаниям Петра, — он нами это доказал!..»[34] Таким образом, прокламируется необходимость «европеизма» не только для движения вперед, но и как фактор, способствующий развитию национального самосознания, а сами западники воспринимаются как представители народа, с которым они вскоре объединятся.

Именно о европеизме как центре русской мысли говорит и Версилов: «Нас таких в России, может быть, около тысячи человек; действительно, может быть, не больше, но ведь этого очень довольно, чтобы не умирать идее. Мы — носители идеи, мой милый!» Что же это за идея? «Тогда особенно слышался над Европой как бы звон похоронного колокола. Я не про войну лишь одну говорю и не про Тюильри; я и без того знал, что всё прейдет, весь лик европейского старого мира — рано ли, поздно ли; но я, *как русский европеец* (курсив мой. — *В.К.*), не мог допустить того. <...> Как носитель высшей русской культурной мысли, я не мог допустить того, ибо высшая русская мысль есть всепримирение идей. И кто бы мог понять тогда такую мысль во всем мире: я скитался один. Не про себя лично я говорю — я про русскую мысль говорю. Там была брань и логика; там француз был всего только французом, а немец всего только немцем. <...> Тогда во всей Европе не было ни одного европейца! Только я один, <...> как русский, был тогда в Европе *единственным европейцем*. Я не про себя говорю — я про всю русскую мысль говорю» (13, 374—376). Заметим, что у Макара Долгорукого *идей* нет. А мысль Версилова повторил Достоевский в речи о Пушкине.

Тут, разумеется не только Тютчев и Герцен. Это установка всей русской мысли, включая и славянофилов. Скажем, центральной

[34] *Герцен А.И.* Письма из Франции и Италии // *Герцен А.И.* Указ. изд. Т. V. С. 24—25.

историософской идеей Тютчева была идея о России как второй Европе. Да и сам он был бесспорный русский европеец. Можно вполне поддержать пожелание исследовательницы, что необходимо «утвердить поэта и мыслителя Федора Тютчева одним из прототипов образа Андрея Версилова, “русского европейца” и “истинного поэта” (вот она последняя черточка, увенчивающая сравнение типа и прототипа!)»[35]. Достоевский постоянно подчеркивает, что дело не в Версилове-персонаже, а в принципиальной установке русской мысли — стать центром и выразителем самого духа Европы, ее квинтэссенции. Таков, скажем, смысл идеологемы XV века «Москва — Третий Рим», утверждавшей, что именно Московия является хранительницей истинного христианства, т.е. сути европеизма. Об этом же писал и знаменитый славянофил Хомяков, любивший Западную Европу как прекрасное прошлое Европы, но будущее Европы видевший в России: «Мы — центр в человечестве европейского полушария, море, в которое стекаются все понятия»[36]. Конечно, это иной уровень размышлений, нежели у Макара Долгорукого.

7. Тип всемирного боления за всех

Именно выход на европейскую духовную авансцену знаменовали собой русские мыслители 40—50- годов. Россия в их лице поднялась на уровень европейской рефлексии. Более того, они внесли в мировую культуру и утвердили то, что до сих пор не существовало в качестве жизненной составляющей этой культуры (или презиралось, как византийская, изрядно, кстати, обворованная Западом) — восточноевропейский вариант христианства. Напомню мысль Тютчева: «В течение веков европейский Запад совершенно простодушно верил, что кроме него нет и не может быть другой Европы. Конечно, он знал, что за его пределами существуют еще другие народы и государства, называющие себя христианскими; во время своего могущества Запад даже затрагивал границы сего безымянного мира, вырвал у него несколько клочков и с грехом пополам присвоил их себе, исказив их естественные национальные черты. Но чтобы за этими пределами *жила другая, Восточная Европа, вполне законная сестра христианского Запада, христианская, как и он* (курсив мой. — *В.К.*), правда не феодальная и не иерархическая, однако тем самым внутренне более глубоко христианская; чтобы существовал там целый Мир, Единый в своем Начале, прочно взаимосвязанный в своих частях, живущий своей собственной органической, самобытной жизнью, — вот что было невозможно допустить, вот что многие предпочли бы подвергнуть сомнению, даже сегодня... Долгое время такое заблуждение было извинительным; веками движущая сила этой жизни дремала посреди хаоса: ее действие было замедленным, почти незаметным; густая завеса скрывала неспешное созидание нового мира... Наконец времена свершились, рука исполина сдернула завесу, и Европа Карла Великого оказалась лицом к лицу с Европой Петра Великого...»[37]

Стоит акцентировать вроде бы второстепенный образ романа — немца Крафта, влюбленного в Россию, трагически переживающего ее тогдашний разлад: «Все точно на постоялом дворе и завтра собираются вон из России; все живут только б с них достало...» Но идея русскости в ее, так сказать, чистом виде вне исторического и европейского контекста, как показывает писатель, заставляет переживать слишком остро временные неудачи и недостатки России, что приводит героя к гибели. По справедливому соображению исследовательницы, «Крафт концентрирует в себе трагическое самоощущение русскости, доходящее до экстатического катастрофизма как бы поглощающего самого героя без остатка. Собственно, в лице Крафта Достоевский словно прослеживает, что может статься с человеком, истово отдающим всего себя переживанию судьбы России и ее исторической миссии»[38]. Немец Крафт кончает с собой, отдав всего себя идее русскости и вдруг почувствовав вторичность России. Вообще тема немецкой русофилии, тема немцев, желающих видеть в России идеальную и высшую общественную структуру, здесь любопытна, передача этой (скорее всего своей) любви немцу говорит об интеллектуальной и художественной трезвости писателя. Мысль Достоевского проста, но чрезвычайно важна в сцеплении образов романа: упиваться идеей собственной национальной исключительности — черта не русская, ибо основа русскости — это всечеловечность. Характерно, что образ немца-русофила Крафта появляется в романе как контраст с идеей русского европеизма, выраженной в Версилове.

---

[35] *Гачева А.Г.* Тютчев и Версилов С. 336.

[36] *Хомяков А.С.* Несколько слов о философическом письме // *Хомяков А.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. Работы по историософии. М.: Моск. филос. фонд; Изд-во «Медиум», 1994. С. 450.

[37] *Тютчев Ф.И.* Россия и Германия // *Тютчев Ф.И.* Полн. собр. сочинений и писем: В 6 т. Т. 3. М.: Классика, 2003. С. 118.

[38] *Бойко М.Н.* Процесс самоопределения героя в русском романе второй половины XIX в. // Искусство и цивилизационная идентичность. М.: Наука, 2007. С. 260.

Но именно в русской Европе рожден был тип человека, по пафосу своему подобный первохристианам, которые осмеливались брать на себя все грехи мира. Версилов говорит Подростку:

«— Да, мальчик, повторю тебе, что я не могу не уважать моего дворянства. У нас создался веками какой-то еще нигде не виданный высший культурный тип, которого нет в целом мире, — тип всемирного боления за всех. Это — тип русский, но так как он взят в высшем культурном слое народа русского, то, стало быть, я имею честь принадлежать к нему. *Он хранит в себе будущее России* (курсив мой. — *В.К.*). Нас, может быть, всего только тысяча человек — может, более, может, менее, — но вся Россия жила лишь пока для того, чтобы произвести эту тысячу. Скажут — мало, вознегодуют, что на тысячу человек истрачено столько веков и столько миллионов народу. По-моему, не мало» (13, 376).

Что это означало — эта позиция? Принятие на себя ответственности за весь мир, чувство столь же наднациональное, сколь и укорененное в высшем слое русского образованного общества. Можно сказать, что чувство это навеяно имперской мощью России. Возможно, отчасти так и есть. Но было бы вульгарно находить прямую связь между социально-политической ситуацией и духовной. Что же касается позиции Достоевского, то в этом романе он, скорее всего, неожиданно для себя, спел панегирик русскому образованному обществу. Желая проклясть, благословил. Ситуация, известная из Библии. Когда-то Моавитский царь Валак призвал пророка Валаама, чтобы тот проклял народ Израилев. Но «взглянул Валаам и увидел Израиля, стоящего по коленам своим, и был на нем Дух Божий» (*Числа*, 24, 2). И Валаам трижды благословляет тех, кого должен был проклинать. Аналогичную ситуацию мы видим почти во всех романах Достоевского. Любопытно, что странник Макар Иванович перед смертью (как бы уже духовными очами) так видит Версилова: «Хотел было я и вам, Андрей Петрович, сударь, кой-что сказать, да Бог и без меня ваше сердце найдет» (13, 330). Его трагические герои — искатели, проходящие «сквозь горнило сомнений» (как сам Достоевский), а стало быть, и носители духа Божия. Это была попытка установления не общинного, не коллективного, а очень личного соприкосновения с Божественным смыслом. И писатель понимал трагизм этих людей — абсолютно одиноких внутри своей страны.

Годом позже после выхода романа он отрефлектировал в «Дневнике писателя» эту ситуацию. В февральской тетради «Дневника писателя» за 1876 г. Достоевский выговорил весьма важную формулу: «А потому и я отвечу искренно: напротив, это мы должны преклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли и образа;

преклониться пред правдой народной и признать ее за правду, даже и в том ужасном случае, если она вышла бы отчасти и из Четьи-Минеи. Одним словом, мы должны склониться, как блудные дети, двести лет не бывшие дома, но воротившиеся, однако же, все-таки русскими, в чем, впрочем, великая наша заслуга. Но, с другой стороны, преклониться мы должны под одним лишь условием, и это sine qua non: чтоб народ и от нас принял многое из того, что мы принесли с собой. Не можем же мы совсем перед ним уничтожиться, и даже перед какой бы то ни было его правдой; наше пусть остается при нас, и мы не отдадим его ни за что на свете, даже, в крайнем случае, и за счастье соединения с народом. В противном случае пусть уж мы оба погибаем врознь. Да противного случая и не будет вовсе; я же совершенно убежден, что это *нечто*, что мы принесли с собой, существует действительно, — не мираж, а имеет и образ и форму, и вес» (22, 45). Пусть «оба погибаем врознь»! Страшные слова, страшное предчувствие, что народ оттолкнет русское образованное общество, что приведет к общероссийской катастрофе. И вместе с тем необходимо отстаивать свою интеллектуальную правду, особенно если она ведет к Христу.

Вспомним удивление и ужас русских христианских мыслителей, увидевших в революцию далекость народа от христианства. В 1918 г. С.Н. Булгаков резюмировал устами одного из персонажей своего знаменитого сочинения «На пиру богов» (вошедшего позднее в сборник «Из глубины»): «Как ни мало было оснований верить грезам о народе-богоносце, все же можно было ожидать, что церковь за тысячелетнее свое существование сумеет себя связать с народной душой и стать для него нужной и дорогой. А ведь оказалось то, что церковь была устранена без борьбы, словно она не дорога и не нужна была народу, и это произошло в деревне даже легче, чем в городе. <...> Русский народ вдруг оказался нехристианским...»[39] Двойник, рожденный ментальностью великих русских писателей, оказался, как и положено двойнику, совсем не тем, за кого его принимали. Сын священника, большой русский писатель Варлам Шаламов, вспоминал: «Поток истинно народных крестьянских страстей бушевал по земле, и не было от него защиты.

Именно по духовенству и пришелся самый удар этих прорвавшихся зверских народных страстей»[40]. Достоевский задавался вопросом, сможет ли русский человек «черту переступить»? И вот,

[39] *Булгаков С.Н.* На пиру богов // *Булгаков С.Н.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 609.

[40] *Шаламов В.* Четвертая Вологда // *Шаламов В.* Несколько моих жизней. М.: Республика, 1996. С. 346.

«переступив черту» христианства, всколыхнулась и пошла гулять по необъятным просторам России российская вольница, российская стихия. Этот процесс закономерно завершился возникновением жесточайшей сталинской диктатуры. И в этой ситуации уже можно говорить о явлении антихриста, рожденного народной стихией, выступавшего от лица народа и его именем уничтожавшего русских интеллектуалов как «врагов народа». Как замечательно было показано у Шварца, Тень погибает только после гибели Героя-ученого. Уничтожив российских интеллектуалов, народ подписал себе смертный приговор. Об этом сразу после революции написал Розанов: «“Мужик-социалист” или “солдат-социалист”, конечно, не есть более ни “мужик”, ни “солдат” настоящий. Все как будто “обратились в татар”, “раскрестились”. Самое ужасное, что я скажу и что очевидно, — это исчезновение самого русского народа»[41]. Сегодня тем более нет того социально-культурного феномена, который в духе XIX века можно было бы назвать народом. Остались ностальгические мифы о народной мудрости. Но в мировой культуре по-прежнему существуют достижения русской мысли и русского искусства. Впрочем, существует свидетельство Суворина о том, что Достоевский весьма опасался народной расправы с интеллигенцией: «Во время политических преступлений наших он ужасно боялся резни, резни образованных людей народом, который явится мстителем.

— Вы не видели того, что я видел, — говорил он, — вы не знаете, на что способен народ, когда он в ярости. Я видел страшные, страшные случаи»[42].

Характерна привившаяся в советской науке и сохранившаяся доныне подозрительность к «сильным героям» Достоевского, их всегда так или иначе требуется принизить, ибо личность, как считается и как утвердилось в отечественном достоеведении, никогда не права, прав народ. Сама тема Достоевского словно требует подобного жертвоприношения. Вот, к примеру, рассуждения специалиста высокого класса: «В одной из ранних записей к будущему роману Достоевский характеризует прообраз (? — *В.К.*) Версилова как “героический тип”, который “выше публики и ее живой жизни” (т. 16, с. 7). В окончательном тексте сам Версилов говорит о “богатырстве”, о том, что оно “выше всякого счастья” (т. 13, с. 174). <...> Достоевский здесь разрабатывает и в значительной степени развенчивает архетип героя (как можно развенчать архетип? — *В.К.*). В ранних записях этот “героический тип” уже рисуется сотканным из противоположностей. <...> Он жаждет дела и не имеет настоящей веры, делает зло и раскаивается — все из-за отсутствия почвы»[43]. Но интересно, есть ли в мировой культуре хоть одна героическая личность без противоречий и слабостей? Прометей, сдавшийся Зевсу? Тесей, предавший Медею? Геракл, сгоревший в огне от ревности? Александр Македонский, убивший лучшего друга? Илья Муромец, пускавший каленые стрелы по маковкам церквей? Да сам Христос, в конце концов, оторвавшийся от почвы, от народа, требовавшего Его распятия, распятия Спасителя, Христос, взмолившийся о том, чтоб чашу страданий пронесли мимо Него? Не говорю уж о том, что внимательное чтение романа не находит ни одного злого дела за Версиловым, хотя подозрений много. Но все они распадаются к славе героя. Безумная страсть Версилова к Ахмаковой? Но даже и тут злого дела он не совершил. Не вспомнить ли, кстати, и безумную страсть самого Достоевского к Аполлинарии Сусловой, когда он умчался в Европу за любовницей, оставив на родине тяжело больную жену? Наверно, и он грешен, уж во всяком случае «соткан из противоречий», пользуясь выражением Мелетинского. А разбитие иконы — деяние слишком спорное, чтобы можно было отнести к очевидно злому делу. Было иконоборчество, был великий религиозный философ Владимир Соловьёв, в юности выбросивший в окно иконы... Если же говорить об «отсутствии почвы» у Версилова (хотя ему дана София), то и в этом случае надо не бояться сказать, что герой как раз преодолевает почву, он ее одухотворяет, иначе он не герой, во всяком случае, не трагический герой. Герой всегда противоречив, если это только не назначенный сверху герой-символ.

Русские мыслители и писатели, трагические герои своей эпохи, были своего рода демиурги, творившие интеллектуальные смыслы России, определявшие ее культурные приоритеты. Но повлиять на народ не сумевшие, не успевшие. Они были отвергнуты своим народом, как когда-то Христос своим. А ненависть к буржуазной Европе стала определяющей в советской стране, и без того далекой от европеизма русских интеллектуалов. Характерно, что Достоевский в своей речи о Пушкине повторяет основные тезисы своего героя Версилова: «Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите. О, всё это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у нас недоразумение, хотя исторически

[41] *Розанов В.В.* Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 313.
[42] *Суворин А.С.* О покойном // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников: В 2 т. Т. 2. М.: Худож. лит-ра, 1990. С. 473.

[43] *Мелетинский Е.М.* О литературных архетипах. М.: РГГУ, 1994. С.106.

и необходимое. Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей» (26, 147).

И дело было не в дворянстве как социальном слое, как полагал К. Леонтьев[44]. У Достоевского речь шла о другом, о возникновении культурного типа России, тип этот возник в дворянстве прежде всего в результате некоего духовного усилия по переработке культурных смыслов мировой, в основном европейской цивилизации. Этот тип и представлял Россию в мире. Беда и историческая трагедия были в том, что наработанные им смыслы были отринуты, а их носители изгнаны из страны, так что смыслы эти ушли из русской жизни. Но вот они вернулись, во многом определяя не политику, не социальную жизнь, а то, что они и должны определять — нашу духовную жизнь.

В стихотворении «Каталог “Современных записок”» (1962) Наум Коржавин очень просто и ясно выразил эту ситуацию:

Не себя возносили,
Хоть открыли немало, —
Были знаньем России!..
А Россия — не знала.

А Россия мечтала
И вокруг не глядела,
А Россия считала:
Это плёвое дело.

Шла в штыки, бедовала —
Как играла в игрушки.
...И опять открывала,
Что на свете был Пушкин.

Рассуждая о трагизме бытия и необходимой гибели героев, Гегель писал: «Таково вообще во всемирной истории положение ге-

[44] Напомню его мысль: «Глубоко верный русский инстинкт подсказал Достоевскому, что дворянство русское нужно, что нужен особый класс русских людей, более других тонкий и властный, более других изящный и рыцарственный (“чувство чести”), более благовоспитанный, чем специально ученый, и т.д. <...> Не такое, разумеется, какое в “Подростке”, а какое-то все-таки нужно. <...> Если из того убеждения, что дворянство нужно, он не вывел нигде, что необходимы и политические привилегии для его сохранения, то это ничего не значит; не успел, случайно не додумался» (*Леонтьев К.Н.* Указ. соч. С. 305—306).

роев, зачинающих новый мир, принцип которого находится в противоречии с прежним принципом и разрушает его: они представляются насильственными нарушителями законов. Индивидуально они поэтому гибнут, но лишь индивид, а не принцип уничтожается в наказании; и дух афинского народа не восстановился посредством уничтожения индивидуальности Сократа. Неистинная форма индивидуальности устраняется, и притом насильственно, как наказание, но сам принцип позднее проложит себе путь, хотя и в другой форме, чтобы возвести себя до образа мирового духа»[45].

Иными словами, трагическая судьба индивида и дает — через гибель — толчок духовному развитию. Человечество потом обращается к духовному опыту трагических героев. Именно это и происходит уже полтора столетия с идеями героев-мечтателей Достоевского.

[45] *Гегель Г.В.Ф.* Указ изд. Т. 4. С. 191.

XIII. Безыдеальная эстетика (судьба А.М. Скабичевского)

1. Период «спада»: поиски нового

Анализируя сегодня перипетии общественно-эстетической борьбы, мы можем наблюдать одно любопытное явление: в периоды спада революционной ситуации в литературе появлялись деятели, которые, формально продолжая линию демократической критики (и субъективно считая себя ее прямыми наследниками), на самом деле выразили тенденцию либерализации демократических концепций. Разобраться в этом явлении, осмыслить его (на материале деятельности достаточно репрезентативной фигуры) представляется необходимым — хотя бы в связи с продолжающимися дискуссиями по поводу эстетического наследия революционеров-демократов, не говоря уж о важности создания целостной картины общественно-эстетической и литературной борьбы во второй половине XIX века.

Рубеж 60-х и 70-х годов XIX века в России был именно таким периодом «спада», «долгого застоя». Энгельс следующим образом характеризовал его: «...Правительство снова повернуло назад. Жестокие репрессии вновь стали в порядок дня. Печати заткнули рот; политические заключенные были переданы особым судам, состоящим из подобранных для этой цели судей; с местными и провинциальными собраниями перестали считаться. Но было уже поздно. Обсуждение общественных вопросов, хотя бы в частном кругу, вошло в привычку в среде образованных классов. Наконец, и правительство, при всем своем стремлении возвратиться к необузданному деспотизму царствования Николая, все же пыталось сохранять элементы либерализма, введенного Александром II. Следствием этого явилась система колебаний и нерешительности: сегодня делают уступки, завтра берут их обратно, потом снова...»[1].

Демократический лагерь в это время лишается сильных бойцов, которые, говоря словами Писарева, «уверены в себе и любят

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 19. С. 145.

живою, сознательною любовью свои идеалы»[2]: смерть Добролюбова, арест, а затем гражданская казнь Чернышевского, аресты Михайлова, Обручева, Серно-Соловьевича, Шелгунова и других независимо настроенных деятелей, наконец, закрытие журналов «Современник» и «Русское слово», — вот этапы наступления реакции. Со смертью Писарева (1868) ушел последний лидер радикально-демократического лагеря, к которому прислушивалось все общество, зато усилился процесс, иронически именовавшийся критиком «акклиматизированием европейского либерализма на обширных и холодных равнинах России»[3].

С 1867 г. Некрасов и Салтыков-Щедрин начинают, однако, издавать «Отечественные записки». Читатели того времени хотели видеть в журнале прямое продолжение «Современника». Действительно, редакция делала все возможное, чтобы сохранить радикально-демократическую направленность журнала. Но время рубежа десятилетий было тяжелое, «система колебаний и нерешительности», как определил ее Энгельс, сказывалась во всем. Разгромив демократическое движение, самодержавие подавить его тем не менее было не в состоянии, но его нормальному развитию, естественно, всячески препятствовало. В 1871 г. Щедрин писал: «Всякая возможность издавать журнал сколько-нибудь свежий исчезает ввиду неизреченного холопства остальной прессы. Даже самые умеренные статьи подвергаются остракизму»[4]. Журналу приходилось нелегко. Самая сложная проблема для журнала была связана с отделом критики. Дело в том, что критик в журналах той поры это не случайный гость, а, как правило, постоянный сотрудник и лидер направления. По всей видимости, на эту роль планировался Некрасовым Писарев, приглашенный в журнал, несмотря на недавнюю резкую конфронтацию его с «Современником». Вместе с ним, как бы «на подхват», на вторые роли был приглашен и его бывший однокурсник по университету А.М. Скабичевский. После смерти Писарева он, по свидетельству достоверного бытописателя П.Д. Боборыкина, «в глазах публики занял <...> место присяжного литературного критика “Отечественных записок”»[5]. Но эпоха была иная, и выразил он уже иное умонастроение, чем его предшественники. Скорее, был он ближе к умеренному, мудрому, но независимому Чернышевскому, чем к яростному Писареву.

[2] *Писарев Д.И.* Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: ГИХЛ, 1956. С. 8.
[3] Там же. С. 50.
[4] *Салтыков-Щедрин М.Е.* Собр. соч.: В 20 т. Т. 18, кн. I. М.: Худож. лит-ра, 1976. С. 89.
[5] *Боборыкин П.Д.* Воспоминания: В 2 т. Т. 2. М.: Худож. лит-ра, 1965. С. 138.

Надо сказать, что влияние Скабичевского на умы было весьма значительным. Достаточно упомянуть, что с 1870 по 1872 г. он опубликовал в «Отечественных записках» цикл статей под названием «Очерки умственного развития русского общества», в которых программно подвел итоги русской критики за сорок лет, утверждая свою позицию как закономерно вытекающую из всего предшествовавшего развития. И читатели доверяли его слову. Как было сказано в одном, при этом не очень доброжелательном по отношению к нему некрологе, «через его писания и под углом его зрения все то великое множество русских читателей, которые не читают книг, а просматривают газетные фельетоны, — знакомились со всем, что появляется нового в литературе»[6]. Молодежь прислушивалась к нему буквально с первых же его самостоятельных статей в «Отечественных записках». В ЦГАОР нам посчастливилось наткнуться на выписку из письма, перлюстрированного III Отделением. Из этого письма выясняется весьма существенная роль, какую начал играть в сознании своих современников Скабичевский в первые же годы прихода в «Отечественные записки».

2. Реакция молодежи

Итак, секретный архив III Отделения собственной Его Императорского Величества канцелярии, «выписки из письма “А.В.”» из Петербурга к Онегину А. в Мюнхен об упадке нигилизма, о распространении конституционных взглядов среди молодежи»:

«20 августа, 1869.

У нас теперь действительно многие увлекаются позитивизмом, но это происходит от того, что всем надоели всякие стремления, хорошие или отличные, но никуда не ведущие. В России уже образовался тот класс молодых людей, который охарактеризован Добролюбовым в его литературных мелочах[7]. Люди эти любят свою родину, свою семью, и делают для нее все, что в силах сделать. Нигилизм проходит. Он сильно надоел, ибо нельзя же вечно жить отрицаниями. Молодые люди стали благоразумны. В России теперь начинают отбрасывать все эти красивые фразы о человечестве, свободе и т.п., и называют их метафизикой. Быть может, это несколько самоуверенно, тем более что и позитивисты у нас не весьма важные; но им и не нужно много книг для того, чтобы сделаться позитивистами, т. е. просто людьми, не задающимися никакими возвышенными стремлениями, ибо они весьма милы в книгах, но не всегда осуществимы на практике. Современные люди очень хорошо понимают, что все в мире, как социальном, так и физическом, совершается по известным законам; законом же называется известное соотношение между обстоятельствами и явлениями. Измени обстоятельства, изменятся и явления. Вот почему статьи Скабичевского пришлись по вкусу публике. Мнения Скабичевского, взгляды его — мнения и взгляды современной молодежи. Я знаю тому много примеров.

Не всегда же находиться в возбужденном состоянии, как было при Чернышевском и Добролюбове! Время идет, изменяются условия жизни, изменяются и взгляды на нее»[8]. Конечно, Скабичевский «не определял своей деятельностью магистрального пути эпохи»[9], это верно, но дело не только в том, что без него «будет неполным представление об истории русской критики этого периода»[10]. Анализ деятельности Скабичевского позволит нам понять смысл того, «будто бы реального, — как иронически писал Плеханов в своей статье о Скабичевском, — миросозерцания, которое стало господствовать в наших передовых литературных кругах с конца шестидесятых годов»[11].

Однако, как это ни парадоксально, о критике, входившем в число самых знаменитых писателей своего времени, формировавшем «взгляды и мнения» своих современников, более полувека продолжавшем свою литературную деятельность, вступившем в литературу статьями о Тургеневе и Гончарове и пережившем Чехова, пи-

[6] Биржевые ведомости. 1910. 29 декабря.

[7] Речь в данном случае идет, очевидно, о статье Добролюбова «Литературные мелочи прошлого года», в которой он следующим образом рисовал рядового представителя молодого поколения: «В общей своей массе молодые люди нынешнего поколения отличаются спокойствием и тихою твердостью... Они спустились из безграничных сфер абсолютной мысли и стали в ближайшее соприкосновение с действительной жизнью... Их последняя цель — не совершенная, рабская верность отвлеченным высшим идеям, а принесение возможно большей пользы человечеству» (*Добролюбов Н.А.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 4. М.;Л.: ГИХЛ, 1962. С. 73). Статья, однако, ратовала не против «высших идей», а против отвлеченности и абстрактности, которые омертвляют высшую идею. В той же статье, например, говорилось: «Только писатель, умеющий достойным образом выразить в своих произведениях чистоту и силу... высших идей и ощущений... остается надолго памятным миру, потому что постоянно пробуждает в человеке сочувствие к тому, чему он не может не сочувствовать, не переставая быть человеком» (там же, с. 56). В письме, однако, поразительно точно зафиксировано изменение общественной ситуации, отказ от идеалов и стремлений, выразителями которых были революционно-демократические критики, и смена ориентации, связываемая с именем Скабичевского, как голоса рядовой массы разночинцев, только входивших в общественную жизнь, причем не на гребне идейной борьбы, а в период ее спада.

[8] ЦГАОР, ф. 109, оп. 1, ед. хр. 1740.

[9] *Коновалов В.Н.* Народническая литературная критика (П.Л. Лавров, П.Н. Ткачев, Н.К. Михайловский, А.М. Скабичевский). Казань, 1975. С. 86.

[10] Там же.

[11] *Плеханов Г.В.* Литература и эстетика: В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1958. С. 594.

савшем почти обо всех своих великих современниках, выразителе целого этапа духовной жизни России XIX века, работ у нас крайне мало. Да и в существующих его деятельность не рассматривается целостно, а исследуются вполне локальные аспекты его концепции, либо он просто упоминается в обзорах. В краткой литературной энциклопедии он определяется как представитель «либерального народничества»[12], хотя, если его еще и можно назвать «либеральным», к народничеству, как мы постараемся дальше показать, он имеет отношение косвенное — лишь как критик, о народнической литературе писавший, а это далеко не одно и то же. Между тем стоит подойти к его деятельности, исходя не из его «народнического» окружения, а рассматривая ее в более широком историческом контексте и в соотнесении с ведущими деятелями русской культуры, чтобы прояснить до сих пор малоизученную линию идейно-эстетической борьбы в России второй половины XIX века.

3. Воспоминания разночинца, униженного и оскорбленного

Пытаясь разобраться в становлении и эволюции взглядов Скабичевского, нельзя миновать его воспоминаний — весьма откровенного, острого и горького самоисследования, — писавшихся им во вторую половину его литературной жизни (последняя их часть была им опубликована за несколько месяцев до смерти). Когда один из поздних приятелей критика, пораженный художественностью и «силой писательских красок» одной из частей его воспоминаний, опубликованных в 1907 г. в «Русском богатстве», сказал ему, что он рожден был быть беллетристом, а не критиком, Скабичевский не согласился: просто, заметил он, «так это вышло, вылилось из сердца»[13]. Но именно это выражение наболевшего, вылившегося из сердца, эта искренняя попытка воссоздать, восстановить прожитую им жизнь, пока она не забылась, не ушла, и придали его мемуарам художественную и исповедальную силу[14]. Трижды Скабичевский принимался за свои мемуары, каждый раз

[12] Краткая литературная энциклопедия. Т. 6. М., 1971. Стлб. 875.
[13] *Глинский Б.Б.* Среди литераторов и ученых. СПб.: Тип. т-ва А.С. Суворина «Новое время», 1914. С. 402.
[14] По справедливому замечанию Б. Козьмина, первым собравшего воспоминания критика, «если в наши дни мало найдется охотников читать литературно-критические статьи Скабичевского, сохранившие значение только для историков нашей литературы и общественной мысли, то воспоминания его долго еще будут привлекать к себе внимание читателей» (*Козьмин Б.А.* М. Скабичевский и его воспоминания // *Скабичевский А.М.* Литературные воспоминания. М.; Л.: ЗИФ, 1928. С. 8).

доводя их до 1884 г. Это был не только самый плодотворный период его деятельности, но и период, когда сложилось и укрепилось его миросозерцание, определившее его место в истории русской культуры, и дальнейшая его судьба только проявила, выявила суть и смысл его жизненной и общественно-литературной позиции.

Александр Михайлович Скабичевский (1838—1910) родился в семье небогатого петербургского чиновника, детство и юность свою провел на Петербургской стороне, где родители его получили в наследство небольшой домик. Описание жизни и быта обитателей Петербургской стороны с немощеными улицами, обросшими травой, с высокими деревянными мостками вместо тротуаров, лабиринтом глухих, кривых и безлюдных переулков, массой садов, огородов, заросших бурьяном пустырей, короче, района, напоминавшего «захолустный заштатный городишко, а не уголок европейской столицы»[15], принадлежит к числу лучших и наиболее поэтических страниц воспоминаний критика. Поразительно выражено это ощущение околостоличности, околокультурности этой окраины, чувство ущербности, ущемленности, чувство мещанской униженности и мещанской гордости. «Обыватели Петербургской стороны и сами не считали себя столичными жителями; отправляясь за Неву, говорили: “едем на ту сторону, в город”. Надо заметить при этом, что поездка “в город” была целым путешествием, иногда даже небезопасным. Летом путник рисковал утонуть, переезжая через Неву в непогоду; зимою — сбиться с дороги в сильную вьюгу ночью и попасть в полынью, а не то быть ограбленным и убитым в безлюдной степи, какую представляла зимою замерзшая Нева»[16]. К этой отдаленности, бедности материальной прибавлялась бедность духовная, никаких умственных интересов, никакого представления «о том, что происходило на свете, как в Европе, так и в их отечестве. Им и в голову не приходило, чтобы существовало какое-либо движение в обществе или в литературе. Они воображали, что лучше тех порядков, какие существовали в их отечестве, не могло быть, что Россия — самая могучая держава и могла бы весь мир завоевать, если бы только захотела»[17]. Основные мысли посвящались тому, как бы добыть пропитание и далее этого интересы не простирались. «Не удалась отцу моему ученая карьера, но нельзя сказать, чтобы и на гражданской службе повезло... Терпя одни неудачи и проведя всю жизнь в нищете, отец мой не упал духом, не повесился и не спился. Он был обязан этим, конечно, полному отсутствию честолю-

[15] *Скабичевский А.М.* Литературные воспоминания. С. 24.
[16] Там же.
[17] Там же. С. 21.

бия, врожденному уменью довольствоваться малым и находить счастие и наслаждение жизнью даже в таких скромных ее благах, как жирный борщ с малороссийским салом или пулька преферанса на мелок»[18].

Один из принципов, проповедовавшихся в этой среде, — это отказ от так называемых «недостижимых идеалов», объяснимый постоянной нуждой, борьбой за копейку, тем мещанским трезвым реализмом, который так ярко Помяловский в «Мещанском счастье» и «Молотове» противопоставил дворянскому «прекраснодушию» и «идеальности» как результату материальной обеспеченности. Это была та практичность, которая полагает, что «синица в руках лучше, чем журавль в небе». И этой суровой правде быта нельзя не посочувствовать и нельзя не признать ее права на существование, пока она не начинает распространять свой опыт и взгляд на мир как единственно справедливые.

Это был особый тип демократизма, совпадающий с общедемократическим освободительным движением лишь в своей ненависти к высшему слою общества, но отстаивавший не человеческое достоинство, основанное, как у «новых людей», на перестройке человеческих отношений по идеальному образцу, а мелкосословную гордость, свой «частный» интерес. И вела эта гордость в конечном счете сквозь все материальные и духовные мытарства (в полной мере духовные, мытарства развитого самосознания), как горько показал Помяловский, лишь к желанию «мещанского счастья», личного преуспеяния. Вот слова героя его дилогии, Молотова, человека сильного и незаурядного, конечный вывод его жизненной мудрости, вынесенный им из всех бед: «Вспомнилось мне пройденное поприще: сколько забот, трудов, часто унизительных, пришлось вытерпеть! Тогда я не мог ощутить довольства собой, душевного спокойствия... Единственно себе я обязан моим комфортом. Мое сребролюбие благородно, потому что я никогда и ничего не крал, ни от кого не получал наследства, у меня ничего нет подаренного, найденного, заработанного чужими руками. Все, что у меня есть в комнатах, в комодах, на плечах, в кармане, — все добыто моей головой и руками... И вот добился же того, что сам себе владыка... Что же делать, не всем быть героями, знаменитостями, спасителями отечества. Пусть какой-нибудь гений напишет поэму, нарисует картину, издаст закон, — а мы, люди толпы, придем и посмотрим на все это. Не угодит нам гений, мы не будем насильно восхищаться, потому что толпа имеет полное право не понимать гения... Иначе простым людям жить нельзя на свете...»

[18] *Скабичевский А.М.* Литературные воспоминания. С. 17.

Этот беспощадный, трезвый анализ слоя, еще только входившего в литературу, в общественную жизнь, сделан с грустным проникновением и пониманием его хороших черт и вместе с тем его пределов и возможностей, его ограниченности. Можно только поражаться прозорливости художника. Мы сознательно привели такую большую выдержку из Помяловского, чтобы был яснее тот образ, тот социальный и культурный тип, на фоне которого мы хотим анализировать Скабичевского и его деятельность. Во всяком случае, биографически важная для критика тема «бедных разночинцев» (пусть в переосмысленном виде, возведенная, так сказать, в идеологическую степень) постоянно будет присутствовать, как мы увидим, в его размышлениях о судьбах России и русской литературы.

Скабичевский окончил Ларинскую гимназию, которую вспоминал потом почти как бурсу с очень глубоко пережитым чувством обиды маленького мальчика, над которым глумились великовозрастные переростки, да и в смысле духовного становления, судя по его мемуарам, дала ему эта гимназия не много. В университет он поступил в 1856 г., когда началось общественное пробуждение после проигранной Крымской войны.

И тут надо сразу отметить, что, несмотря на свои незаурядные литературные способности, желание творить, несмотря на значительное самомнение, Скабичевский, в сущности, всю свою жизнь был, что называется, «человеком большинства», человеком кружка, человеком компании, то есть не тем, кто ведет, а тем, кто идет с другими. Разумеется, остается еще выбор компании, направление интересов, и тут Скабичевского трудно упрекнуть. Тянуло его всегда к прогрессивно настроенным кругам. Суть дела в другом. Эта тяга к компании, равнение на ближайшего соседа, быть может, и хороши в обыденной жизни, в быту, в общежитии, но из такого теста не создаются по-настоящему крупные мыслители и художники. Той невероятной силы и энергии таланта, личной независимости, которая могла противостоять любым жизненным и общественным ситуациям, какими в огромной степени обладали из критиков и Белинский, и Чернышевский, и Добролюбов, и Писарев, Скабичевский был лишен. Его спасение как личности было в том, чтобы примкнуть к какому-либо кружку, в котором духовные проблемы и в самом деле составляли бы содержание жизни.

Еще в университете он попадает в кружок Л.Н. Майкова, младшего брата Аполлона Майкова, кружок, как определял сам Скабичевский, либерально-бюрократического духа. Юному студенту, духовному провинциалу, это общение с людьми высокой культу-

ры, очевидно, много дало. «В эти годы, — вспоминал он впоследствии, — семья Майковых производила на меня самое светлое и отрадное впечатление чего-то поистине идеального своим радушным гостеприимством, просвещенной гуманностью и проникновением всеми высшими и умственными, и нравственными интересами»[19]. В самодержавной России с ее отсутствием общественной и духовной жизни в масштабе страны кружки всегда являлись той средой, где создавался определенный микроклимат, который вырывал людей из чиновно-государственной и мещанской жизни, позволял увериться, что духовные интересы не фикция, что и в самом деле существует круг людей, который этими интересами живет.

Но было и еще нечто, привлекавшее Скабичевского, типичного разночинца, сына малообеспеченного чиновника, лишенного не только культурной, но и экономической, и протекционной поддержки, — это связи, которые он мог получить через Майковых, что было для него чрезвычайно важно: «Во главе нашего кружка стоял младший брат А.Н. Майкова — Леонид Николаевич, человек с обширными связями, и литературными, и иными, владевший обширной библиотекой и никогда не отказывавший товарищам ни в совете, ни в книге, ни в протекции по части снискания какого-нибудь литературного заработка, урока, а впоследствии даже и служебного места»[20]. И в самом деле, протекции Майкова пригодились ему, когда в 1861 г., по окончании Петербургского университета, он был принужден вести жизнь настоящего разночинного пролетария в поисках работы буквально из-за куска хлеба. Майковы помогли ему получить учительское место по отделу русской словесности в училище Человеколюбивого общества и в Женском институте. Но его тянуло к литературной деятельности. И Скабичевский присматривается к другим кружкам, связанным с лучшими русскими журналами того времени.

4. И все же радикальный круг...

Житейские обстоятельства свели его с А.Н. Топоровым, близким к редакции «Современника». Все эти годы, с 1862 по 1865, он почти ничего не пишет, но в 1865 г. он написал «фельетон, в котором провел новый взгляд на Рудина, в оппозицию мнениям о

[19] *Скабичевский А.М.* Литературные воспоминания. С. 169.
[20] Там же. С. 167.

герое Тургенева, высказываемым в то время Писаревым»[21]. Надо напомнить, что в это время «Современник» полемизировал с «Русским словом», прежде всего с его главным критиком — Писаревым. Фельетон пришелся ко двору и был в том же году опубликован в близкой к «Современнику» газете «Народная летопись». Влияние кружка А.Н. Топорова на мировоззрение молодого еще критика и на жизненные его устремления, подкрепленное литературной удачей, оказалось решающим и привело к расхождению с кружком Л.Н. Майкова. Начался поворот Скабичевского к компании более радикальной, чем прежде.

Сохранилось его письмо к Л.Н. Майкову, где уверенность в выбранном пути обозначена достаточно отчетливо: «Было время, когда мы все шли вместе; тогда нас соединяло множество нитей. Тогда у нас было мало сказать знакомство, а особенный союз с целию помогать друг другу в развитии. Теперь все эти нити оборвались, и мы пошли разными путями. Не будем спорить, чей путь лучше, истиннее; каждый думает про свою дорогу, что она прямейшая; это покажет будущее»[22]. Как объяснить этот поворот к демократизму?

Реформы, капитализация страны вызывали к жизни ту разночинную, демократическую массу, которая не могла удовлетвориться либеральными полумерами, послаблениями, желанием сохранить статус-кво, ибо для того, чтобы жить и нормально функционировать, эта масса нуждалась в гораздо больших буржуазных свободах, чем были даны самодержавием. Эти реформы могли устраивать житейски и потомственно обеспеченное либеральное дворянство, но для кормившихся только своими руками интеллигентных разночинцев требовалось, чтобы стеснений во всех областях жизни становилось меньше, ибо ей необходимы были точки приложения сил, которые казенная служба уже дать не могла[23].

В 1867 г. Некрасов пригласил, как мы уже упоминали, в «Отечественные записки» двух литературных критиков — Писарева

[21] Там же. С. 204.
[22] Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1979 год. Л.: Наука, 1981. С. 191.
[23] «Из лагеря умеренных либералов-постепеновцев, — вспоминал в конце жизни Скабичевский, — я перешел в стан радикалов... Все обстоятельства и условия моей жизни располагали меня именно к этому кризису. Вопиющая нужда, ежедневно стучавшаяся ко мне в дверь, сознание себя жалким парией на пиру жизни по сравнению с друзьями, которые все тотчас же по выходе из университета приспособились при помощи влиятельных связей, тогда как я тщетно пытался найти хотя бы скудный заработок; печальное зрелище последних лет жизни и смерти отца (в 1863 г.), ничего не вынесшего из своей тяжкой служебной лямки... Ко всему этому присоединялись впечатления, выносимые мною из общественного движения...» (*Скабичевский А.М.* Литературные воспоминания. С. 243).

и Скабичевского. Судьба распорядилась так, что после трагической кончины Писарева его однокурсник становится ведущим критиком журнала. Правда, с 1869 г. в редакцию приходит блистательный Михайловский, быстро отодвинувший Скабичевского на второй план, но поскольку Михайловский вскоре начинает усиленно заниматься прежде всего философией, историософией, теорией общественного развития, с литературно-критическими статьями выступая лишь время от времени, то роль главного литературного критика, обязанного откликаться программными статьями на все крупнейшие литературные события, достается все же Скабичевскому.

Таким образом, начиная с 1868 г. Скабичевский принужден был высказывать свое мнение по важнейшим литературным вопросам, конечно, согласуя его с общим направлением журнала, но все же не ходить на помочах, а выражать то, что наработалось в душе и продумалось в голове. И это обстоятельство заставило его в конечном счете самоопределиться как критика по отношению к предшественникам и по отношению к современникам.

5. Критика почвенных основ

Уже в первых своих статьях, опубликованных в «Отечественных записках» в 1868 г. (по поводу тургеневского «Дыма» и «антинигилистических» романов), Скабичевский резко формулирует свое понимание развития русской культуры: «Не более как 200 лет тому назад Россия представляла из себя страну совершенно варварскую, полудикую. Замкнутый в себя народ упорно чуждался всякого общения с иностранцами, всякого нововведения. Вследствие этого в стране не было заведено элементарных удобств жизни: хороших дорог, почт и дилижансов»[24]. Затем начинается сближение с Европой, нововведения которой русские люди примеряли на себя, как «древние германцы, которые любили украшать свои тела римскими тогами и корчить из себя римлян» (Скабичевский, 1, 8). Но прогресс, просвещение постепенно охватывали «дикую страну»; не очень только им удалось подействовать на русское дворянство, которое, по мысли Скабичевского, оказалось не в состоянии принять европейскую культуру, ибо сначала дворяне «более или менее либеральничают, а потом начинают оплакивать заблуждения молодости и замаливать грехи» (Скабичевский, 1, 10).

[24] *Скабичевский А.* Сочинения. Критические этюды, публицистические очерки, литературные характеристики: В 2 т. СПб.: Новости, 1890. Т. 1. Стлб. 6 (в дальнейшем ссылки на это издание даны в тексте).

А между тем, полагает Скабичевский, настоящих прогрессистов просто не там надо было искать. «Неужели же во все это время, — восклицает он, — не было людей, для которых осуществление прогрессивных идей, выработанных западною цивилизациею, было бы не только не убыточно, а, напротив того, полезно и необходимо? Такие люди были, и много их было. Но, к сожалению, идеи, которые были полезны для этих людей, были чужды им. Откуда было этим людям взять эти идеи? Додуматься до них самим? Но для этого потребны целые века. Заимствовать их с Запада? Но каким путем? Эти люди не имели средств путешествовать за границею, выписывать иностранные книги. Они проводили дни, а иногда и ночи, пригвожденные к какому-нибудь сухому, каторжному неблагодарному труду, едва обеспечивающему их существование» (Скабичевский, 1, 10). Иными словами, это слой, как он их называет, «бедных, честных тружеников» (Скабичевский, 1, 11).

В этом спрямлении исторического процесса, в нежелании считаться с той ролью, какую играли все слои (а в конце XVIII — начале XIX века прежде всего дворянство, Пушкин и декабристы) в становлении русского просвещения, в переходе к демократическому движению 60-х годов, совершенно явно сказывается идеолог того слоя разночинцев, о котором писал Помяловский. Это не «новые люди» Чернышевского, мечтающие ускорить социальный поворот России к демократии. Скабичевский вполне доволен либерально-самодержавным вариантом буржуазных отношений, складывающихся в России: «Мы переживаем такой переворот, который в жизни русского народа имеет неизмеримо большее значение, чем все реформы Петра Великого. Сблизивши нас с Европою и заимствовавши разные внешние формы европейской жизни, Петр Великий не коснулся существенных основ русской жизни, и эти основы оставались неизменными до самого последнего времени, хотя некоторые из них и прикрывались иностранными названиями. Ныне же дело касается именно этих основ жизни: такие три реформы, как освобождение крестьян, открытие гласных судов и учреждение земства, уже нельзя назвать ничтожною игрою и топотнею на одном месте. Эти реформы вызвали к политической жизни целые массы» (Скабичевский, 1, 12). Разумеется, реформы 60-х годов были наиболее радикальными событиями в деятельности самодержавия при повороте России к сближению с буржуазной Европой, дело-то только в том, что народные массы оставались социально бесправными, процесс направлялся самодержавием в сторону либерализации, как

и говорил, скажем, Писарев, но отнюдь не демократизации. Для Скабичевского существенно одно: пришло новое время, и старые боги в лице писателей-дворян, не сумевших как следует воспринять европейскую культуру, сходят и должны сойти со сцены, ибо возник новый слой. Не случайно в статье о романе Тургенева он вдруг восклицает о необходимости переводной литературы, чтобы «сделать доступными великие идеи западной образованности для той среды тружеников, которая не имеет возможности ни путешествовать за границею, ни выписывать иностранные книги. Этим не только расширяется масса образованных людей, но образованность пересаживается на истинную свою почву, то есть в тот слой общества, где она является не излишнею роскошью, а насущной потребностью. И этим самым вызывается к жизни и великой деятельности этот слой общества» (Скабичевский, 1, 13). С точки зрения этого слоя, который казался ему едва ли не единственным представителем реальной жизни, он и хотел судить искусство.

Пожалуй, не было писателя в эти годы, о котором Скабичевский не написал бы статьи, очерка, фельетона. Достаточно назвать имена Тургенева, Гончарова, Льва Толстого, Некрасова, Писарева, Добролюбова, А. Левитова, Г. Успенского, Ф. Решетникова, Гаршина, Писемского, Лескова, Авдеева, В. Клюшникова и др. Причем в одних случаях творчество писателя анализировалось критиком сквозь призму конкретного произведения («Дым» Тургенева, «Обрыв» Гончарова), в других давался монографический очерк творчества (о Некрасове), в третьих писатель служил своего рода иллюстрацией к определенному теоретическому положению («Поэзия графа Ал. Толстого, как тип чужеядного творчества»), а в четвертых, то есть в случаях, когда писатель слишком глубоко затрагивал его, критик пытался подойти к нему с разных сторон, посвящая ему и монографические статьи, и статьи по поводу отдельных произведений, и вступая с ним в прямой публицистический спор (именно так он высказывался о творчестве Л. Толстого). Наблюдения его порой весьма точны и метки (интересно, скажем, соображение, что Печорин по внутренней структуре образа является протообразом Марка Волохова). Общее направление его критической деятельности, по справедливому определению С. Венгерова, находится в русле так называемой «общественной критики», хотя, разумеется, с его оценками конкретных произведений мы можем сегодня и не соглашаться (например, с ироническим отношением к «Отцам и детям»). Но для нас здесь существенна не мозаическая картина художественных симпатий и антипатий Скабичевского, точность или ошибочность его суждений, нам существенно понять тот пафос критика,

ту общественно-эстетическую основу его взглядов, которые выделяли его среди других критиков демократического лагеря и в конечном счете определяли и его литературные оценки.

В середине 60-х годов разгорелся спор вокруг переизданной без имени автора диссертации Чернышевского и книги Прудона об искусстве. Выступив против либеральных концепций «чистого искусства», Скабичевский как бы в подтверждение идей революционно-демократической критики, что искусство должно воспроизводить жизнь, объяснять ее и выносить ей приговор, ставит искусство в зависимость от идей художника, по сути дела обрубая две первые и переосмысляя последнюю формулу: «Искусство есть ничто иное, как более могучее средство, чем какое-либо другое, к отражению различных комбинаций впечатлений, представлений и идей. Из всего этого следует... вывод, что так как искусство есть только отражение впечатлений, представлений и идей, то очевидна полная зависимость его от широты и глубины развития этих идей» (Скабичевский, 1, 69). Таким образом, искусство выступает у него не как средство постижения мира, «конечных причин» бытия, а (вполне в позитивистском духе) лишь как проводник некоей суммы идей, которые являются результатом «позитивного опыта», постигающего внешние связи между явлениями. А поскольку сущность вещей человеку постигнуть не дано, то и искусство не должно притворяться и обманывать людей, что способно якобы проникать в глубь предмета, и тогда никому «и в голову не будет приходить мысль о бесцельности и ничтожестве искусства» (Скабичевский, 1, 69). Скабичевский считает, что его представление о пользе искусства гораздо реалистичнее, чем у его предшественников.

Один из основных вопросов художественного мировоззрения — это, как известно, вопрос об идеале. Проблема необходимости общественного и эстетического идеала всегда была в центре внимания и Чернышевского, и Добролюбова, и Писарева. Скабичевский не интересуется этой проблемой, или, точнее, и интересуется, и постоянно ставит ее, но с отрицательным знаком.

6. Ирония разночинца

Для Скабичевского обсуждение «вечных вопросов», мечтательность, стремление к идеалу суть порождение того человеческого типа, который выявила дворянская литература 40—60-х годов, — рефлектирующего героя, по Скабичевскому, «барина», живущего в праздности, избавленного от нужды и в силу этого не замечаю-

щего противоречий окружающей жизни. Он не приемлет этот тип со всем пафосом бедного разночинца, где бы и как бы он ему ни встречался, поскольку, как ему кажется, этот представитель «образованного меньшинства» слишком изолирован и не видит реального состояния русской действительности. «Когда появились на сцену Онегины, Печорины, Рудины, Лаврецкие и проч., тогда по этим именам начали судить и умозаключать о жизни и характере не только русского человека вообще, но даже всего славянского племени, как будто все славянское племя состояло в то время из нескольких тысяч говорунов, читавших Гегеля от нечего делать» (Скабичевский, 1, 123). Он исходит из того, что русское общество в целом далеко еще не доросло до разумного понимания идеалов и философских систем, находясь еще в полуварварском состоянии: «Какие светлые идеи ни предложите вы обществу, склад ума и жизни которого продолжает еще быть средневековым, путающимся в узких, отвлеченных моральных вопросах, общество сейчас же ваши идеи переработает сообразно складу своего ума, и вы их совершенно не узнаете в этой переработке» (Скабичевский, 1, 159).

Именно поэтому он с такой плохо скрываемой насмешкой рассказывал (на правах старого приятеля, всего через год после смерти критика) в статье о Писареве, как тот, начиная с юности, предавался самым необузданным мечтаниям и погоням за всевозможными идеалами вкупе со своими дворянскими друзьями: «Мечтателям нашим казалось, что в каждую минуту вся природа человека должна быть устремлена к одному — к нравственному самосовершенствованию, к воплощению в своей особе идеала истинного христианина; каждое произнесенное слово должно иметь высшую цель и значение, а за каждым бесполезным разговором следовали угрызения совести» (Скабичевский, 1, 151). И в дальнейшем своем развитии, полагает Скабичевский, Писарев не замечал реальной жизни, а был «моралистом, в самом тесном смысле этого слова. Для моралистов не существует таких обстоятельств и условий, которые они признавали бы неотразимыми в том или другом случае» (Скабичевский, 1, 197). Протестуя против вневременных, как ему казалось, моральных требований, утверждая, что человек прежде всего определяется средой, Скабичевский призывал молодое поколение «идти далее от писаревского идеализма[25] к истинному реализму, от вопросов индивидуально-нравственных к общественным, к изучению жизни в связи со всеми ее условиями» (Скабичевский, 1, 218).

[25] Слово «идеализм» употребляется Скабичевским не в философском смысле, а в характерном для той эпохи понятии «мечтательства», «прекраснодушия» и т.п.

Писареву Скабичевский противопоставляет Добролюбова, причину глубины и силы которого он видит в его происхождении (несложно заметить, что он, говоря о Добролюбове, рисует свой социальный автопортрет): «Родители его принадлежали, по своему положению и состоянию, вполне к среднему кругу непривилегированной среды — т.е. были далеки как от беспомощной нищеты мелкого мещанства, так и от избытка купеческого круга. Центральное положение этой среды между богатством и нищетой, привилегированными и низшими классами общества, представляет ту выгоду, что человек, находясь в таком центре, имеет сношения с различными слоями общества, приучается изучать эти слои, сравнивая их друг с другом, и усвоивает, таким образом, вполне определенные и реальные понятия об их отношениях один к другому» (Скабичевский, 1, 527—528).

Иными словами, он себя видит в центре, который позволяет оценить подлинной ценой все слои. Наиболее близки ему, как несложно догадаться, писатели из бедных разночинных слоев (Ф. Решетников, А. Левитов и др.), о них он пишет с той силой сопереживания и психологического проникновения, которое превращает его статьи в художественную прозу, лирическую исповедь. Для него писатель-разночинец — близкий союзник, исповедующий те же ценности, в отличие от писателя-дворянина, который лишь из снисходительности обращался к мелкому люду. Говоря, что 40-е годы внесли в отношение к народу идею гуманности, он с болью и иронией замечал: «Но как понимало общество эту гуманность? Синонимом гуманности сороковых годов следует поставить не братство, а снисходительность. У избранной натуры начали отрицать право попирать и давить мелюзгу ради широты полета титанической фантазии; додумались наконец, что хотя мелюзга и не имеет возвышенных стремлений, но, во всяком случае, и ей доступны чувства боли, когда ее бьют. Додумались и до многих других необыкновенных открытий, например, до того, что мелюзга способна любить, да мало того, что просто любить, а представьте себе, нежно таять, томиться и даже умирать в порывах нежной страсти. Тогда мелюзга вошла в моду» (Скабичевский, 1, 258). Однако эта «снисходительность» вызывает только раздражение и плохо скрытую неприязнь у критика. Только тот писатель может изобразить жизнь «мелюзги», у которого каждая строка «была пережита, вымучена не одним задеванием симпатических струн его сердца, но и личным тяжким опытом», только в этом случае перед читателем «не поэзия гуманного сочувствия и сострадания, а поэзия личного горя» (Скабичевский, 2, 306). Когда вчитываешься в тексты критика, то понимаешь, что говорят в

нем не голая идея и рассудочность, а собственная боль, пережитые оскорбления, ущемления личности мелкого по социальному положению человека, словно слышишь голос героя Достоевского. Скабичевскому, например, понятно, когда Палагея Горюнова из романа Ф. Решетникова «Где лучше» в поисках труда, который сделал бы ее жизнь приятною, преодолевает массу препятствий, и в этом обыкновенном действии обыкновенного человека критик желает видеть героическое. Но буквально строкой ниже он отказывает, да еще с риторическим напором, барышне «из благородных» в том, что она из-за своих идеалов способна нечто совершить. «Разве ты, — восклицает критик, — нежная барышня, воспитанная на булочках да на сливочках и потом развившая в себе жажду высшего прогресса, способна из-за своих возвышенных стремлений пройти тысячи верст, как прошла Горюнова, неуклонно движимая такими побуждениями, на которые мы привыкли смотреть как на унижающие природу человека?» (Скабичевский, 1, 263). Не пройдет, однако, и нескольких лет, как нежные барышни, вскормленные «на булочках да на сливочках», пойдут по этапу и встанут на эшафот «из-за своих возвышенных стремлений». Любопытно, что в эти же годы, словно в назидание своему молодому сотруднику, а кстати и всей только вступающей в общественную жизнь разночинной молодежи, Некрасов в своей поэме «Русские женщины» напомнил о дворянском этапе русского освободительного движения, когда не только мужчины, но и выхоленные в неге их жены последовали за своими мужьями в Сибирь. И их не пугали самые суровые препятствия. Вспомним, как на угрозы генерал-губернатора княгине Трубецкой, что ее поведут по этапу пешком, что только две трети живыми доходит до места в таком путешествии, следует незамедлительный ответ:

Зачем бы разом не сказать?..
Уж шла бы я давно...
Велите ж партию сбирать —
Иду! мне все равно!..

И также не менее иронически отнесся поэт к прямолинейным противопоставлениям «барско-дворянского сибаритства» и непременно будто бы протестующего начала разночинцев (показывая сложность исторического процесса в России). В той же поэме он приводит шутку графа Ростопчина:

В Европе сапожник, чтоб барином стать,
Бунтует, — понятное дело!

У нас революцию сделала знать:
В сапожники, что ль, захотела?..

Почему же Некрасов при таком расхождении с ведущим литературным критиком журнала только лишь временами деликатно с ним полемизировал? С Чернышевским и Добролюбовым у него такого рода расхождений не было. Во-первых, надо сказать, подобная демократическая трезвость и резкость не могли не импонировать Некрасову, особенно в ситуации, когда появились бесчисленные романы Шеллера-Михайлова, Омулевского, Бажанова и других, тенденциозные в воспевании «новых людей», но при этом фальшивые, прекраснодушные и далекие от реальности. Тогда раздраженность Скабичевского против всякого идеальничанья была весьма в струе «Отечественных записок», отстаивавших традиции критического реализма с его суровой правдой жизни. Достаточно прочитать статью Скабичевского «Сентиментальное прекраснодушие в мундире реализма», где он с горячностью выступал против «выспренного идеала» (Скабичевский, 2, 19) подобных романов, чтобы убедиться в этом. Иными словами, половодью третьестепенных романов его критика противостояла достаточно энергично.

Во-вторых, для Некрасова было ясно, что Скабичевский выражал в своей деятельности позицию поднимавшейся разночинной массы, с которой надо было демократическому журналу считаться. Сам Скабичевский с грустью сознавал свою обыденность, свой рядовой характер. В исповедальном письме Михайловскому в 1878 г. он писал: «Если я нужен для журнала сколько-нибудь, то подобных мне нужных людей ничего не стоит найти на каждом перекрестке»[26]. Он был представителем именно той широкой массы разночинцев, которая вышла к осмысленной жизни (но была еще весьма далека от идей революционного преобразования страны) и радикализм которой был еще в достаточной степени прямолинеен.

Надо сказать, что Некрасов всячески поддерживал молодого сотрудника. Он, например, финансировал издание его «Очерков умственного движения русского общества» отдельной книгой (под заглавием «История прогрессивных идей в России»), но книга была задержана цензором М.Н. Лонгиновым, бывшим либералом и когда-то приятелем Некрасова, и, несмотря на обращения поэта к влиятельным знакомым из правительственных кругов, предана сожжению за имевшуюся в ней главу о Герцене. Позднее

[26] Литературное наследство, 1949. Т. 51—52. С. 487.

Скабичевский опубликовал эту работу в своем собрании сочинений, разбив на две статьи: «Сорок лет русской критики» и «Три человека сороковых годов».

7. Есть ли у народа идеалы?

Говоря о мировоззрении Скабичевского, Плеханов определяет его как «мелкомещанский демократизм»[27]. Однако в этом определении, как кажется, позиция Скабичевского слишком социологизирована, а самое главное, его собственная самооценка («средний круг непривилегированной среды», «между богатством и нищетой», тип «бедных, честных тружеников», короче, слой небогатой городской «мелюзги», чиновников и разночинцев) была в данном случае взята за основу характеристики. Вместе с тем этот слой, как и всякий другой, мог давать и давал людей самых разных взглядов (тут можно назвать и Добролюбова, и Достоевского, и Чехова), вовсе не выражавших идеологию этого слоя. Очевидно, имеет смысл, исходя из расстановки сил в идейной борьбе тех лет, определить позицию критика (все время колебавшегося между демократией и либерализмом) по аналогии со словообразованиями типа «революционный демократизм», «либеральное народничество», как либеральный демократизм. Совпадая во многом с идеями русского освободительного демократического движения (прогрессивный европеизм, антикрепостнический пафос, неприятие — почти на уровне инстинкта — высших слоев общества, уверенность в духовном и нравственном превосходстве трудящейся бедноты, прежде всего городской), Скабичевский подобно либералам не принимает для России революционного пути развития. Он исходит из той мысли, что пока лишь произошло государственное собирание страны, но сама она еще далеко не цивилизовалась, а находится в лучшем случае на уровне средневековья, если не варварском. Поэтому ей необходима не революция, а образование.

Скорее всего, когда он выступал против прямолинейного революционаризма Ткачева, которого Энгельс называл «человеком, которого приводит в ярость одно уж слово учеба»[28] и которому «нужно учиться еще азбуке социализма»[29], его полемика была справедлива. В своей статье «О пользе философии» (Дело, 1877,

[27] *Плеханов Г.В.* Литература и эстетика. Т. I. С. 592.
[28] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 18. С. 531.
[29] Там же. С. 538.

№ 5), задев мимоходом Скабичевского, Михайловского, Вл. Соловьёва и других за «отсутствие у них актуальности», Ткачёв писал: «Польза от занятий философией представляется крайне сомнительной не только с точки зрения общественного, но даже и чисто научного интереса... Это занятие настолько же бесполезно, насколько и безвредно»[30]. Скабичевский в ответ обрушивается на Ткачёва, рассматривая его позицию как характерную для духовного состояния русского общества того времени: «Сердце сжимается, как подумаешь, какая непроглядная, средневековая мгла все еще продолжает царить среди нас, несмотря на все наши погони за Западом... Мы до сих пор еще стоим в своем умственном развитии на степени средневековой исключительности, нетерпимости и светобоязненной близорукости»[31]. Отсюда и идут его постоянные упреки современникам в «полуобразованности», «невежестве», «дикости», «темноте», «суеверии, грубости нравов и культуры» и т. п. Но беда в том, что от критики Ткачёва он закономерно переходит (поначалу лишь в вопросе о революции) к пересмотру позиций шестидесятников, которых он при этом всегда называл высшей точкой развития русской мысли и для которых, добавим мы, наука, просвещение, образование всегда были одним из непременных условий революционного переворота. Если в начале 70-х годов Скабичевский расшаркивался перед идеями 60-х[32], правда, понятых им весьма по-своему, то теперь он видит в этих идеях «ряд обольстительных иллюзий, с которыми нам приходится ныне разделываться при вступлении в новую, практическую фазу нашего умственного движения» (Скабичевский, 2, 480). Шестидесятые годы он называет уже «абстрактным движением» (Скабичевский, 2, 479) и как параллель к ним вспоминает эпоху французских просветителей и Руссо, тоже «абстрактно» веривших, что испорченной среде цивилизации надо противопоставить народную среду как естественную, неиспорченную и подлинную. «И каково же было всеобщее разочарование, — восклицает Скабичевский, —

[30] *Ткачев П.Н.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1976. С. 266.
[31] Заурядный читатель (А.М. Скабичевский). Мысли по поводу текущей литературы. (Нечто о средневековой исключительности и нетерпимости нашей мысли, — по поводу статьи г. Никитина «О пользе философии».) — Биржевые ведомости, 1877, 24 июня.
[32] «Шестидесятые годы были гордою эпохою, которая не умела и не хотела мириться на каких-нибудь узеньких и маленьких идеальчиках. Шестидесятые годы требовали от литературы, чтобы она лучше не выводила ничего положительного, идеального, чем обманывала людей, утешая их пряничными героями... Но изменились времена и снова упала волна нашей жизни. И опять мельчают интересы, мельчают люди: опять жизнь начинает тянуться день за днем, бесцветно и вяло...» (Скабичевский, 1, 685—686).

когда, вместо всех этих воображаемых идиллических пастушков и пастушек, испуганным взорам людей XVIII века предстала вдруг толпа побросавших свои истощенные поля свирепых, одичалых браконьеров, принявшихся разорять помещичьи земли с жестокостью гуннов, или голодных оборванных пролетариев, начавших устраивать кровавые оргии по улицам Парижа» (Скабичевский, 2, 479—480). Именно поэтому он так протестует против революционных идей и проведения их в народ, который, на его взгляд, еще не подошел даже к рубежу цивилизации.

Проблема, затронутая критиком, из тех центральных проблем, что мучили русскую мысль на всем протяжении ее истории. В 1908 г., спустя несколько десятилетий, Александр Блок говорит примерно о том же: «Бросаясь к народу, мы бросаемся прямо под ноги бешеной тройке, на верную гибель»[33]. Блок уже видел, как «ползут, освобождаясь, ручьи раскаленной лавы»[34], но он грядущую народную революцию понимал как «очистительный огонь»[35] и думал и творил в духе так свойственного русской интеллигенции «народолюбия», или, если угодно, народничества, понятого только в широком смысле этого слова. Так в России сложилось, что отношение к народу было краеугольным камнем всех общественно-эстетических концепций XIX века. Представления о народе, народном идеале, его образе жизни и быте, о его возможной роли в историческом процессе являлись центром всех споров, начиная со споров славянофилов и западников в 40-е годы. Если славянофилы, а за ними с некоторыми модификациями почвенники говорили о народе как носителе патриархальных и христианских идеалов, недвижного благолепия, то революционеры-демократы хотели видеть в народе творца исторического процесса, а для того полагали необходимым разбудить его к активной революционной деятельности, чтобы на базе европейских технических и духовных завоеваний, с помощью революционной Европы русский народ вошел в историческую жизнь, используя преображенную общину как возможный зародыш будущего коммунистического устройства. Народники, напротив, полагали, что Европа не нужна русскому мужику, что именно община в современной им форме есть нечто высшее, чему Европа должна завидовать; что достаточно революционно разбудить народ, и он уже на основе общины сам по себе, минуя капитализм и его достижения, построит гармоническое общество. Пожалуй, только либералы призывали к тому, чтобы безусловно двигаться европейским путем, иронизировали над верой в общину и считали ее всего лишь фискальным учреждением, которое в силу этого и не может стать исходной точкой культурного развития, полагая, что народу еще предстоит медленно и трудно входить в европейский стиль жизни.

[33] *Блок А.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 5. М.; Л.: Гослитиздат, 1962. С. 328.
[34] Там же. С. 359.
[35] Там же.

Скабичевский против народнических (в узком смысле слова) иллюзий, но он, в сущности, оказывается и против народничества, понятого широко и свойственного почти всем русским писателям, будь оно революционного или консервативного толка. Он испытывает недоверие к концепциям, согласно которым реальная, эмпирическая жизнь народа и его идеалы различаются достаточно резко и что судить народ надо не по его реальной, порой весьма грубой жизни, а по его идеалам (это, скажем, одна из решающих идейно-эстетических установок Достоевского). По поводу подобного типа идеологов Скабичевский писал: «Людям этим постоянно мерещится, что где-то там, в недрах народных масс, в самой глубине народной, словно на море-окияне, на острове Буяне, за тридесятью замками, таится некий клад, в виде особенного какого-то народного миросозерцания, народных идеалов, постижение которых и должно будто бы составлять задачу каждого нравоописателя народного быта. Народ, по мнению этих господ, вовсе не проводит открыто в самой жизни этих своих заветных идеалов, а блюдет их в своей душе и особенно тщательно скрывает их от каждого человека, носящего европейское платье, питая к таким людям крайнее недоверие» (Скабичевский, 2, 309).

Если продолжить в данном случае разговор о Достоевском, то стоит вспомнить, что подобные вопросы не раз задавались писателю. В «Дневнике писателя» за 1876 год Достоевский приводит обращенный к нему вопрос профессора Градовского: «Да откуда же стали известны эти идеалы?»[36] На это Достоевский отвечал: «Без идеалов, то есть без определенных хоть сколько-нибудь желаний лучшего, никогда не может получиться никакой хорошей действительности. Даже можно сказать положительно, что ничего не будет, кроме еще пущей мерзости. У меня же, по крайней мере, хоть шанс оставлен: если теперь неприглядно, то, при ясно сознаваемом желании стать лучшими (то есть при идеалах лучшего), можно действительно когда-нибудь собраться и стать лучшими»[37]. Достоевский, по сути дела, минует вопрос, откуда ему известны народные идеалы. Ему ясно одно: к историческому развитию способен только народ, имеющий идеалы, для него это аксиома: «Есть у народа идеалы или совсем их нет — вот вопрос нашей жизни или смерти»[38]. Можно

[36] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 22. С. 74.
[37] Там же. С. 75.
[38] Там же. С. 74.

спорить об идеалах, но если их нет, то всякие обсуждения будущего России теряют смысл. Достоевский не менее Скабичевского или либералов зорок к горю и грязи, бедам и несчастьям русской жизни, но он «оставляет шанс». Так думал не один Достоевский. По-другому понимая народные идеалы, те же народники тем не менее пытались «хождением в народ» утвердить у мужика те идеалы, которые им казались определяющими его судьбу.

Скабичевский, напротив, полагает необходимым и важным не поиск своих идеалов в народе, что, на его взгляд, к успеху не приведет, а «реальное изучение различных народных отношений, нужд и возникающих из них требований» (Скабичевский, 2, 309). Поэтому так дорог ему и Левитов, и особенно Глеб Успенский «как разрушитель иллюзий» о мужике и его общинности, о святости мира, справедливости его приговоров, традиционной благой мудрости, ибо писатель, по мысли критика, показывает, что «сознание крестьянина не идет далее слепого повиновения традиции. Традиция же рядом с такими прекрасными вещами, как равнения, помочи и т.п., внушает крестьянину и зверские поступки, вроде убийства конокрада, насильственного брака по хозяйственным расчетам и т.п. ...Преобладание традиционного ума делает крестьянский мир еще более похожим на улей или муравейник... Ведь что такое представляет собою наша крестьянская община? Это сохранившийся тип первобытного общества» (Скабичевский, 2, 545).

8. Попытка развенчать общинный миф

Более того, можно, конечно, представлять общинную жизнь как золотой век, однако не случайно в мифах всех народов, пишет критик, «золотой век» остается позади. И, по мнению Скабичевского, развенчание этого мифа благотворно отразилось на судьбах человечества. «Освобождение личного ума из-под ига традиции, появление на сцену героя и своевольного человека, — и есть то, что в мифах представляется в виде падения золотого века. Как только дерзкий ум человека возмутился против заветов старины, первобытная гармония золотого века рушилась, начались смуты, кровопролития, порабощения. Одним словом, началась история, но вместе с тем началось и смягчение нравов — цивилизация, — люди перестали быть ангелами золотого века, но вместе с тем перестают быть и зверями» (Скабичевский, 2, 545).

Мысль замечательная, причем выраженная твердо и уверенно. Действительно, переход человека к самодеятельности — одно из

непременных условий цивилизации. Однако вопрос стоял о скорости этого процесса. Скабичевский полагал, что это медленный, постепенный путь, рассчитанный на века. Ситуация же историческая решительно требовала иного. Как неоднократно подчеркивал Ленин, начиная с 1861 г. Россия окончательно не только политически, но и экономически вошла в круг взаимодействия высокоразвитых европейских государств. Втянутая в общий процесс становления современной цивилизации, самодержавная Россия была поставлена перед вопросом о духовной и экономической самодеятельности народа, по крайней мере 80% которого составляло крестьянство[39]. Однако крестьянин не может стать самодеятелен без земли, отдать же ему землю значило разорить дворянство, которое в силу исторически сложившихся условий было носителем государственной власти, науки и культуры. Искусственное и ускоренное насаждение капитализма не решало вопроса, поскольку, как замечает современный исследователь, «крупная капиталистическая промышленность внедрялась в общественный организм, в других отношениях слабо затронутый историческим движением»[40]. Таков был заколдованный круг, в котором оказалась страна. Наблюдавший этот процесс Маркс в 1870 г. писал, «что нынешнее положение в России не может дольше продолжаться, что отмена крепостного права в сущности лишь ускорила процесс разложения и что предстоит грозная социальная революция»[41].

Но Скабичевский не просто боялся революции, народного возмущения, тут он не одинок («не приведи бог видеть русский бунт», — говорил и Пушкин), он вообще не верил в возможность народной самодеятельности[42]. Разумеется, разрушение народнических иллюзий о всеспасительной роли общины было весьма прогрессивным. Впрочем, это делал уже и Глеб Успенский, а в дальнейшем и Чехов, и Бунин. Но что же выдвигал Скабичевский

---

[39] См.: *Водарский Я.Е.* Население России за 400 лет (XVI — начало XX в.). М.: Просвещение, 1973. С. 113.

[40] *Пантин И.К.* «Российские сюжеты» в творчестве К. Маркса // Вопросы философии. 1983. № 5. С. 93.

[41] *Маркс К.*, *Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 32. С. 364.

[42] Так, анализ толстовской «Власти тьмы» он завершает следующими словами: «Тут нет злодеев и негодяев, которые возмущали бы вас и приводили в негодование; перед вами просто ряд дикарей, которые руководятся одними слепыми инстинктами и стихийною игрою неосмысленных страстей и похотей, которые и в самых своих добродетелях, равно как и в пороках, повинуются импульсам чисто зоологического характера и действуют в потемках, не ведая, что творят. И если подумать, что таких дикарей десятки миллионов, живущих совершенно такою же жизнью, какою жили предки их при Гостомысле, мороз по коже подерет» (Скабичевский, 2, 634).

как альтернативу? Где те устои, на которые, по его понятию, может опереться в своем росте и развитии Россия? Критик задает себе эти вопросы и сам отвечает, что ни крестьянство (как мы уже видели), ни дворянство, ни буржуазия[43] не могут двинуть Россию по пути прогресса. Кто же тогда?

9. Есть ли опора у российских преобразований?

Скабичевский вычленяет в мировой истории три прогрессивных, на его взгляд, периода; эпоху Возрождения, Францию XVIII и Россию XIX столетия, когда как двигатель исторического прогресса выступает «совершенно особенный, отдельный, междусословный слой людей, исключительно работающий мозгом», который «и составляет то, что мы можем назвать в истинном и точном смысле слова интеллигенцией страны» (Скабичевский, 2, 472). Главную опору этого «междусословного слоя» он видит во вполне определенном слое, из которого вышел сам: «Наконец, в 60-е годы мы видим, что движение, которое до того времени струилось в тесных скалистых берегах, едва пробиваясь среди мусора и навоза нашей жизни, вдруг овладело целыми массами людей из всех классов общества, а главное дело, из дворянских слоев спустилось в средние и мещанские классы» (Скабичевский, 2, 477). Теперь понятно, почему Скабичевский был против всякого стремления к идеалу, которое в любой момент могло нарушить хотя бы временно, но установившееся, как ему казалось, равновесие слоев и пустить в непредсказуемый вихрь и тот слой, с которым он связывал всю свою деятельность.

Но мог ли этот слой, эта узкая прослойка стать опорой благих преобразований, реальной исторической силой, двигателем прогресса, опорой для личности, наконец?[44] Очевидно, не случайно,

[43] Дворянство, писал он, представляет собою «в последние двадцать лет одну сплошную картину разорения и запустения, — извольте же после этого положиться на него! Затем остается буржуазия. Но стоит только подумать о том, что после двухсотлетних усилий создать у нас буржуазию... крупное капиталистическое производство у нас немыслимо, что все оно поддерживается искусственными подпорками в виде субсидий, гарантий, концессий, монополий; что стоит только отнять эти подпорки, и все здание, построенное на песке, неминуемо рухнет и рассыплется прахом. Хорош устой, о котором до сих пор идет спор, существует он или нет и есть ли какие-нибудь шансы для его развития!» (Скабичевский, 2, 467).

[44] Историческую бесплодность подобных упований почувствовали в начале XIX века уже многие деятели культуры, даже позитивистского, как и Скабичевский, толка. «Отрезанная от широких кругов населения, — писал Овсянико-Куликовский, — интеллигенция фатально превращается в узкий, тесный, душный мирок, в котором все высшие “самоценные” блага умственной культуры по необходимости обесцениваются бесплодными словопрениями и превращаются в игрушку, в забаву или в “пленной мысли раздраженье”. Так это и было в 40-х годах, отчего и распадались преждевременно интеллигентские кружки той эпохи, — а ведь они вербовались из лучших людей, в них были первостепенные умы и дарования» (*Овсянико-Куликовский Д.Н.* Собр. соч.: В 9 т. Т. VIII. СПб.: Обществ. польза; Прометей, 1911. С. 94).

как ни упрекал Скабичевский русских писателей в прекраснодушии и идеализме, обращались они в поисках своих идеалов, в поисках поддержки для них прежде всего к народу. Силу в России имело всегда только то учение, которое поддерживалось народом, или хотя бы то, представители которого питали иллюзии, что они выражают народный идеал, как то полагали, скажем, народники, Толстой, Достоевский. Противопоставить себя народу — упора не было. Отрицающий народную поддержку критик, считающий при этом себя демократом, поневоле смыкался с либеральными концепциями, которые возлагали свои надежды прогресса России на «образованное меньшинство», «профессорскую культуру» и т.п. Эта опора только на себя, на «свой» слой невольно укрепляла и без того существовавшую изолированность просвещенных людей от народа, замыкая круг, разорвать который пытались народники, да и вся революционно настроенная интеллигенция.

10. Исповедальное письмо господина Голядкина

В 1878 г., в обстановке усилившейся идейной борьбы, первых выстрелов народовольцев, когда отчетливо замаячил призрак революционной ситуации и почти каждое событие требовало решительного, до конца себя обнаружения, Скабичевский, в связи с обострившимися после смерти Некрасова разногласиями в «Отечественных записках», пишет исповедальное письмо Михайловскому, в котором утверждает свое кредо «маленького человека», выученного судьбой не замахиваться ни на что большое, только по возможности отстаивать свое — материальное — благополучие:

«Я попал в этот журнал («Отечественные записки». — *В.К.*) совершенно неожиданно, без какого-либо литературного имени, прямо из мрака и грязи мелкой прессы. Я до того времени терпел глубокую нужду, мыкаясь грошовыми уроками и сотрудничеством в разных мелких газетках вроде “Воскресного досуга”, где я писал разъяснения к картинкам, “Рыбинского листка”, где я поправлял статьи и повести безграмотного купца-издателя, даже “Сына отече-

ства” Старчевского. Пришибленный нуждою, целым рядом неудач и унижений, я разом просто каким-то чудом попал в сонм людей, стоявших до того времени на недосягаемой высоте в моих глазах, словно гиганты-апостолы, нарисованные в куполе храма. Мне ли было думать о том, чтобы встать с ними рядом и добиваться участия в судьбах журнала? Я пикнуть не смел перед ними и отдал себя в полное их распоряжение... После того ада, в котором я до того времени находился... мечтать о чем-либо большем казалось мне безумием. Впоследствии я попривык, пригрелся, во многом разочаровался относительно непогрешимости апостолов, но раз установленные отношения остались неизменными: я продолжал быть сотрудником-работником, не только не имеющим никакого голоса в делах редакции, но даже в присутствии которого стараются избегать обсуждения этих дел: не твоего, мол, рыла эта честь. Протестовать, требовать допущения себя в дела редакции у меня никогда духа не хватало, да и в помышлениях не было... Я потребую немного: только того, чтобы я мог зарабатывать в “От(еч). зап.” столько же, сколько я зарабатываю в “Б(иржевых) ведомостях)”. Если я в этом не успею, тогда я немедленно покидаю “От(еч)еств. зап.” и тогда мне на все наплевать: “Биржевые” так “Биржевые”, а не они, так хоть даже “Петербургский листок”. Из мелкой прессы я вышел и опять в нее сгину с мыслию: не с твоим рылом в калашный ряд»[45].

Поразительный самоанализ (словно заговорил господин Голядкин[46]) и трагический вывод — о беспомощности, слабости, несамостоятельности, бессилии перед жизнью, неумении бороться даже за себя. Как мы видим, враждебность к «высоким идеалам», насмешка над ними, а в результате и их отсутствие рождают состояние неукорененности, потерянности и сломленности без борьбы, до борьбы. Надо заметить, что Скабичевский выступал не только в качестве идеолога, а и как наблюдатель, бытописатель, художник; тогда он с лирическим проникновением в тему рассказывал о ситуации, близкой ему, о героях, которых он понимал, и, как правило, оказывался поразительно искренен, правдив, резок и даже беспощаден по отношению к себе и близким себе героям.

[45] Литературное наследство. Т. 51—52. С. 486—488.

[46] «Вот и вся моя исповедь, — кончает он письмо к Михайловскому. — Теперь спрашивается, неужели же из-за того, что Вы больше меня одарены, лучше меня поставлены и вообще счастливее, Вы вправе кидать на меня же презрительные взгляды с высоты, какие Вы позволяете себе кидать на меня в последнее время. Чем я хуже Максимова, который участвует вместе со мной в тех же “Биржевых”... а между тем Вы были очень любезны с ним в понедельник, а меня едва удостаивали ответов, процеживая их сквозь зубы. Я как пришел к Вам, сразу почувствовал, что я гость лишний и нежеланный, но тогда зачем же Вы пригласили меня намедни бывать у Вас по понедельникам?» (там же. С. 488).

В 1880 г. в «Русском богатстве» под псевдонимом А. Питерский Скабичевский опубликовал небольшой роман «Маленькая трагедия в среде маленьких людей (Эпизод из недавнего прошлого)». Произведение это, не отличаясь высокой художественностью, особенно в эпизодах, где Скабичевский пытается говорить о чувствах и переживаниях людей высшего, по его представлению, света, весьма интересно, полно интересных деталей и пронзительного понимания, щемящей жалости и вместе с тем беспощадности к героям из «мещанского класса». Сюжет его прост. Молодая барышня Елена Аркадьевна желает приобщиться «к современному развитию» и жить честной жизнью. Она влюбляется в честного разночинца, «секретаря и распорядителя издательской фирмы» Илью Алексеевича Прутикова. Он в свою очередь, разумеется, влюбляется в великосветскую девицу. Мать Елены против ее брака с Прутиковым, сестра Прутикова настроена соответственно. После всевозможных трагических перипетий Елена убегает из дома к Прутикову (как некогда делали героини Тургенева), но он, запуганный ее матерью и затравленный своей прогрессисткой-сестрой, которая боится, что в результате его женитьбы их совместный капитал придется делить, не чувствует себя в силах взять на себя ответственность за барышню и, пытаясь ее отпугнуть, произносит самообличающую речь: «Вы не в тот угол толкнулись, вот что-с. Если и есть такие люди, которыми вам стоит дорожить, то уж никак не нами: не нам вытаскивать вас из болота, — мы и сами в таком же болоте. Как бы вам это разъяснить что мы такое? Мы представляем из себя особенный род платонических воздыхателей. Наше главное призвание в жизни сидеть у моря и ждать погоды. А в ожидании одни из нас только и заботятся о том, как бы незаметно от посторонних глаз словить рыбку в мутной воде, деньгу сколотить да мошну набить. Другие очертили себя узеньким кружочком маленького дельца, из-за куска хлеба и мелких семейных интересиков, и тщеславятся тем, что они тоже избранники, соль земли, труженики честные, — а в сущности, единственный девиз их в жизни: “моя хата с краю, ничего не знаю”. А третьи — махнули на все рукой и предались беспардонному горькому пьянству, и эти еще самые лучшие из нас. Вот что мы такое! Посудите сами, что вам делать с нами? Разве чаи распивать, потому что, как за чайным столом сойдемся, тут только мы и похожи на людей делаемся: такие вам бобы разведем, что ах-ты, ну! А коснись до какого-нибудь простого, нехитрого, мало-мальски человеческого дела, — и все врозь, один за другого хоронимся»[47]. Таков классический

[47] Русское богатство. 1880. № 8, август. С. 39.

монолог этого разночинно-мещанского «героя». Кончается роман тем, что герой с тоски присоединяется к «лучшим», то есть запивает «горькую», а барышня, убежав от него, как король Лир дамского роду, бредет под дождем по степи, простужается и умирает. Выигрывает только практическая сестра Прутикова, которая на общие их деньги «открыла детский сад и впоследствии сделалась видным лицом в педагогическом мире»[48]. Невеселый итог художественного анализа любимого критиком социального слоя и грозное предостережение самому себе...

* * *

Скабичевский выступил против двух тенденций в современном ему искусстве: фальшивой идеализации, порождавшей так называемые «тенденциозные романы», и натурализма, следование которому, как иронизировал критик, заставляло художника «нагромождать детали на детали для того, чтобы показать: смотрите, мол, какой я тонкий наблюдатель, как я всесторонне обрисовываю предметы во всех мелочах, не забывая ни одной черточки, какие умею я рисовать художественные картины природы, что ваш Тургенев, и проч., и проч.» (Скабичевский, 2, 205). Критика подобных тенденций была и важна, и благотворна, и исторически необходима. Но критика должна на что-то опираться. В чем же заключалось позитивное ядро его эстетических взглядов? И было ли оно вообще? Иными словами, как он понимал искусство и чего ждал от него в общественной жизни?

Публике, писал он, «навязывают ряд эстетических доктрин, искусственных, узких, схоластических, и предлагают ей художественные произведения, изготовленные вполне по рецепту этих доктрин» (Скабичевский, 2, 201). Что же это за доктрины? «Под именем современных эстетических доктрин, — утверждал критик, — мы имеем дело, собственно говоря, с весьма старыми доктринами, установленными еще Белинским и господствующими в нашей литературе, по крайней мере, лет уже 30, причем до сих пор никому и в голову не приходит подвергнуть эти доктрины пересмотру» (Скабичевский, 2, 202). Итак, Скабичевский ставит себе задачу не больше и не меньше как пересмотр концепций Белинского. Если в середине 50-х Чернышевский выступил с развитием идей «неистового Виссариона», то спустя двадцать лет позитивист, «умеренный и аккуратный, — как называла Скабичевского В. Засулич, — сторонник»[49] шестидесятников, не принимая их широких обобщений и выводов, основной порок идей Белинского видит в попытке воздействовать искусством на жизнь. Отсюда, замечает Скабичевский, и возникают разнообразные долженствования: «Поэт... должен воспроизводить обыденную жизнь так, как она есть, во всех ее деталях; поэт должен отзываться на различные злобы дня. Но из каких же основных побуждений человеческой природы возникают эти должности? — доктрины об этом умалчивают» (Скабичевский, 2, 202). Скабичевский, собственно говоря, пытается сузить проблемы и задачи, поставленные перед искусством не только революционно-демократической эстетикой, но самой российской действительностью, требовавшей от художника непременной заинтересованности в устроении жизни. Эту достаточно широко понятую задачу на свой лад пытались решить все великие русские писатели — дать России некий идеал жизни, чтобы вывести ее из состояния брожения, неустроенности, переворота и разлада. Однако чтобы воздействовать на жизнь, необходим ее анализ. Скабичевский сомневается в возможности такого анализа: «Как же так изображать действительность, как она есть, когда мы не знаем действительности в том виде, как она есть на самом деле, когда мы имеем дело не с нею самою непосредственно, а с теми впечатлениями, какие она производит на нас, и представлениями, возникающими в нашем мозгу вследствие впечатлений? Таким образом, вышеупомянутую формулу следовало бы изменить таким образом: искусство должно воспроизводить действительность не в том виде, как она есть сама по себе, а как она нам представляется» (Скабичевский, 2, 205).

Скабичевский хочет показать, что он отказывается от «прямолинейности» и «дидактичности» революционно-демократической эстетики. Однако эти несложные соображения о том, что искусство не есть фотография или точный список действительности, Белинский мимоходом высказывал не раз, когда говорил о необходимости поэтической фантазии, поэтических образов, которые есть порождения впечатлений поэта, пытающегося «видимое одному ему сделать видимым для всех» (Белинский, III, 432). Разница только в том (но это «только» стоит многого), что Белинский полагал у искусства цель по отношению к обществу — способствовать «пробуждению его самосознания» (Белинский, IX, 435), то есть в том, что поэту «невозможно не стоять по образованию наравне со своим веком[50], невозможно обойтись без живой, кровной симпатии с духом, направлением, надеждами, радостями и болезнями, — словом, со всем добром и злом своей

[48] Русское богатство. 1880. № 8, август. С. 45.
[49] *Засулич В.И.* Статьи о русской литературе. М.: Гослитиздат, 1960. С. 185.
[50] Напомним пушкинское: «...и в просвещении стать с веком наравне».

эпохи» (Белинский, IX, 592). Иными словами, демократ Белинский ставил вопрос о широте и одухотворенности впечатлений и восприятий художника, потому что они могут быть как широки и глубоки, так и весьма мелки. Казалось бы, в своем определении искусства к Скабичевскому достаточно близок (по сравнению со всеми прочими) постоянно то отвергаемый, то принимаемый им Лев Толстой, писавший: «Искусство есть деятельность человеческая, состоящая в том, что один человек сознательно известными внешними знаками передает другим испытываемые им чувства, а другие люди заражаются этими чувствами и переживают их»[51]. Однако именно Толстой выступил против мелкотемья современного ему искусства, против эстетского субъективизма, поясняя свою мысль тем, что не всякое впечатление есть деятельность искусства, что «искусство есть человеческая деятельность, имеющая целью передавать людям те высшие и лучшие чувства, до которых дожили люди»[52], а для Толстого, как известно, этими высшими чувствами были «чувства, вытекающие из религиозного сознания, до которых дожило человечество»[53]. Иными словами, он на свой лад требовал от искусства и глубины, и заинтересованности в конкретной жизни общества.

Скабичевскому все подобные задачи кажутся абстрактными и книжными, в искусстве же, полагает он, «мы имеем дело не с эфемерным созданием мертвой, книжной действительности рядом с живой, а с отражением впечатлений, с рефлексами, т.е. с одним из естественных и необходимых отправлений человеческой природы» (Скабичевский, 2, 217). Поэтому в противовес всем «возвышенным идеям» он выводит «определение значения и цели искусства в совершенно ином роде, чем это обыкновенно делается сообразно принципам господствующей эстетики» (там же). Он низводит искусство, в сущности, до уровня физиологических отправлений, говоря, что «искусство имеет право на существование, как одно из естественных отправлений человеческой природы» (Скабичевский, 2, 217). А раз так, то художник не должен себя чувствовать выразителем некоей надличной силы (бога, на-

[51] *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 22 т. Т. XV. М.: Худож. лит-ра, 1984. С. 80. Ср. с высказыванием Скабичевского 1876 г.: «С какою же иною целью может художник рефлектировать свои впечатления, как не с тою естественно выходящею из самой природы рефлексов, именно — с целью передачи другим людям своего впечатления, возбуждения в них тех же страстных импульсов, какие овладевают художником и побуждают его к созданию художественного произведения» (Скабичевский, 2, 218). Казалось бы, отсюда должно следовать требование возвышенных идей и чувств, однако...

[52] *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 22 т. Т. XV. С. 94.

[53] Там же. С. 99.

рода, мирового духа, духа искусства и т.п.), а только лишь фиксатором своих субъективных впечатлений, достаточно мелких, ибо главного для всех русских мыслителей вопроса — о слиянии с думами и проблемами своего времени, о глубине постижения действительности, о направлении воздействия искусства на общество — Скабичевский практически не ставит, более того, даже говорит, что «давно пора оставить ту мысль, что искусство может разрешать какие бы то ни было вопросы жизни» (Скабичевский, 2, 217). Поэтому искусство оказывается интересным обществу не как событие, а как мнение, сообщаемое в беседе, которое может убедить, а может и не убедить. С таким «спокойствием», пожалуй, никто до Скабичевского в России к искусству не подходил.

Интересно, что само воздействие искусства на действительность он при этом понимает как прямое утилитарно-воспитательное вмешательство, гораздо прямолинейнее, чем опровергаемая им «эстетическая доктрина». Это становится ясным из его определения тех задач, которые искусство может решать в обществе: «Не в силах, таким образом, само встать на место прокуратуры или администрации, оно действует на людей, находящихся в этих сферах, и побуждает их к преследованию зла, поразительные образцы которого оно представляет. Таким путем оно может повлиять на возбуждение карательных процессов или исполнение надлежащих реформ, ускорить то и другое» (Скабичевский, 2, 219). Именно против подобной мелочности и мелкости задач искусства и выступали революционные демократы. «...Литература унижает себя, если с самодовольством останавливается на интересах настоящей минуты, не смотря в даль, не задавая себе высших вопросов»[54], — писал Добролюбов в той самой статье «Литературные мелочи прошлого года», которая не раз цитировалась Скабичевским и из которой его поклонники вычитывали идеал человека типа Скабичевского. Действительно, словно предчувствуя возможность такого вульгарного развития демократических идей, Добролюбов заклеймил литературу, которая «гордится своим красноречием, рассчитывает на эффект, думает переделать им натуру взяточника и иногда забывается даже до того, что благородную речь свою считает не средством, а целью, за которою дальше и нет ничего. А невинно осужденный терпит между тем заключение, наказание, подвергается страданиям всякого рода»[55]. Как видим, позиция, прямо противоположная позиции Скабичевского, хотя последний всегда называл именно Добролюбова своим учителем. Скабичевский вместе с тем, опровергая в

[54] *Добролюбов Н.А.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 4. С. 111.

[55] Там же.

теоретических своих построениях идеи революционно-демократической эстетики, благодаря логике журнальной борьбы и своим действительно демократическим пристрастиям выступал против реакционной литературы. Он ведь и не был реакционером, только он хотел спокойного, либерального демократизма, без идеалов и «высших запросов», в какую бы сторону эти запросы ни вели: поэтому ему был чужд пафос и революционеров-демократов, и народников, и мужицкий демократизм Толстого и Достоевского, ибо все эти направления требовали коренной перестройки русской жизни, а Скабичевский этого не хотел. И судьба Скабичевского — в эпоху нарастания революционных настроений — была определена, она была результатом его позиции.

* * *

Критическое настроение по отношению к дворянской литературе, проправительственным тенденциозным романам, борьба с фотографическим натурализмом, — все это входило в актив критика. Апелляция к слою «бедных и честных тружеников», к разночинной интеллигенции тоже входила в ту позитивную мифологему, которая составляла ядро мировоззрения молодого поколения тех лет, и в этом смысле Скабичевский тоже вроде бы отвечал запросам времени. Хуже для его литературной судьбы было то, что он оказался не в состоянии выдвинуть программу взглядов, которая явилась хотя бы ориентировочным, но исходящим из «высших соображений» ответом на вопрос: как надо жить. Его пессимистическое отношение к любым идеалам не могло долго привлекать к себе молодежь. «То время (конец 70-х годов), — писал В.Г. Короленко, — было крайне неблагоприятно для философского пессимизма. Мыслящие круги общества были охвачены возраставшим приливом деятельного настроения борьбы и надежды. Решение “проклятых вопросов” казалось (до наивности) легким и близким. А так как все же борьба была трудна, то общество инстинктивно чувствовало потребность в ободряющем и энергичном настроении»[56]. Не случайно Щедрин отказался печатать в «Отечественных записках» один из самых трагических и пессимистических рассказов В.М. Гаршина «Attalea princeps», поскольку он «наводит уныние». Действительно, образ пальмы, гордо пробившей крышу оранжереи наперекор советам окружавших растений и погибшей от холода внешней среды, казался слишком символичным.

Анализируя этот рассказ, Скабичевский поддерживал писателя в его неверии в возможность перестройки русской жизни, утверждал бессмысленность идеальных порывов: «Вспомните, обходилось ли хоть одно светлое мгновение, хоть один восторженный и смелый порыв нашей интеллигенции (напр., шестидесятые годы) без того, чтобы дело не кончилось все одним и тем же восклицанием: “только-то? И это все, из-за чего томились и страдали мы так долго?” С этим восклицанием уходит у нас в могилу чуть ли не каждый истинно интеллигентный человек, чуть ли не каждое поколение» (Скабичевский, 2, 532).

Беспомощность Скабичевского, полная неприспособленность к жизненной борьбе, растерянность и неумение самостоятельно действовать в полной мере сказались после запрещения и закрытия «Отечественных записок» в 1884 г.[57] Пока он был в журнале, его негативизм, отсутствие позитивного идеала как бы скрывались и скрашивались общим духом и направлением журнала. А нападения на «высшие идеи» других деятелей вполне могли в публике пониматься как часть общежурнальной политики в отстаивании своих идеалов. Но когда Скабичевский оказался один, сам по себе, невольно его статьи потеряли полноту, пафос, одушевлявший их, а проводимые им идеи хотя и напоминали прежние, но лишились в глазах общества, да и в его собственных глазах, серьезной содержательности. Он сам увидел, что мельчает на глазах, и в старости, подводя итоги своих «литературных мытарств», в год своей смерти он писал: «В дальнейшей моей деятельности (то есть после закрытия журнала. — *В.К.*) я ни на шаг не подвинулся вперед от того, чем я был в начале 80-х годов, так что, если бы я умер в 1884 году, я имел бы полное право сказать при последнем издыхании: я все свое земное совершил. Далее затем я подвизался во многих органах, писал газетные рецензии, журнальные статьи, имея в виду не столько стремление сказать что-либо новое, сколько хлеб насущный. Да и времена-то пошли такие тяжкие, что не до нового было; впору было заботиться лишь о том, чтобы сохранить свою позицию. Единственный мало-мальски серьезный труд, какой я совершил в течение второй половины своего литераторства, был “История новейшей русской литературы”, имевший столь значительный успех, что дошел ныне до седьмого издания, да и тот был совершен мною не по личной инициативе, а по заказу покойного Ф.Ф. Павленкова»[58].

[56] *Короленко В.Г.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 5. М.: Правда, 1953. С. 188.

[57] Да и житейски он не сразу пристроился. На протяжении почти всего 1884 г. Салтыков-Щедрин сетует на неустроенную судьбу бывших сотрудников: «Особенно жаль Скабичевского, который решительно сидит без дела», а в другом письме: «Бедный Скабичевский бьется, как рыба об лед» (*Салтыков-Щедрин М.Е.* Собр. соч.: В 20 т. М.: Худож. лит-ра, 1977. Т. 20. С. 76, 115).

[58] Скабичевский А.М. Литературные воспоминания. С. 237—238.

Действительно, нового он почти не говорил, но старые свои идеи, особенно ярко выраженную вражду ко всевозможным идеалам, он проводил неустанно. Так, скажем, он полемизирует с Львом Толстым, утверждая, что моральные идеалы писателя совсем не то, что требуется людям в их повседневной жизни, сегодня. Как настоящий либерал-постепеновец, он считает, что прогрессивное движение должно оставаться «на реальной почве возможного и осуществимого сегодня, или же оно сразу задастся такими утопическими мечтаниями, осуществление которых возможно лишь в перспективе веков» (Скабичевский, 2, 615). Его упреки русскому обществу, что оно витает «в области всеобъемлющих и туманных идеалов» (Скабичевский, 2, 620), весьма показательны. Считая себя демократом, Скабичевский, по сути дела, одним из первых подошел к теории «малых дел», которая была столь в чести у либеральной массы русского общества уже на рубеже 80-х и 90-х годов. Нужно отказаться от глобальных идеалов и не доверять «благодетелям рода человеческого» (Скабичевский, 2, 574) вроде Льва Толстого с их заумными и запредельными требованиями, полагал Скабичевский, а надо обратиться к тем недугам, которые «у всех перед глазами»: «Ввиду этих недугов, должны быть поставлены не один всеобъемлющий, а несколько нравственных идеалов, правда, маленьких, относительных, но дай бог, чтобы мы сумели хоть их-то достигнуть, — какой бы это был шаг вперед» (Скабичевский, 2, 621—622).

12. Схватка с генералами

Пропаганда «трезвого подхода к действительности», неверие в возможность, а главное, в необходимость существования крупных личностей, художественных и общественных лидеров привели его в конце концов к столкновению с бывшим сотрудником по журналу, перед которым он когда-то благоговел и которому исповедовался, — с Михайловским, выдвинувшим в свое время, как известно, идею «героев и толпы», требовавшим опоры именно на личность. В 1887 г. в газете «Новости», в одном из литературных фельетонов, заявив, что русское искусство по сути своей мелко и незначительно, как и эстетика, и критика, Скабичевский замечает, что ничего в этом страшного и нет, а потом восклицает: «Ну, а теперь поговорим о людях, много о себе думающих, о людях кичащихся, людях, вечно стоящих на каком-нибудь пьедестальчике и любующихся на самих себя... Ах, господа, как ненавижу я вас всех

от всей моей души, с каким сладострастным наслаждением готов я при всяком удобном случае унизить вас, сдернуть с пьедестала, показавши всю картонность вашего мнимого величия!.. Они всегда останутся моими врагами, более чем политическими, — врагами по человечеству!..»[59]

Процитировав вышеприведенные слова, Михайловский резюмирует позицию Скабичевского как «лилипутскую» и видит ее в следующем: «Все мы лилипуты; лилипут скромный, признающий себя таковым, достоин всякого почтения, а прочие, которые несогласны удовлетвориться положением лилипута и пробуют размахивать крыльями, достойны лишь негодования, ибо по нынешнему нашему литературному лилипутскому времени только и возможно, что мнимое величие, внешний блеск, незаслуженный пьедестал. Отсюда вывод: никто не должен пытаться выскочить из лилипутского болота, ибо все равно не выскочишь»[60]. Однако, возражает Михайловский, отнюдь не лилипутская литература, где существовали и существуют такие гиганты, как Щедрин, Успенский, Лев Толстой, Островский, Достоевский, писатель «болезненной и жестокой, но уже, конечно, не лилипутской силы»[61]. Более того, позиция Скабичевского, на взгляд Михайловского, и антикультурна, и антиобщественна. «Горе литературе, — пишет он, — которая поверит, что она Лилипутия, и успокоится на этом»[62].

Русская литература не поверила. Более того, великий русский писатель Чехов, демократ и по взглядам, и даже по происхождению из близкого Скабичевскому слоя, с огромной симпатией относившийся к «бедным и честным труженикам», врачам, учителям, земским деятелям, выступивший против толстовской и народнической идеализации мужика, как и Скабичевский, осудивший философию Л. Толстого («Черт бы побрал философию великих мира сего!»)[63], не принял тем не менее теории «малых дел», показав ее недостаточность для европейского развития России, для свободного становления человека. В рассказе «Дом с мезонином», опубликованном в середине 90-х уже годов, герой рассказа, художник, судя по всему alter ego автора, рассуждает следующим образом: «По-моему, медицинские пункты, школы, библиотечки, аптечки, при существующих условиях, служат только порабощению. Народ опутан цепью великой, и вы не рубите этой цепи, а

[59] Новости, 1887, 19 ноября.
[60] *Михайловский Н.К.* Сочинения. Т. VI. Стлб. 561.
[61] Там же. Стлб. 559.
[62] Там же. Стлб. 565.
[63] *Чехов А.П.* Собр. соч.: В 12 . Т. II, М.: Гослитиздат, 1956. С. 522.

лишь прибавляете новые звенья... Проходят сотни лет, и миллиарды людей живут хуже животных — только ради куска хлеба, испытывая постоянный страх... Дайте им почувствовать себя на свободе, и тогда увидите, какая, в сущности, насмешка эти книжки и аптечки. Раз человек сознает свое истинное призвание, то удовлетворять его могут только религия, наука, искусства, а не эти пустяки... Грамотность, когда человек имеет возможность читать только вывески на кабаках да изредка книжки, которых не понимает, — такая грамотность держится у нас со времен Рюрика, гоголевский Петрушка давно уже читает, между тем деревня, какая была при Рюрике, такая и осталась до сих пор. Не грамотность нужна, а свобода для широкого проявления духовных способностей. Нужны не школы, а университеты».

Искусство снова и снова, со времен Пушкина, который называл себя «свободы сеятель пустынный», ставило коренной вопрос развития России — вопрос о свободе, о свободной самодеятельности общественного организма и каждого индивида в отдельности. Скабичевский же, и это следовало из его позиции, такого вопроса, такой задачи себе не ставил, и вторая половина его жизни и литературной деятельности была посвящена спокойному культуртрегерству, распространению полезных сведений.

В издательстве Ф. Павленкова выходят написанные им биографии русских писателей: Пушкина, Добролюбова, других писателей. Он пишет и в том же издательстве выпускает «Очерки истории русской цензуры (1700—1863)», а также наиболее популярную свою книгу за этот период — «Историю новейшей русской литературы 1848—1898 гг.», выдержавшую за тридцать лет семь изданий. Но не говоря уж о том, что писались эти книги по заказу издательства, как признавался сам автор, нетрудно в них заметить постоянное, почти механическое использование почти в тех же самых выражениях давно наработанных материалов, тех же самых идей, слов и выражений. Не случайно, обращаясь к этой известной его книге, Михайловский находил, что написана она «отрывочно и без системы», ибо «несмотря на все оговорки предисловия, отдельные составные части «Истории новейшей русской литературы» не имеют той связи, какая им приличествует... а местами его книга сбивается просто на справочный биографический словарь»[64]. Академически настроенные ученые, в свою очередь, в поздних историко-литературных сочинениях Скабичевского не находили подлинной научности. Так, в энциклопедическом

[64] *Михайловский Н.К.* Литературные воспоминания и современная смута. Т. I. СПб., 1900. С. 126, 127, 137.

словаре Брокгауза и Ефрона С. Венгеров писал следующее: «Как историк литературы, С. не задается целями научными. Предназначая свои работы исключительно для большой публики, он не занимается самостоятельными изысканиями, пользуется материалом из вторых рук и заботится только о том, чтобы изложить его в общедоступной форме... Пользующаяся большим успехом “История новейшей русск. лит.” не соответствует своему заглавию: собственно истории, т.е. общей картины хода литературных течений, здесь нет, а есть ряд биографических сведений о писателях...»[65]

13. Грустный итог. Но справедливый ли?

Параллельно с заказной работой историко-литературного толка и переизданием старых статей началась рутинная, поденная литературно-критическая работа в либеральных журналах и газетах, о которой с присущей ему резкостью и прямотой отозвался Лев Толстой: «Какой-нибудь Евгений Марков пишет для гонорара, какой-нибудь Скабичевский хвалит его, пишет о нем статьи для гонорара же, — благо платят в газетах и журналах за всякое исписывание бумаги»[66]. Для Скабичевского начался в жизни период, который можно было бы назвать «кормлением от литературы», — период, протянувшийся до самой его смерти. Впрочем, как мы могли видеть, и сам критик, подводя итоги своей жизни, с горечью говорил об этом. Отношение его к работе прекрасно характеризует редактор «Северного вестника» и друг Скабичевского Б.Б. Глинский: «Печать добродушия, малороссийского добродушия лежала на всей его фигуре... Вот так и кажется, что из гоголевской галереи вышел Довгочхун и сел между нами на хозяйское место. А где у вас тут настоечка, где запеканочка, где сырнички в масле?.. Действительно, многие черты гоголевского обихода лежали на Скабичевском, на всей его повадке, любви к жирной еде, к доброй выпивке. Надо писать очередной критический фельетон, а самого так и тянет растянуться на солнышке, на лужайке; надо шевелить мозгами, а самому хочется уйти в нирвану, в созерцание, в ленивое наблюдение пространства, надо макать перо в чернила, а самого тянет к колбасам, к крымскому и кахетинскому... И вот, сдавши очередную работу рассыльному в типографию на Екатерининском

[65] Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. XXX, полутом 59. СПб., 1900. С. 157.

[66] Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников: В 2 т. Т. 2. М.: Худож. лит-ра, 1978. С. 9.

канале, где у Харламова моста помещались “Новости”, Скабичевский облегченно вздыхал, точно тяжелая ноша спадала с плеч, и своею тихою, несколько перевальною, грузною походкою направлялся в дешевенький кабачок, преимущественно “винницу” кавказских и крымских вин, где его уже ожидали приятели»[67].

Уже гораздо позже, описывая ресторан «У Грибоедова» и сидящих в нем кормящихся от литературы писателей, Михаил Булгаков не случайно, надо полагать, заставил Бегемота, пытающегося прорваться в ресторан, назваться именем Скабичевского. В каком-то смысле он стал для последующей литературы символом писателя, произносящего высокие слова, а думающего только о хорошем и сладком куске, который он может получить за них.

Россия перестраивалась, надвигались небывалые перемены, а критик словно бы и не слышал этого. Он и в самом деле не слышал. Беспомощные статьи его последних лет больно и грустно читать[68]. И хотя он печатался почти еженедельно, выступая с фельетонами и критическими статьями, уже в начале 900-х годов один из литераторов, случайно с ним столкнувшийся, с удивлением воскликнул: «А я был уверен, что Скабичевский уже давно скончался, и всегда думал о нем, как об явлении давно прошедшем!»[69] «Всегда думал»... И это несмотря на регулярное появление на страницах печати. Ибо писатель и в самом деле не может остаться и состояться как необходимое для духовной жизни общества явление без большой идеи, без идеала.

Умер Скабичевский почти в нищете и почти всеми забытый. С тех пор ни разу не переиздавался (если не считать мемуаров), хотя статьи его периода «Отечественных записок» бесспорно представляют интерес для людей, занимающихся историей отечественной словесности. Судьба его трагична. Скабичевский в конечном счете никуда не пришелся ко двору, всем оказался чужим. Но потомкам грешно забывать этого литературного труженика. Не говоря о том, что сегодня многие его мысли кажутся вполне справедливыми. Исторический опыт России Скабичевскому не повредил.

---

[67] *Глинский Б. Б.* Среди литераторов и ученых. С. 416—417.

[68] О поздних его статьях Чехов писал: «Не понимаю, для чего все это пишется. Скабичевский и К° – это мученики, взявшие на себя добровольно подвиг ходить по улицам и кричать: “Сапожник Иванов шьет сапоги дурно!” и “Столяр Семенов делает столы хорошо!”. Кому это нужно? Сапоги и столы от этого не станут лучше. Вообще труд этих господ, живущих паразитарно около чужого труда и в зависимости от него, представляется мне сплошным недоразумением» (*Чехов А.П.* Собр. соч.: В 12 т. Т. 11. С. 513).

[69] *Глинский Б.Б.* Среди литераторов и ученых. С. 421.

Путь к катастрофе. Противостояние и осмысление

XIV. Дрезденские размышления: российские мотивы («Сикстинская Мадонна» и проблема демонического)

1. Флоренция на Эльбе

Удивительный город Дрезден! Кажется, Гердер первым еще в 1802 г. назвал его «Флоренцией на Эльбе» (Elb-Florenz). «Флоренция на Эльбе» — это культурное имя Дрездена. Эльба — потрясающая река, славянская Лаба, германская Эльба, протекающая через бóльшую часть Европы, добирающаяся до Гамбурга, уроженец которого, великий писатель-юноша Вольфганг Борхерт сделал Эльбу персонажем своей знаменитой пьесы «Draußen vor der Tür». Как и Нева, Эльба порой разливалась, затопляя окрестные местности с губительной силой. Питерское наводнение 1824 г., описанное Пушкиным, по своей силе сравнимо с разливом Эльбы 2002 г. (Elbehochwasser 2002). Но сила и умение человека обуздывали стихию. Существует, однако, необуздываемая стихия, коренящаяся в человеческих сердцах и головах. Дрезден был практически уничтожен по непонятной причине (ни заводов военных, ни скоплений войск, кроме десятков тысяч беженцев) страшной бомбежкой англо-американской авиации 13—14 февраля 1945 г. (разрушен до основания весь культурный центр города). Словно он вызвал из некоего пространства демонические силы (как постараюсь показать дальше, демоническое — это дрезденская тема). Дрезден оказался в ответе за тот дьяволизм, который принесла Германия миру. Впрочем, один дьяволизм рождает аналогичный.

При советской власти город почти не существовал, не восстанавливался, не реставрировался. Влачил какое-то смутное, почти мифическое существование (только имена больших писателей, обожавших город, связывали город с прошлой духовной жизнью), да и великая галерея (так называемая «Дрезденская галерея») была в Москве. Среди великих деяний Хрущёва был возврат этой

галереи в Дрезден, в Цвингер. Это было первое робкое движение к оживлению города. Ну и деталь, важная для российского сознания: массовое движение в октябре 1990 г., которое привело к падению режима и объединению Германии, началось в Дрездене. По словам публицистов, когда по улицам города уже двигались демонстранты, в Дрезденской опере шла репетиция бетховенского «Фиделио», актеры были одеты в арестантские робы, и постановка оперы воспринималась как вызов властям.

Можно долго описывать уют и прекрасные закоулки реставрированного города, где на каждом пятачке свое кафе, не забыть восстановленную Фрауэн Кирхе, потрясающий Цвингер с картинами великих мастеров Возрождения. И, прежде всего, вспомним «Сикстинскую мадонну» Рафаэля, которая для русских путешественников словно создавала некое магическое поле, не было знаменитого русского, который как-то не отнесся бы к ней[1]. Надо сказать, что в культурно-историческом смысле Дрезден и впрямь можно назвать родиной Сикстинской Мадонны. Не из церкви монастыря Piacenza, а именно из Дрездена пошла всемирная слава картины, когда в начале XIX века молодые немецкие романтики открыли для себя Ренессанс. 300 лет (с 1512 г.) практической безвестности и затем — мировой триумф. В сущности, повторилась судьба Шекспира, которого вроде бы и знали, но по-настоящему его открыл миру Гёте.

А Дрезден — это город, словно созданный для культурного досуга, для занятия искусством. Здесь ставили свои оперы Карл Мария фон Вебер и великий Рихард Вагнер, создал потрясающее здание Оперы Готфрид Земпер, несколько лет жил гений-романтик Э.Т.А. Гофман, это место действия одной из его глубочайших новелл, здесь творил великий теолог Пауль Тиллих. Воистину культурная столица, по крайней мере Саксонии. Понятно, что это слова влюбленного в город человека, но, прожив в Дрездене полгода,

[1] «В Европе нет другого такого города, который, подобно Дрездену, в восприятии россиян был бы связан прежде всего с одним художественным произведением. Речь идет о картине “Сикстинская мадонна” итальянского художника Рафаэля (1483—1520). Она была написана по заказу папы Юлия II в течение 1512—1513 годов как алтарная картина для монастыря святого Сикста в Пиаченца под Миланом. Картина находилась в монастыре и оставалась почти незаметной на протяжении 250 лет. Затем ее приобрел саксонский курфюрст Фридрих Август III за значительную сумму в 25 000 скудо. В феврале 1754 года полотно доставили в Дрезден и разместили в картинной галерее. С 1855 года картине было выделено специальное помещение» (*Хексельшнейдер Э.* Дрезден — сокровище в табакерке. Впечатления российских деятелей культуры. Дрезден; СПб.: Изд. Дрезденского Немецко-Русского института культуры, 2011. С. 180). Стоит обратить внимание на выходные данные книги, говорящие о близости русского Питера и немецкого Дрездена.

я и впрямь влюбился в него. Уж больно много обаяния и красоты разлито в пространстве города. Радостный и трагический город! Существенно добавить, что саксонские правители, как Петр Великий, скупали и перевозили в Дрезден все великое, что было создано в Европе. Интересно, что «Золотой всадник» (конная статуя курфюрста Августа Сильного, поставленная в 1735 г. на площади Neustädter Markt между Augustusbrücke и улицей Hauptstraße) удивительно напоминает памятник Петру Великому, с легкой руки Пушкина именуемый «Медный всадник». К этому стоит добавить, что Август Сильный был союзником Петра Великого в Северной войне (против Швеции). Замечательно, что Дрезден и Петербург официальным решением уже 50 лет как названы городами-побратимами. Как Петербург считался все девятнадцатое столетие и начало двадцатого немецким городом, так Дрезден был воистину русским городом. Я в данном случае не имею в виду славянскую (сорбскую) почву города, название которого идет от древнесорбского Drežďany («жители пойменных лесов»). С XIII столетия Дрезден — столичный немецкий город. Речь именно о русских, которые два-три прошлых столетия на свой лад обживали Дрезден. Начиная с Петра Великого, можно назвать среди побывавших и поживших в этом городе имена П.Я. Чаадаева, К.Ф. Рылеева, В.А. Жуковского, М.А. Бакунина, П.В. Анненкова, А.К. Толстого, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, Н.Н. Страхова, С.В. Рахманинова, П.А. Столыпина, трагического героя русской истории (который был рожден и крещен в Дрездене), Ф.А. Степуна. На этом имени я, пожалуй, завершу список, хотя он практически бесконечен. И поскольку простое перечисление бессмысленно, я выделю три имени, которые именно в Дрездене оказались в центре важнейшего российско-европейского сюжета, — Бакунина, Достоевского, Степуна. Но их имена звучат в контексте немецких имен — Гофмана, Вагнера, Тиллиха. Разумеется, немецкие и русские творцы как-то причудливо переплетались в интеллектуальном пространстве. Но контекст не случаен, поскольку в городе затаилось и нечто пограничное, связывающее разные культурные пласты. Об этом я и хотел бы поразмышлять. Ведь имя Флоренции, данное городу, предполагает и мощное духовное поле, в котором существуют творцы, причастные к высшим смыслам. Недаром Достоевский дни проводил в Цвингере, великая живопись задавала уровень его текстам. Стоит привести слова Тиллиха из его автобиографии: «Я уехал в Дрезден и стал отходить от более традиционной теологической позиции Гиссена по причине большей открытости Дрездена как в пространственном, так и в культурном отношении. Дрезден был центром визуального искусства, живописи, архитектуры, танца, оперы, — и со всем

этим я близко соприкасался»[2]. Открытость мировому духу — это очень много!

Чтобы была понятнее моя тема, замечу, что именно в этом городе величайший русский, он же петербургский, писатель Достоевский написал роман «Бесы», самую свою грозную книгу о судьбах России, да, как оказалось, и всей Европы. Ведь раз Флоренция, то должен и здесь явиться свой Данте с рассказом про «Ад». Он и явился в образе русского писателя Достоевского, которого немцы не раз сравнивали с Данте (Шпенглер, Гессе[3] и др.), а его «Бесы» — с дантовским «Адом». Ни в одном европейском городе Достоевский не жил так долго, как в Дрездене. Разве что в Петербурге, европейской столице России.

2. Русский Данте: столкновение с адом

Случайно ли, что Достоевский узнал о «нечаевском деле» (о революционных «пятерках», убийстве студента Иванова русским революционером Сергеем Нечаевым, срастившим впервые политическое движение с прямой уголовщиной) и начал писать «Бесов» именно в Дрездене? Вроде бы случайно. Но в высших пересечениях культурных смыслов случайностей наверно не бывает. Существуют историко-географические места, выступающие в роли неких сгущающих проблемы конденсаторов, где политические персонажи, писатели, мыслители оказываются в их завораживающем поле. Для России одним из таких мест можно назвать город Дрезден. Именно в том городе, где впервые была опробована террористическая бесовская тактика, великий русский писатель слышит о русском последователе Бакунина, который довел до логического завершения его идеи. По воспоминаниям жены писателя, в 1869 г. в Дрезден приехал ее брат, учившийся в Петровской земледельческой академии в Москве, и рассказал об убийстве в Петровском парке студента. «Тут-то и возникла у Федора Михайловича мысль, — пишет она, — в одной из своих повестей изобразить тогдашнее политическое движение и одним из главных героев взять

[2] *Тиллих П.* Кто я такой? (Автобиографическое эссе) // Вопросы философии. 2002. № 3. С. 168.

[3] Рассуждая о романах Достоевского, Гессе писал: «Однажды, когда все внешнее в них устареет, станут (они. — *В.К.*) для нас такими же, каким сегодня является Данте, в сотнях деталей уже непонятный, но вечный в своем воздействии, потрясающий как воплощение целой эпохи мировой истории» (*Гессе Г.* Достоевский // *Гессе Г.* Магия книги. СПб.; М.: Лимбус Пресс, 2010. С. 306.

студента Иванова (под фамилией Шатова), впоследствии убитого Нечаевым»[4]. Достоевский, однако, не только слушал рассказ своего шурина, но подробно читал русские газеты, и в газете «Московские ведомости» за 1870 г. он мог прочитать статью Михаила Каткова, редактора журнала «Русский вестник», с которым он сотрудничал. А Катков писал по сути дела *об идеологе* преступления — о Михаиле Бакунине. Он писал: «Скипетр русской революционной партии перешел в руки к другой знаменитости, к тому Бакунину, который в 1849 году бунтовал на дрезденских улицах, попал за то в австрийские казематы, был потом выдан нашему правительству, сидел в крепости, писал оттуда умилительные и полные раскаяния письма, был помилован и выслан на житье в Сибирь, где ему была дарована полная свобода, служил там по откупам, женился там на молоденькой польке из ссыльного семейства, сошелся со многими из соплеменников своей жены и, когда разыгралось польское дело, бежал из Сибири; в 1863 году вместе с несколькими сорванцами польской эмиграции предпринимал морскую экспедицию против России, но предпочел высадиться на шведском берегу. Вот он, этот вождь русской революционной партии, организатор заговора, покрывшего теперь своей сетью всю Россию. <...> Фигура интересная. Тень ее ложится на всю колоссальную Россию!»[5] Итак, вождь наступавшей на Россию демонической, или (как писал Достоевский, бесовской) смуты опробовал себя первый раз именно в Дрездене. То есть на той земле, где находился в тот момент Достоевский.

И, может, не покажется уже случайным, что в XX веке Пауль Тиллих написал здесь свой текст «Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte» (1926). И что именно он считается современными американскими исследователями (скажем, Ролло Мэем) мыслителем, которому принадлежит основная заслуга в пробуждении нашего внимания к демоническому. Будучи убежденным рационалистом, Тиллих, тем не менее, как философ понимал, что если существует «рациональное», то по закону диалектики существует и его антиномия — «иррациональное», с которым он боролся. Он писал, что демоническое по сути своей амбивалентно, что в гуманистические моменты в нем сильна созидающая, творческая струя, но в эпохи повышенного социально-религиозного брожения: «...демоническое так сближается с сатанинским, что вся его творческая потенция исчезает»[6].

[4] *Достоевская А.Г.* Воспоминания. М.: Худож. лит-ра, 1971. С. 191.

[5] *Катков М.Н.* Кто наши революционеры? // *Катков М.* Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 364.

[6] *Tillich P.* Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte (1926) // *Tillich P.* Ausgewählte Texte. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 2008. S. 142.

Слова Тиллиха переносят нас почти на сто лет назад к русскому выученику немецких философов — М.А. Бакунину, дружившему с левым гегельянцем Арнольдом Руге, который издавал в Лейпциге «Немецкий ежегодник по науке и культуре». Живя в 1842 г. в Дрездене, Бакунин опубликовал у Руге под псевдонимом Жюль Элизар (*Jules Elysard*) статью «Реакция в Германии», где был сформулирован неожиданный для европейской культуры принцип: «Дайте же нам довериться вечному духу, который только потому разрушает и уничтожает, что он есть неисчерпаемый и вечно созидающий источник всякой жизни. Страсть к разрушению есть вместе с тем творческая страсть!»[7] Итак, все отрицающий и разрушающий дух, т. е. Дьявол, Сатана, объявлен учителем *новых творцов*. Для Тиллиха, напротив, сатана разрушает творческую потенцию. Немецкий мыслитель, конечно, учитывал опыт XX века. Но впервые на европейском языке (у Бакунина) разрушение получило теоретическое обоснование, причем высказанное публично, более того, разрушение именовалось творчеством. Обычно разрушителями в мировой истории выступали те, кого не без основания называли варварами, т.е. людьми, соприкоснувшимися с цивилизацией, но относящимися к ней грабительски и потребительски, не воспринимающими ее духовные ценности. Ранее почти никогда среди таковых нельзя было представить образованного человека. А Бакунин был человек образованный, воспитанный на немецкой классической философии, с красотой не боролся, просто *эту* красоту, красоту духовную не воспринимал, не хотел воспринимать. В романе «Бесы» Ставрогин, центральный герой романа, прототипом которого часто называют Бакунина, задает вопрос священнику Тихону: «А можно ли верить в дьявола, не веря в Бога?».

В этом контексте не забудем, что Бакунин волею судеб оказался руководителем майского восстания 1849 г. в Дрездене, где проявил себя тоже незабываемым образом. По воспоминаниям его друга Герцена, Бакунин как бывший артиллерийский офицер учил военному делу поднявших оружие профессоров, музыкантов и фармацевтов, советуя им при этом «Мадонну» Рафаэля и картины Мурильо «поставить на городские стены и ими защищаться от пруссаков, которые zu klassisch gebildet, чтобы осмелиться стрелять по Рафаэлю»[8]. Итак, Мадонна должна была послужить прикрытием демонического насилия. В своей «Исповеди», *обращенной к*

[7] *Бакунин М.А.* Реакция в Германии (Очерк француза) // *Бакунин М.А.* Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 73. (Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust).
[8] *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 6. М.: Худож. лит-ра, 1958. С. 355.

русскому императору Николаю Первому[9]*, Бакунин, оправдываясь, рассказывал: «Я пожаров не приказывал, но не позволял также, чтобы под предлогом угашения пожаров предали город войскам; когда же стало явно, что в Дрездене уже более держаться нельзя, я предложил Провизорному правительству взорвать себя вместе с ратушею на воздух, на это у меня было пороху довольно, но они не захотели»*[10]*. Удивительное простодушие преступника! Или беса?*

3. Дрезден как магический кристалл

Именно в Дрездене реализовал этот недоучившийся студент свою формулу разрушения. Почему? И опять мы невольно должны отметить некоторые почти мистические сближения. Надо сказать, что в Дрездене написана опера К.М. фон Вебера «Вольный стрелок — *Der Freischütz*» (1818—1821)», где столкновение адских сил («черный охотник») и сил добра («отшельник») дано ясно и откровенно, а место действия — в горах между Богемией и саксонской Швейцарией — недалеко от Дрездена. А живший здесь Э.Т.А. Гофман в любимейшей им самим новелле-сказке «Золотой горшок» (*Der goldne Topf*, 1819) обозначил Дрезден как некое магическое место, где встречаются силы мистические и земные, и как всегда многое угадал. Эта сказка «из нового времени» начинается так: «В день Вознесения, часов около трех пополудни, через Черные ворота в Дрездене стремительно шел молодой человек и как раз попал в корзину с яблоками и пирожками, которыми торговала старая, безобразная женщина...»

Гофман очень чувствовал магическое и демоническое начала жизни. Хорошо понимавший в таких вещах Тиллих писал: «Поздний романтизм открыл новое измерение тревоги вины и ее упразднения. В человеческой глубине он засвидетельствовал разрушительные устремления. Второй период романтического движения (в философии и в поэзии) покончил с идеями гармонии, занимавшими центральное место, начиная с Возрождения вплоть до классицизма и раннего романтизма. В эту эпоху, представителями которой в философии были Шеллинг и Шопенгауэр, а в литературе — Э.Т.А. Гофман, родился своего рода демонический реализм»[11].

[9] Стоит уточнить, что исповедь может быть обращена только к Богу (вспомним «Исповедь» Августина). Она может идти через священника, посредника при общении человека с Богом. Обращение к народу, к светскому лицу, даже Божьему помазаннику, называться исповедью не может.
[10] *Бакунин М.А.* Исповедь. СПб.: Азбука-Классика, 2010. С. 181.
[11] *Тиллих П.* Мужество быть // Символ. Париж, 1992. 28. Декабрь. С. 79.

Как пишут специалисты, в этой гофмановской новелле весьма точно изображена топография Дрездена. Однако меня интересует не только топография, но и то, что действие сказки начинается в праздник Вознесения. Как известно, праздник Вознесения — последний выбор между земным и небесным. После Своего Воскресения через сорок дней повел Христос учеников на гору Елеонскую, где ученики решили, что отсюда Он объявит свое мессианское царство на земле. Но Христос укорил их, что они так и не стали детьми «царства Христова», а царство Его на небе. После чего вознесся на небо, дав ученикам последнее благословение и обещав прислать им Духа Святого. Праздник этот бывает на 40-й день после Пасхи, то есть праздник переходной, и все же чаще всего приходящийся на апрель-май. Именно в мае происходит то самое Дрезденское восстание, руководство которым принял Бакунин, желавший небесное отдать на поругание земному, и после которого он был арестован, сидел в крепости в Кёнигштайне — в горах Саксонской Швейцарии, потом был передан в Россию, где посажен в Петропавловскую крепость.

Вернемся, однако, к Гофману. Молодой человек, опрокинувший у Черных ворот корзину с яблоками и вступивший тем самым в эпицентр состязания добрых и злых волшебных сил, был студент Ансельм, который на протяжении всей повести разрывается между тяготением к земной девушке Веронике, желающей прочного устроенного быта, и любовью к дочери волшебника Саламандра, зеленой змейке Серпентине. Интересно, что Серпентина и Вероника — голубоглазые красавицы, почти двойняшки, так что студент порой путается. Если у ранних романтиков выбор героя однозначен: он стремится к волшебному, духовному, отрицая земное, то у Гофмана все много сложнее. Вроде бы маг победил, Ансельм женился на зеленой змейке, с которой уехал жить в таинственную Атлантиду. Но тут и появляется гофмановская ирония и неоднозначность. Читатель так до конца и не знает, существует ли на самом деле Атлантида. Более того, волшебник Саламандр есть одновременно архивариус Линдгорст (Lindhorst), мечтающий вполне прагматично выдать замуж свою взрослую дочь, поэтому и борется он за студента Ансельма со злой колдуньей, помогающей Веронике. Он хотел бы и двух других пристроить, о чем прямо и сообщает автору: «Как бы я хотел и двух остальных также сбыть с рук» («ich wollte, ich wäre die beiden übrigen auch schon los»). И здесь ирония убивает романтическое волшебство, чудо преображения, чудо выбора между земным и духовным оказывается мнимым. «Золотой горшок» был переведен на русский язык другом последних лет Достоевского — великим русским философом и мистиком Владимиром Соловьёвым, тоже склонным к иронии.

Тема перевода важна. «Бесы» на немецком звучат как «Die Dämonen», что не совсем отвечает мысли Достоевского. Демоническое есть нечто значительное, а бесовское — мелкое, страшное, всюду проникающее. Интересно, что даже «Мелкий бес» Федора Сологуба на немецкий переводится как «Der kleine Dämon». Известная переводчица Светлана Гайер предлагала переводить название романа «Бесы» как «Böse Geisten», *злые духи*. Это точнее, хотя у Достоевского мысль связана с отсутствием в русской мифологии богов первого ряда. Великий русский филолог Федор Буслаев писал: «Славянский мифологический эпос не успел создать полных, округленных типов божеств, подобно эпосу греческому, скандинавскому или финскому <...>, и доселе живет теплою, искреннею верою в целый ряд мифических существ, но существ мелких, немногозначительных: это не крупные, величавые личности греческого Зевса, финского Вейнемейнена, скандинавского Тора или Одина, с определенным нравственным характером, развитым во множестве подвигов и похождений, — но ряд существ не самостоятельного, не отдельного бытия»[12]. Бесы там были, а дьявол пришел позже, с христианством. Бесы Достоевского — это восстание на Божий мир не просто Сатаны, а Сатаны в союзе с языческой нечистью. Дьявол пошл, любил повторять Достоевский. И хотя Ставрогину он придает черты демонические, на самом деле тот погрязает в трясине мелкой бесовщины, которая его использует. Имеет смысл сравнить его с прототипом, — с Бакуниным, которого поэтический взгляд Вагнера увидел в Дрездене как русского демона, почти Зигфрида.

4. Русский демон и его бесы

Нахождение даже не то что по ту сторону добра и зла, а просто в пространстве зла делало его отнюдь не столь героичным, как примерещилось Вагнеру. Бакунин был мелок, как и положено чёрту (как его понимал Достоевский). Профессор Хексельшнейдер, автор книги о «замечательных русских», посетивших Дрезден, простодушно удивляется, что Бакунин в своих письмах «почти не сообщал о том, что он пережил или узнал в Дрездене, что он думал о самом городе, о людях, о сокровищах искусства». Но автору нравится свободолюбивый Бакунин, он противопоставляет его «авторитарному Марксу», изгнавшему Бакунина из Интернацио-

[12] *Буслаев Ф.* О литературе: Исследования; Статьи. М.: Худож. лит-ра, 1990. С. 35.

нала после нечаевского дела, где впервые в европейской истории политический протест принял характер уголовного. Но не может не заметить с неудовольствием, что Бакунин никогда не отдавал долгов (очень не по-немецки): «Он брал взаймы у Тургенева, а затем и у Руге, последний к тому же дал Бакунину банковское поручительство на крупный вексель, более чем на 500 талеров, то есть на сумму, которую Бакунин никогда не смог бы возвратить. Неудивительно, что Руге чувствовал себя обманутым и записал впоследствии, что Бакунин скрывался от русских властей, но и, как говорили ему студенты, также от кредиторов»[13]. Но и не по-русски, если говорить об образованных русских, которые давно заметили эту нечистоплотность Бакунина. Стоит привести воспоминания М.Н. Каткова, хорошо знавшего Бакунина с юности: «Он всегда умел пристраиваться к денежным, податливым и конфузливым людям и с добродушием времен богатырских соглашался хозяйничать в их кошельках и пользоваться их избытками. Как не делал он практического различия между чужими и своими деньгами, так не делал он различия в своих потребностях между действительными и мнимыми. Ему ничего не стоило вытянуть у человека последние деньги с тем, чтобы тотчас же рассорить их на вещи, ему самому совершенно не нужные. Денег не срывал он только с тех, у кого положительно нечего было взять. В этой характеристике Бакунина нет ни одной черты произвольной или основанной только на нашем личном впечатлении. Все знавшие его подтвердят в полной силе все главные черты его»[14].

В отличие от Гофмана Бакунин отнюдь не иронически воспринимал свои мечты о возможности моментального, то есть революционного переустройства мира. Поражение Дрезденского восстания, годы заключения не исцелили его. Ему по-прежнему казалось, что он выбирает фантазию, мечту, духовность. В 1851 г., сидя в Петропавловской крепости, он *каялся* Николаю I, что виноват лишь в юношеской мечтательности: «В моей природе был всегда коренной недостаток: это — любовь к фантастическому, к необыкновенным, неслыханным приключениям, к предприятиям, открывающим горизонт безграничный и которых никто не может предвидеть конца»[15]. Между тем этот анархический мечтатель был на самом деле вполне реалистичен и жесток, желая воплотить свою мечту в реальность.

В июле 1862 г., когда в Петербурге бушевали пожары, инспирированные русскими радикалами, русский литератор и либерал Александр Никитенко посетил Дрезденскую галерею и провел несколько часов перед Мадонной Рафаэля. Потом он гулял по Дрездену с Николаем Страховым, сотрудником журнала, издававшегося Достоевским в это время. Зашли они к немецкому журналисту и драматургу Вольфсону, который вспомнил Бакунина. Его рассказ записал Никитенко: «Спасаясь от преследователей, Бакунин явился к Вольфсону и просил у него убежища на ночь. Вольфсон скрыл его у себя. В следующее утро на прощанье Бакунин сказал ему: “Ты оказал мне услугу, потому предупреждаю тебя: если наша возьмет верх — не попадайся мне: повешу или расстреляю”[16]. Во время резни в Дрездене в том же году Бакунин, по словам того же Вольфсона, направлял пушки на картинную галерею»[17]. Не исключено, что Страхов рассказал эту историю Достоевскому. Тема Дрездена, Мадонны и Бакунина, как видим, могла возникнуть в сознании Достоевского еще до дела Нечаева. Заметим, что в этой бакунинской угрозе своему спасителю уже видны зачатки большевистской «этики». Так, Ленин изгнал своего учителя Плеханова из России, не говоря о расстрелах вчерашних друзей — меньшевиков и эсеров. Об этой близости писал замечательный русский мыслитель, живший в Дрездене. Я говорю о Федоре Степуне, философе и писателе, тоже изгнанном большевистскими бесами из России в 1922 г. и нашедшем приют в Германии, ставшем профессором Дрезденской Высшей технической школы, откуда он был уволен нацистами в 1937 г. Он писал: «Надо ли доказывать, что следов бакунинской страсти к разрушению и фашистских теорий Ткачева и Нечаева можно искать только в программе и тактике большевизма»[18]. По указанию Ленина имя Бакунина было выгра-

[13] *Хексельшнейдер Э.* Дрезден — сокровище в табакерке. Впечатления российских деятелей культуры. Дрезден; СПб.: Издание Дрезденского Немецко-Русского института культуры, 2011. С. 109.

[14] *Катков М.Н.* Кто наши революционеры? С. 365. О нравственной нечистоплотности Бакунина не раз вспоминали и другие его соотечественники, знавшие анархиста в юные годы. Приведу еще одно свидетельство: «Совершенно независимо от его сумбурных теорий и беспутных подвигов за границей, где он являлся странствующим рыцарем всевозможных революций, это была порядочная скотина. Делать долги, не помышляя об уплате их, забирать в магазинах книги на имя своих приятелей без их ведома, бесцеремонно тратить деньги, вручаемые ему для передачи кому-нибудь, — все это считал он делом обыкновенным и безупречным. Частная собственность, то есть собственность чужая, не существовала для него еще задолго до того времени, как он возвел отрицание ее в принцип» (*Феоктистов Е.* За кулисами политики и литературы. 1848—1896. Воспоминания. М.: Новости, 1991. С 101).

[15] *Бакунин М.А.* Исповедь. С. 105.

[16] Стоит вспомнить любимую формулу Бакунина, повторявшуюся его последователями: «Если бы немцев не было, их стоило бы выдумать, ибо ничто так успешно не объединяет славян, как укоренившаяся в них ненависть к немцам».

[17] *Никитенко А.В.* Дневник: В 3 т. Т. 2. Л.: Гослитиздат, 1955. С. 286.

[18] *Степун Ф.А.* Сочинения / Вступительная статья, составление, комментарии и библиография В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2000. С. 635.

вировано на стеле в Александровском саду, посвященной великим революционерам.

Для России и в самом деле Дрезден оказался полигоном русских идей, где русские студенты, наподобие гофмановского студента Ансельма, попадали в замысловатые истории и находили себя, правда, скорее трагическим образом. Молодые радикалы использовали идею утилитаризма, но особого рода, который пользу видит в разрушении достижений культуры и цивилизации. С такого рода утилитаризмом Достоевский столкнулся еще в России. Утилитаристы-радикалы отрицали искусство, утверждая, что оно абсолютно бесполезно для общества. В 1861 г. Достоевский написал статью, где формулировал свое кредо о великой пользе искусства, утверждая, что потребности красоты у человечества уже определились, определились и его вековечные идеалы. «При отыскании красоты человек жил и мучился, — писал он. — Если мы поймем его прошедший идеал и то, чего этот идеал ему стоил, то, во-первых, мы выкажем чрезвычайное уважение ко всему человечеству, облагородим себя сочувствием к нему, поймем, что это сочувствие и понимание прошедшего гарантирует нам же, в нас же присутствие гуманности, жизненной силы и способность прогресса и развития»[19]. И далее Достоевский перечисляет авторов, героев и произведения, которые принесли невероятную пользу человечеству: маркиз Поза, Фауст, «Илиада», «Мадонна» Рафаэля, Данте, Шекспир (*Г-н -бов и вопрос об искусстве*. 18, 99—100).

Стоит отметить, что считавший себя последователем Пушкина Достоевский не мог не знать восторженных отзывов учителя Пушкина В.А. Жуковского о «Сикстинской мадонне», а также и многочисленные строчки о Рафаэлевой Мадонне у самого Пушкина. В «Бесах» Петр Верховенский (прототипом которого стал Нечаев) произносит: «Стук телег, подвозящих хлеб человечеству, полезнее Сикстинской Мадонны» (*Бесы*, 10, 172). Между тем именно с этой позицией лобового утилитаризма, который в результате ведет к катастрофе, и полемизировал Достоевский в процитированной статье за десять лет до написания «Бесов». Русские бесы впервые явились в 1849 г. в Дрездене. Петербургские пожары — повтор предложения сжечь ратушу в Дрездене. Дрезденское майское восстание не только факт немецкой истории, гораздо большее значение оно имеет для русской судьбы.

Образ Бакунина волновал воображение художников. Им восхищался Вагнер[20]. Русские писатели, знавшие Бакунина, были

[19] Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 30 т. Т. 18. Л.: Наука, 1978. С. 96. В дальнейшем некоторые ссылки на это издание даны в тексте.

[20] Как известно, Вагнер (любимый композитор Гитлера) создавал либретто «Кольца Нибелунга» на основе «Эдды», германо-скандинавских мифов IX—XI веков,

трезвее в его оценке. Бакунин оказался прототипом главного героя тургеневского романа «Рудин». Рудин вначале выглядит фантазером и мечтателем, а то и просто болтуном, провоцирующим окружающих, смущающим слушателей, но оказавшимся бессильным при необходимости принять решение. Тургенев, правда, попытался немного реабилитировать своего героя: в конце романа Рудин погибает на баррикадах во время Парижского восстания 1848 г.

Достоевский нарисовал другого Бакунина, того, который призывал в Дрездене восставших людей превратить полотно Рафаэлевой Мадонны в мишень для пуль, а также к взрывам и поджогам домов. В Дрездене была первая попытка нигилизма свергнуть классическую христианскую красоту (Бакунин) и именно в Дрездене же был дан первый бой (Достоевский) этому новому, овладевавшему умами дьявольскому миропониманию. Поразительно, но бес Верховенский поминает в тексте романа город Дрезден, отнесясь к нему вполне иронически, как к месту, *где ценят культуру и искусство*. Но это иная ирония, нежели у Гофмана, не романтическая, не мистическая, а разрушительная, издевательская, унижающая честь и достоинство собеседника. Так, он советует одному из обывателей скорее покинуть Россию, где скоро должны победить революционеры: «Тут, батюшка, новая религия идет взамен старой. <...> А вы эмигрируйте! И знаете, я вам советую Дрезден, а не на тихие острова. Во-первых, это город, никогда не видавший никаких эпидемий, а так как вы человек развитый, то, наверно, смерти боитесь; во-вторых, близко от русской границы, так что можно скорее получать из любезного отечества доходы; в-третьих, заключает в себе *так называемые сокровища искусства* (курсив мой. — *В.К.*), а вы человек эстетический, бывший учитель, словесности, кажется; ну и наконец, заключает в себе свою собственную карманную Швейцарию — это уж для поэтических вдохновений, потому, наверно, стишки пописываете. Одним словом, клад в табатерке!» (*Бесы,* 10, 315). Как видим, тон вполне презрительный и к городу, и к искусству. Да и как бес мог не презирать город, жители которого отказались прикрыться от пуль Мадонной Рафаэля, не послушавшись уговоров своего совратителя — Бакунина.

Повторю, что исследователи склонны находить в одном из героев, Николае Ставрогине, интеллектуальном провокаторе рома-

но включил в него и мифотворчество других народов, в том числе греческих и кавказских: драконы, любовные напитки, проклятия, Гера — хранительница очага, всемогущий Зевс сосуществуют с выросшим в лесу Зигфридом. Прообразом свободного человека, как считал сам композитор, стал для Вагнера Михаил Бакунин, с которым он познакомился и подружился в Дрездене. Личные впечатления автора дополнили и обогатили древние сказания.

на, черты Бакунина. Степун в этом был уверен: «Не раз высказывалось предположение, что прообразом Ставрогина надо считать Михаила Бакунина. Некоторое и даже существенное сходство, бесспорно, налицо. Бакунин, как и Ставрогин, верит в дьявола, быть может, даже канонически. В своих размышлениях о Боге и государстве Бакунин, во всяком случае, восторженно славит этого извечного “бунтаря” и “безбожника” как “первого революционера”, начавшего великое дело освобождения человека от “позора незнания рабства”. Бог и свобода для Бакунина несовместимы, а потому он и определяет свободу как действенное разрушение созданного Богом мира»[21]. На мой взгляд, в Ставрогине много больше от Герцена. Не забудем восторга Герцена от писаний своего друга, от его идеи о творческой страсти разрушения. Именно под влиянием Бакунина написана в 1848 г. его провокационная книга «С того берега», которую он закончил словами: «Что бы ни вышло, довольно, что в этом разгаре бешенства, мести, раздора, возмездия погибнет мир, теснящий нового человека, мешающий ему жить, мешающий водвориться будущему, — и это прекрасно, а потому — да здравствует хаос и разрушение!

Vive la mort!

И да водружится будущее!»[22]

5. Противостояние демонизму в XX столетии

Здесь мы поневоле возвращаемся в XX столетие, когда демоническое в его худшем сатанинском воплощении овладело европейским человечеством. Победа бесов, демонического, произошла в России. Степун осел в Дрездене, где, казалось, Флоренция стоит несокрушимо. Там он нашел друзей, общество, атмосферу. Ближайшим другом в 20-е годы стал для него Тиллих. Его коллегами были еще философ Рихард Кронер, соученик Степуна по Гейдельбергскому университету, и специалист по романской литературе, злоязычный Виктор Клемперер, автор знаменитой книги «LTI. Язык Третьего рейха». Как пишет немецкий исследователь: «Гениальный дуэт, который играли в Дрездене Тиллих и Степун, существовал не только на светских научных вечеринках. Он входил в некое общее артистическое представление неподражаемой духовной атмосферы Дрездена двадцатых годов, где образованное

[21] *Степун Ф.А.* Сочинения. С. 631—632.
[22] *Герцен А. И.* С того берега // *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. VI. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 48.

общество кристаллизовалось вокруг философа Рихарда Кронера и группы значительных художников — таких, как Отто Дикс, Георг Гросс и Пауль Клее. И к этому надо добавить юных танцовщиц из школы Мэри Вигман и Гертруды Хаймвегс. Танцы и вечера в расположенной на Эльбе вилле Кронера были восхитительными. Неутомимая меценатка искусств Ида Бинерт тогда тоже предоставляла свой дом в Дрездене к услугам образованного общества»[23]. И тем не менее именно в эти годы Тиллих пишет свою работу о демоническом, в которой указывает двух демонов современности — замкнутый в себе капитал и национализм как нечто ужасное, надвигающееся на Европу. В 1933 г. ему пришлось эмигрировать из нацистской Германии, где его работы были запрещены. Он уехал в США. В 1934 г. у Степуна выходит в Швейцарии написанная в Дрездене книга на немецком языке («Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution»), где он словно продолжает беседу с Тиллихом (в примечаниях — на S. 99 — есть прямое указание на статью Тиллиха о демоническом). Это книга о России, но тема та же — почему там победило демонически-сатанинское начало. Он пишет: «Привычная религиозная позиция была еще во всем ощутима, но все же сильнее было отрицание традиционного содержания. Время было религиозное и антихристианское одновременно, оно было в полном смысле слова демоническим. Из самого себя русское крестьянство эту демонию родить не могло. Но начиная с Достоевского ясно, что замешанные в русскую революцию демоны не чужие и не анонимные силы»[24]. Одного из них он определенно видел в славянофильствовавшем Бакунине: «Бакунин не только сознательный атеист, но в глубине своего бессознательного он страстный антитеист.<...> Из его сатанических мыслей об уничтожении вероятно и не существующего Бога, понятна, как мне кажется, сущность бакунинской свободы»[25]. Тиллих назвал одним из самых опасных демонов XX века демона национализма. Демоны и впрямь были свои!

В сущности, книга Степуна была посвящена анализу того, как Ленин («современник Распутина, и отнюдь не святой, но злой демон»[26]) и большевики прочитали Маркса в духе языческого национализма, превратив европейскую теорию в сугубо русское учение, показывая историко-философские предпосылки такого про-

[23] *Bossle L.* Fedor Stepun — Der Begründer der Soziologischen Lehrtradition in Dresden // Dresdener Hefte 1991. Beiträge zur Kulturgeschichte. N. 2. Jg. 9. Heft 1. S. 49.
[24] *Stepun F.* Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. Bern; Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1934. S. 20.
[25] Ibidem. S. 57.
[26] Ibidem. S. 50.

чтения западных теорий. Здесь хотя бы вскользь стоит коснуться бытующего ныне мнения, что, попав на Запад, Степун отказался от прежних идей о необходимости пропустить славянофильство через кантовскую логику, более того, сам стал славянофилом. Разумеется, Степун жил русской культурой, но это не достаточное основание относить его к славянофилам, с которыми полемизировал еще Владимир Соловьёв, его духовный предшественник. В этой своей рубежной книге он показывает, как из славянофильства вырастают идеи деспотизма. Он пишет о «развитии славянофильского христианства к языческому национализму»[27]. И поясняет: «Последователи первых славянофилов оказываются неверны их духу христианского гуманизма и универсализма, подштукатуривают христианством националистическую реакцию и заканчивают прославлением Ивана Грозного (который злодейски приказал задушить Московского митрополита) как идеала христианского государя»[28].

Поразительное дело, что бесы потому и побеждают, что приходят изнутри, как *свои*. Не случайно Тиллих опасался демона национализма. А в своей русской статье 1933 г. «Германия “проснулась”» Степун писал примерно то же, но уже о Германии: «Как всегда бывает в катастрофические эпохи, в катастрофические для Германии послевоенные годы стали отовсюду собираться, подыматься и *требовать выхода в реальную жизнь иррациональные глубины народной души* (курсив мой. — *В.К.*). Углубилась, осложнилась, но и затуманилась религиозная жизнь. Богословская мысль выдвинулась на первое место, философия забогословствовала, отказавшись от своих критических позиций»[29]. Перекличка с предреволюционной российской ситуацией очевидная. И далее уточняет: «Национал-социализм страшнее большевизма», потому что Германия встала против всего мира: «В большевизме есть всемирность и потому острый соблазн для народов всех материков. Ничего подобного в национал-социализме нет. Кого кроме немцев может увлечь идея превосходства германской расы над остальными»[30].

В Дрездене существовало в 30-е годы общество Владимира Соловьёва, которое возглавлял князь Алексей Дмитриевич Оболенский (автор первой российской конституции — Манифеста 1905 г., обер-прокурор Синода, инициатор прихода во власть П.А. Столыпина, друг Степуна и его земляк по Калужской губернии). Стоит привести отрывок из его уже мюнхенского письма к дочери князя А.А. Оболенской, в котором он рассказывает о своем общении с А.Д.: «Мы

[27] *Stepun F.* Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. S. 28.
[28] Ibidem.
[29] *Степун Ф.А.* Сочинения. С. 608.
[30] Там же. С. 619.

с Наташей часто вспоминаем Вашего незабвенного отца. Он частенько заезжал к нам на велосипеде, уютно, со вкусом ужинал и постоянно горел духовными вопросами. От него осталось впечатление чего-то очень своего. В его образе и во всем его душевно-духовном складе к нам в Дрезден заходила та Россия, с которой с годами все крепче чувствуешь себя связанным»[31]. Детали быта, которые не придумаешь. При этом добавим, что общество проводило свои заседания в подвале дрезденского православного храма Святого Симеона Дивногорца, где А.Д. Оболенский был старостой церковной общины. До сих пор существуют споры, когда это общество Владимира Соловьёва было основано, не являлось ли оно продолжением подобных российских структур. Мне посчастливилось в Дрезденской церкви с помощью настоятеля, отца Георгия Давыдова, прочитать «Постановления приходского собрания Дрезденской церкви за 1930 г.», где в записи от 2 февраля было принято решение (в присутствии членов общины С.В. Рахманинова, Ф.А. Степуна и др.) о слиянии «студенческого» кружка и «кружка изучения Слова Божия» в «кружок Русской культуры». В постановлении написано: «Судьба этого кружка обеспечена участием в нем таких деятелей, как князь А.Д. Оболенский (создатель его), профессор Ф.А. Степун, супругов Г.Г. и М.М. Кульман, Н.Д. Скалон»[32]. Позднее этот кружок (не без влияния Степуна) стал именоваться обществом Владимира Соловьёва. После смерти князя Оболенского в 1933 г. председателем Общества стал Степун. Тема русского европейца Владимира Соловьёва, его образ, с первой книги о его историософии сопровождал Степуна всю жизнь. Донос на мыслителя 1937 г. указывал на его постоянную критику национал-социализма, и особо что «его близость к русскости (Russentum) выясняется из того, что он русифицировал свое исходно немецкое имя Фридрих Степпун, получил русское гражданство и в исполнение соответствующих гражданских обязанностей сражался в русском войске против Германии, а также женился на русской. Будучи немецким чиновником (профессором. — *В.К.*) он и далее подчеркивал свою связь с русскостью и в дрезденской русской эмигрантской колонии играл выдающуюся роль главным образом как председатель общества Владимира Соловьёва»[33].

[31] Берлинский архив А.Н. фон Герсдорф, переписка А.А. Оболенской фон Герсдорф и Ф.А. Степуна.
[32] Постановления приходского собрания Дрезденской церкви с 1930 по 1939. Архив Дрезденской православной церкви Св. Симеона Дивногорца.
[33] *Treiber H.* Fedor Steppuhn in Heidelberg (1903—1955). Über Freundschaft- und Spätbürgertreffen in einer deutschen Kleinstadt // *Treiber H.* & *Sauerland K.* (Hrsg.). Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der «geistigen Geselligkeit» eines «Weltdorfes»: 1850—1950. Opladen: Wesdeutscher Verlag GmbH., 1995. S. 99.

Степун дружил с семьей Оболенских, а с Дмитрием Алексеевичем Оболенским был еще и коллегой (сохранилась их переписка). В начале 40-х годов князь Д.А. Оболенский был арестован гестапо и скончался в концлагере.

Не сразу мир почувствовал правоту европейских прозрений. Интересна фраза американского исследователя о том, как интеллектуалы США не могли осознать прозрений Тиллиха: «Тиллих не всегда пользовался такой популярностью. Когда в 1933 г. он был выдворен из гитлеровской Германии и приехал в нашу страну, он часто говорил о захлестнувшей Германию волне псевдоромантизма и рассказывал, что его студенты находили его “слишком рационалистичным и логичным”. Летом 1936 г. Тиллих съездил в Германию и, вернувшись в Нью-Йорк, рассказал о своих впечатлениях группе ученых. Зловещие перспективы будущего Германии так ужаснули его, что, блуждая бесцельно где-то в лесах вблизи Берлина, он ощутил вдруг грядущее пришествие демона. (“Я вижу руины, руины, руины. На Потцендаммер Платц будут пастись овцы”.) Но середина тридцатых годов в Америке была временем либералов; почти никто из слушавших Тиллиха людей не принял сказанное всерьез. Один теолог из Чикаго, покидая аудиторию, заметил; “Мы наконец-то избавились от демонов, а Тиллих высматривает их за каждым деревом!” Что ж, цивилизованное варварство гитлеровской Германии оказалось куда страшнее самых страшных пророчеств Тиллиха. Эпоха, которая началась после Первой мировой войны и была провозглашена эпохой “технического разума”, сейчас представляется поистине эпохой демонического»[34]. Шло, однако, движение, когда разум и наука стали использоваться весьма прикладным образом, а как явление свободного духа уничтожались («еврейская физика» в Германии, генетика и кибернетика в СССР).

В мифологии каждого народа присутствует так называемый «культурный герой» (скажем, Прометей у греков), который учит людей ремеслам, учит строить и созидать, а главное — любить знания. Таким был в России Петр Великий, прививший своему народу вкус к науке и европейской духовности (в том числе к европейской живописи), по совету Лейбница учредивший академию, а его дочь, императрица Елизавета Петровна, открыла в Москве университет. У бесов была другая установка — на разрушение. Речь шла о полном пересмотре ценностей человечества. В прокламации, написанной в марте 1869 г., обращенной к русской молодежи и использовавшейся Нечаевым, Бакунин писал: «Итак, молодые друзья, бросайте скорее этот мир, обреченный на гибель, эти университеты, академии и школы, из которых вас гонят теперь и в которых стремились всегда разъединить вас с народом. <...> Не хлопочите о науке, во имя которой хотели бы вас связать и обессилить. Эта наука должна погибнуть вместе с миром, которого она есть выразитель»[35]. Иными словами, духовность, индивидуальность обрекались радикалами на гибель, Петр Верховенский (напомню, что прототип его — Сергей Нечаев) так изображал готовящееся им будущее: «Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза, Шекспир побивается каменьями» (*Бесы*, 10, 322). И, надо сказать, его установка вполне была реализована в большевистской России, и в нацистской Германии.

Существенно, что Сергей Нечаев, Михаил Бакунин, как и все центральные герои Достоевского — недоучившиеся студенты, вроде гофмановского студента Ансельма, стоящие перед выбором пути и предъявляющие миру максималистские требования. Гофман над такими стремлениями иронизировал, Достоевский же понял их невероятную серьезность, чреватую исторической трагедией.

6. Мадонна Рафаэля как символ несгибаемости духа

Достоевский был в ужасе от петербургских пожаров. В «Бесах» тема пожаров — одна из важнейших. В марте 1871 г., когда он уже работал в Дрездене над «Бесами», восстала Парижская коммуна, а в мае того же года в Париже начались пожары. Их устроили чувствовавшие поражение коммунары. Они поджигали или взрывали на воздух дома, которые вынуждены были покинуть. Но горели и исторические здания вроде городской ратуши, дворца Тюильри, который был полон произведений искусства и так и не был впоследствии восстановлен. Именно это наступление демонического сатанизма почувствовал Достоевский в русском и европейском воздухе. 18 мая 1871 г. Достоевский писал Страхову из Дрездена: «Пожар Парижа есть чудовищность. <...> Но ведь им (да и многим) не кажется чудовищностью это бешенство, а, напротив, *красотою*. Итак, эстетическая идея в новом человечестве помутилась»[36].

Достоевский увидел красоту, противопоставленную Мадонне. Эта красота — в бешенстве. В бесовщине. Именно эта красо-

[34] *Мэй Р.* Любовь и вера. http://psylib.ukrweb.net/books/meyro01/txt05.htm

[35] *Бакунин М.* Несколько слов к молодым братьям в России // Революционный радикализм в России. Век девятнадцатый. М.: Археограф. центр, 1997. С. 213.

[36] *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 29, кн. 1. Л.: Наука, 1986. С. 214.

та и прельстила Бакунина. Любопытно при этом, что бесы, желая уничтожить Мадонну, полагают, что они борются за счастье людей, что они отказываются от земных благ, но на самом деле они выбирают царство земное со всеми его грехами, ведущими в адские низины. Сам же Достоевский «идеалом человечества», до которого оно доработалось в течение своего долгого пути, «высшим идеалом красоты» считал именно Мадонну Рафаэля. «Федор Михайлович выше всего в живописи ставил произведения Рафаэля и высшим его произведением признавал Сикстинскую Мадонну»[37]. Надо сказать, большая фотография «Сикстинской мадонны» висела в кабинете великого писателя, как о том он долго мечтал, под ней он и умер. Фотографию ему подарила вдова замечательного поэта и драматурга Алексея Константиновича Толстого, которого Бунин называл выразителем настоящего русского европеизма. У самого А.К. Толстого есть поразительные стихи о «Мадонне», где говорится о Христе именно то и так, как понимал Его сам Достоевский:

МАДОННА РАФАЭЛЯ

Склоняся к юному Христу,
Его Мария осенила,
Любовь небесная затмила
Ея земную красоту.
А Он, в прозрении глубоком,
Уже вступая с миром в бой,
Глядит вперед — и ясным оком
Голгофу видит пред Собой.

1858

Теперь стоит сравнить отношение Льва Толстого к этому живописному шедевру христианского искусства. Предтеча большевизма Лев Толстой ненавидел рафаэлевскую Мадонну. Рассуждая о разных восприятиях Мадонны, русский философ Сергей Булгаков так вспоминал восприятие этой картины Толстым: «Пример подобной же изощренной грубости относительно Мадонны я имел еще в беседе с Л. Толстым, в последнюю нашу встречу в Гаспре 1902 г., когда он оправлялся после опасной болезни. Я имел неосторожность в разговоре выразить свои чувства к Сикстине, и одного этого упоминания было достаточно, чтобы вызвать приступ задыхающейся, богохульной злобы, граничащей с одержанием. Глаза его загорелись недобрым огнем, и он начал, задыхаясь, богохульствовать. “Да, привели меня туда, посадили на эту Folterbank, я тер ее, тер ж.., ничего не высидел. Ну что же: девка родила малого, девка родила малого, только всего, чего же особенного?” И он искал еще новых кощунственных слов, — тяжело было присутствовать при этих судорогах духа»[38]. Добавить к этим словам нечего.

Хотя именно на таком отношении к Мадонне вырастала далее обычная советская интеллигенция. И даже не рядовая интеллигенция. Не говорю об искусствоведах, которые умели видеть живопись, нет, просто о советских людях. Хочу привести один эпизод — из моих разговоров в Дрездене о Мадонне. Наш общий друг Вольфганг Шелике повел знаменитого и замечательного поэта Евгения Евтушенко и меня в Цвингер, в галерею живописи, где естественным образом мы вышли к «Сикстинской Мадонне». Не хочу сказать, что речь Евтушенко напомнила мне речь Льва Толстого, но было в ней нечто, почвенно не принимающее этого рода духовность. «Ну и что? — сказал поэт. — Ребенок на руках матери, это нормально. Что тут божественного и великого?». Он повернулся ко мне: что, мол, скажет интеллектуал?.. И все же это был Евтушенко, поэт нерядовой и всегда смелый, у него явно была готовность услышать. «Разве Вы не видите, — спросил я, — что здесь совершается своего рода жертвоприношение. В глазах младенца уже ясно различается Голгофа, которой Он обречен, и Он понимает это, понимает и принимает. Абсолютная несгибаемость духа в глазах младенца. Таких мудрых и всепонимающих глаз вы не найдете ни на одной другой картине, изображающей младенцев с Мадонной. И Сикстинская Мадонна держит Его так, словно знает, во всяком случае предчувствует, что ее сын пожертвует собой за всех людей. И она, мать, словно протягивает Его, отдавая Его человечеству — на гибель, на казнь, но ради других. Фантастическая картина». Что-то в этом духе я говорил. На следующее утро Евтушенко подарил мне книгу своих стихов с надписью: «Володе, защитившему от меня младенца Христа». Надпись, конечно, демонически-двусмысленная, но все же... Все же защита была принята.

Стоит, завершая главу, привести одно четверостишие из его потрясающего стихотворения 1990 г. Это по силе почти тютчевское моление о Боге, но это и поразительное просвечивание ментальности той эпохи.

[37] *Достоевская А.Г.* Воспоминания. С. 150.

[38] *Булгаков С.Н.* Две встречи (Из записной книжки) // *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 393.

Не крест — бескрестье мы несем,
а как сгибаемся убого.
Чтоб не извериться во всем,
Дай бог ну хоть немного Бога!

Демоническое бесилось долго, в XX веке несколько десятков лет, унеся миллионы жизней. Миллионы пустив по голгофскому пути. Потом зло скрылось. Но почему Дрезден? Известно, что нечисть собирается у стен храма. Однако войти туда не может. Что же дает человечеству надежду? Очевидно, сила добра, заключенная, в том числе, и в «Сикстинской мадонне», и в городе Дрездене, который не отдал эту картину на поругание бесам, а потому и смог стать тем местом, где полюс антидобра, демонического, был так остро почувствован.

XV. Петр Столыпин в контексте русской культуры (феномен длящейся истории)

1. Малое и большое время

У Михаила Бахтина было точное наблюдение — о «большом» и «малом» времени. Большое время достается великим произведениям, мыслителям, деятелям и писателям, которые преодолевают свое время, связывая своим творчеством эпохи. Люди малого времени редко понимают людей большого времени. Проживая с успехом свое временное пространство, свой хронотоп, они там и остаются навсегда. Человек большого времени редко успешен, во всяком случае современники его, даже и понимая, не понимают до конца, не в состоянии увидеть его масштаб.

Лицом к лицу
Лица не увидать.
Большое видится на расстоянье, —

писал Есенин. Поэтому не случайно подлинная оценка гениев литературы, философии, политики приходит очень часто после их смерти.

Масштаб Петра Столыпина, на мой взгляд, несмотря на все посмертные и сегодняшние славословия, не оценен в полной мере. Разумеется, он стоит в ряду величайших государственных деятелей России — Петра Великого, Екатерины Великой и Александра Освободителя. Но в отличие от этих государей он, понимая не меньше их, будучи подлинным интеллектуалом, не обладал необходимой полнотой власти для проведения в жизнь своего понимания. Перед ним стояли две трагические проблемы, рожденные русской историей и не разрешенные до него (строго говоря, после тоже не решенные). А проблемы ключевые — для развития и становления любой культуры, любого этническо-

го образования, особенно соединившегося в большое государственное сообщество. 1. Это произвол власти и стихия бунта, уничтожавшие любые попытки правового устроения страны. 2. Общинность и отсутствие частной собственности как основы права и личности. Строго говоря, он противопоставил идею свободы (которая ограничена свободой *другого* человека) идее воли, не знающей, не видящей *Другого*. Существенно, что, едва ли не единственный из всех государственных деятелей его времени, он смог их осмыслить и предложить некое решение. Надо сказать, и это важно напомнить, он происходил из очень родовитой семьи, среди его родни был Михаил Лермонтов. Укоренившееся в их роду понятие чести и абсолютное мужество, которое проявил великий поэт в боях на Кавказе, вполне были свойственны и Петру Столыпину. Как написал Достоевский в «Подростке» (а за ним К. Леонтьев), именно российское дворянство структурировало Россию. К этому необходимо добавить, что Столыпин прошел полный курс классической гимназии, которая была задумана в эпоху реформ либералом-консерватором М.Н. Катковым для созидания русских европейцев, ибо, как полагал ее основатель, только мощная античная база позволит понимать современность. Столыпин свободно знал три европейских языка, в 1881 г. поступил на физико-математический факультет Санкт-Петербургского университета, получил диплом с отличием. Известно, что от его ответов был в восторге Д.И. Менделеев. К чему об этом пишу? Чтобы еще раз подчеркнуть, что во власть пришел едва ли не впервые свободный и высокообразованный интеллектуал, словно рожденный для думских баталий, где он уверенно и спокойно мог переспорить самых больших спорщиков из так называемой русской парламентской интеллигенции.

2. Русский бунт, или Бесовщина

Начну с первой проблемы. Это проблема русского бунта, или, как назвал ее Достоевский, проблема бесовщины. У меня есть копия крестильной записи П.А. Столыпина в Дрезденском православном храме. Он родился в Дрездене в 1862 г., был там крещен, а для меня это, как для человека, который занимается историей культуры, все явления больших людей, которые находятся в большом контексте истории, символичны. Дрезден — не случайный город в этом смысле. В Дрездене, как мы помним, было первое «бесовское» выступление Бакунина — это восстание 1849 г.,

когда предложил закрыть Мадонной баррикады. В Дрездене написаны «Бесы». То есть первая борьба с бесами была, в общем-то, в Дрездене. Столыпин, трагический герой русской истории, был рожден в месте ключевого столкновения разных сил русской истории, да и европейской истории тоже. И гениального осмысления этого нового в мировой культуре явления «бесовщины» Достоевским. Итак, вождь наступавшей на Россию демонической, или (как писал Достоевский) бесовской, смуты опробовал себя первый раз именно в Дрездене. То есть на той земле, где родился Столыпин.

Мы должны отчетливо сознавать историческую преемственность бесовщины и русского бунта. Мыслитель, которого, как и Столыпина, сравнивали с Бисмарком (сравнивал В.В. Розанов)[1], писал: «До половины XVII века вся Европейская Россия была театром таких событий, при которых можно дивиться разве тому, что уцелели в ней хоть те малочисленные жители, которых имела она при Петре. Татарские набеги, нашествие поляков, *многочисленные шайки разбойников, походившие своей громадностью на целые армии*, — *все это постоянно дотла разоряло русские области*. Они опустошались также страшною неурядицею управления. <...> Если теперь производятся вещи, тысячной доли которых не мог описать Щедрин, то *рассказы наших отцов и дедов свидетельствуют, что в их времена господствовал произвол, невероятный даже для нас*» (курсив мой. — *В.К.*)[2]. Это была проблема русской истории. Разница была в том, что на рубеже XIX и XX веков этот хаос бунта возглавили люди, учившиеся (хотя и недоучившиеся!) в университете («Пугачёвы из университета», как с опасением писал о грядущем России Жозеф де Местр). Это приблизительное образование рождало у этих людей удивительный цинизм, рождало полное отсутствие благородства.

[1] «Конечно, не использовать такую кипучую энергию, как у Чернышевского, для государственного строительства — было преступлением, граничащим со злодеянием. <...> С самого Петра (I-го) мы не наблюдаем еще натуры, у которой каждый час бы дышал, каждая минута жила и каждый шаг обвеян “заботой об отечестве”. <...> Это — Дизраэли, которого так и не допустили бы пойти дальше “романиста”, или Бисмарк, которого за дуэли со студентами обрекли бы на всю жизнь “драться на рапирах” и “запретили куда-нибудь принимать на службу”. Черт знает что: рок, судьба, и не столько его, сколько России» (*Розанов В.В.* Уединенное. М.: Правда, 1990. С. 207—208).

[2] *Чернышевский Н.Г.* Суеверие и правила логики // *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 5. М.: Гослитиздат, 1950. С. 690.

3. Борьба с бунтом

Столыпин не случайно пришел во власть. Его привел князь Алексей Дмитриевич Оболенский — создатель первой русской конституции. Я беседовал с внучкой князя Оболенского Александрой Николаевной фон Герсдорф. Она рассказывала: «Бабушка вспоминала, как сидели дед и граф Витте. На улице стреляли. 1905 год. Она им все время меняла свечи — они всю ночь писали конституцию». Речь идет о Манифесте 1905 г., который учредил Государственную думу, первый русский парламент с совещательными функциями, и провозгласил избирательные права российских подданных. Работа над Манифестом продолжалась. И уже Манифест от 17 октября 1905 г. «Об усовершенствовании государственного порядка» шел ещё дальше. Государственная дума наделялась законодательными функциями. Провозглашались неотъемлемые гражданские права: неприкосновенность личности, свобода совести, слова, собраний, союзов, избирательные права. Манифест от 19 октября 1905 г. учреждал в России правительственный орган — Совет министров. И именно один из людей, пытавшихся создать русские демократические структуры, князь А.Д. Оболенский, рекомендовал Столыпина как человека, который сумеет противостоять «бесовщине». И Столыпин принял эту ношу. Сначала как губернатор, потом как министр внутренних дел, потом как премьер-министр. Он прекрасно понимал тот контекст, в котором развернулся бессмысленный и беспощадный бунт 1905 г. (который традиционно почему-то именуется революцией). 3 ноября 1905 г. Столыпин писал жене: «Дела идут плохо. Сплошной мятеж: в пяти уездах. Почти ни одной уцелевшей усадьбы. Поезда переполнены бегущими... Войск мало и прибывают медленно. Пугачёвщина! <...> Чувствую, что на мне все держится, и что если меня тронут, возобновится удвоенный погром. <...> Убытки — десятки миллионов. <...> : Шайки вполне организованны»[3]. Так называемые жестокости Столыпина при подавлении этого бунта нисколько не превышали не только жестокостей восставших (тем более — если говорить о дальнейшем — большевиков), но и действий его предшественников в подавлении пугачёвского бунта — Суворова, Державина, Михельсона и т.д. И они вешали восставших, мужиков, грабивших и убивавших дворян (напомню хотя бы записку Пушкина, как Державин повесил двух крестьян). Никто не посмел тогда сказать о «державинских» или «суворовских» галстуках.

[3] *Сидоровнин Г.П.* П.А. Столыпин: Жизнь за отечество. Жизнеописание (1862—1911). М.: Поколение, 2007. С. 135.

Сам Столыпин не раз говорил о соотношении казненных и реально заслуживавших казни, как о слишком гуманном соотношении. Тем не менее, русская думская образованщина, поддавшаяся на провокацию радикалов, пустила в оборот термин «столыпинский галстук». Ф.И. Родичев, член партии кадетов, депутат II Государственной думы на заседании Госдумы 17 ноября 1907 г. бросил в публику эту формулу. Столыпин был не только решительный государственный деятель, но и человек лично мужественный: он вызвал клеветника на дуэль. Тот вынужден был отказаться от своих слов. А Столыпин спокойно произнес «в ответ на требование Думы прекратить военно-полевые суды <...>: “Умейте отличать кровь на руках врача от крови на руках палача”»[4]. Не говорю уж о левых партиях, в сущности сторонников русской бесовщины, даже кадеты выступили против столыпинской жесткости, полагая, что он мешает созданию правового государства.

Не буду еще раз писать о екатерининских генералах, ломавших хребет пугачёвскому бунту, напомню о виджилянтах, поборовших дикий бандитизм в Северо-Американских Соединенных штатах, напоминавший русский террор. Виджилянты отказались от длительного судопроизводства. Казня захваченных на месте преступления бандитов по приговору виднейших граждан данного городка или местечка, они в течение нескольких лет подавили разгул бандитизма на американском Западе. Скажем, такой умный человек, как В.А. Маклаков, протестуя против отказа Столыпина от долгого судопроизводства при расправе с террористами, утверждал, что так революцию не победишь. Но, говоря о терроре 1906 г. уже годы спустя, Маклаков, в сущности, противореча своему несогласию со Столыпиным, писал: «В августе — взрыв Столыпинской дачи. В октябре грандиозная по смелости и удаче, экспроприация в Фонарном переулке, доставившая в революционные кассы несколько сот тысяч рублей и т.д. Индивидуальные же террористические акты были просто бесчисленны: были убиты Мин, Лауниц, Максимовский, Игнатьев, Павлов и др.; по официальным сведениям, опубликованным в “Красном Архиве”[5], — в 1906 г. было убито 1588, в 1907 г. — 2453 человека. Можно было думать, что начинался революционный штурм; что, как бывает в решительный момент войны, в него бросался последний резерв. Но уже через несколько месяцев от него осталось только “последняя туча рассеянной бури”. Сами левые партии не могли отрицать: на данный момент “Революция кончилась”. Нужна была

[4] *Тыркова-Вильямс А.* На путях к свободе. London: Overseas Publications Interchange Ltd. 1990. С. 346.

[5] То есть уже при советской власти.

Великая Война, чтобы снова ее подготовить»[6]. Сам-то Столыпин прекрасно понимал свою задачу, более того, его деятельность была как бы уроком и заветом интеллектуалам, которые могли попасть во власть.

4. Личная смелость

В конце апреля 1906 г. Столыпин объяснял западным корреспондентам причину появления военно-полевых судов: «Правительство — не цель, а средство. В чем состоит цель? Цель — порядок. Правительству, отказывающемуся защищать порядок, остается только уйти. Нормальный суд не имел в виду революционных периодов. Он установлен для карания обычных правонарушений, преступлений общего права. Для исключительных положений необходимы исключительные средства. При нынешнем строе вещей учреждение полевых судов не только объяснимо — оно необходимо. В любом государстве всякое правительство, которое не поставило себе целью общественный распад, поступило бы так же, как поступили мы. <...> Полевые суды считаются только с лицами, захваченными на месте преступления. Они судят лишь преступников, пойманных с оружием в руках»[7]. Поразительно, что деятели Временного правительства, поступавшие предельно беспомощно, вопреки заветам Столыпина, не посмели арестовать и казнить большевиков, испугались движения на Петроград Корнилова, передав, в сущности, власть в руки большевиков, которые средствами не стеснялись. И их террор превзошел все мыслимые человечеством формы насилия. А дело в том, что Временное правительство боялось народа, боялось «человека с ружьем». Столыпин не боялся, пытаясь защитить «личность против поглощения ее волей народа»[8].

Легендарная формула Столыпина «Не запугаете!» говорила о безусловной мужественности, готовности отдать за идею жизнь (не в меньшей степени, чем у революционеров, которые хвалились своей жертвенностью), именно жизнь он и отдал за свою идею и деятельность. «Крупность Столыпина раздражала оппозицию», — писала Тыркова-Вильямс[9]. Но не только оппозицию, но и власть, и прямых врагов, и людей, живших вне реальности, вроде Льва Толстого, прятавшегося за благодушной идеей ненасилия. От взрыва на Аптекарском острове до пули убийцы в Киеве — он шел по краю гибели, каждую секунду, как и требовал Фауст, рискуя жизнью, ведя борьбу за свободу с нахлынувшим на Россию наводнением бунта, угаданным Пушкиным в «Медном всаднике», когда стихия чуть не погубила город Петра, дело Петра:

Осада! приступ! злые волны,
Как воры, лезут в окна.

Как Фауст, Столыпин пытался обуздать стихию, отвоевывая у волн земельное пространство, на котором может свободно существовать человек. К нему вполне применимы слова, произнесенные перед смертью героем Гёте:

Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muss.

В точном переводе: «Лишь тот достоин свободы как жизни, кто должен ежедневно бороться за нее». И Столыпин боролся за свободу *лица*, жертвуя за эту свободу жизнью. Одновременно с подавлением новой пугачёвщины он начал бороться с второй страшной болезнью России — отсутствием в национальной ментальности представления о частной собственности. Собственно, именно она и была причиной первой проблемы — массового разбоя. Даже дворянство чувствовало некую неуверенность в своей правоте владения собственностью, поскольку была она волевым актом Екатерины Великой. Собственность купцов и промышленников была целиком в лапах государства. Иван Грозный обирал купцов, когда ему было угодно, не говоря уж о церковных имениях. Отношение к купеческой собственности слишком ясно из «Ревизора» Гоголя. Именно отсутствие представления о праве на собственность и порождало крестьянские бунты, не верившие в правоту дворянской собственности.

Но родилось это в результате длинной русской истории. Говоря об этом, я ставлю Столыпина не только в контекст современной ему действительности. Столыпин — фигура более крупная. Это фигура из тех, которые рождаются раз в столетия. Чтобы его понять, нужен более длительный исторический период, нужно по-

[6] *Маклаков В.А.* Вторая государственная дума. London: Overseas Publications interchange. 1991. С. 18.
[7] Беседа с П.А. Столыпиным 29 сентября 1906 г. // *Столыпин П.А.* Избранное: Речи. Записки. Письма. М.: РОССПЭН, 2010. С. 95.
[8] *Вандалковская М.Г.* Историческая мысль русской эмиграции: 20—30-е гг. XX в. М.: Институт русской истории РАН, 2009. С. 61.
[9] *Тыркова-Вильямс А.* На путях к свободе. С. 346. Воля народа — прямо из Руссо.

нять большое время. Я хочу напомнить, что и земельная реформа, и крепостное право — все это лишь деталь его замысла. Струве писал: «Аграрная политика Столыпина кажется консервативной, но в существе своем она есть попытка перестроить Россию в самых ее глубинах»[10]. Но дело не просто в перестройке. Дело в создании новой реальности. Дело в том, что Россия до монгольского ига обладала частной собственностью на землю.

5. Попытка самой глубокой перестройки России

Среди прочих проблем, характерных для любой юной культуры, Новгородско-Киевская Русь пережила татаро-монгольское нашествие и несколько столетий ига. Степь отучила наших предков трудиться на себя самих, ибо в результате татаро-монгольского ига в России устанавливается так называемое «монгольское государственное право», по которому, как писал К.А. Неволин, «вся вообще земля, находившаяся в пределах владычества хана, была его собственностью»[11]. Княжества не принадлежали князьям, за правом ими властвовать они ездили за ярлыками в ханскую ставку. Земля была хана, а стало быть, в превращенном представлении крестьянина, — ничья, Божья, т.е. общая. И это совпадало с тем, что у самих крестьян собственности никогда не было. Но и дружинная собственность не несла свободы даже еще до ига. Единственной реализацией свободы было так называемое право отъезда дружинника от одного князя к другому или уход крестьянина (вполне номадически) на другой участок земли. Далее, уже в Московской Руси, чтобы укрепить боярство, служилых людей, государство было вынужденно ввести крепостное право. Без земледельца земля абсолютно не имела никакой цены, а крестьянин в любой момент готов был сняться с обжитого кусочка земли, тем паче что этот кусочек земли не был юридически закреплен за ним. Отсутствие частной собственности, ее психологическое неприятие, идущее от так называемого «монгольского права на землю» стало устойчивым в национальной ментальности. Более того, в Московской Руси возникает так называемая «Внутренняя Степь» (определение С.М. Соловьёва), то есть воровские, разбойничьи шайки, терзавшие и опустошавшие страну наподобие монголов.

[10] *Струве П.Б.* Что такое государственный человек? // *Струве П.Б.* Россия. Родина. Чужбина. СПб.: РХГИ, 2000. С. 171.
[11] *Неволин К.А.* История российских гражданских законов // *Неволин К.А.* Полн. собр. соч.: В 6 т. СПб., 1858. Т. 4. С. 136.

Столыпин хотел сделать крестьянина собственником, тем самым как бы оправдав наделение Екатериной правом на земельную собственность дворян и уравняв в чувстве собственности крестьян с дворянами.

Но был еще важный момент российской ментальности, который хотел изменить Столыпин. Если до монгольского нашествия во внутренних ссорах и конфликтах, а также при общении с иноземцами, прежде всего с европейцами, с *немцами*, в случае какого-либо *разлюбья* существовали на Руси юридически зафиксированные, закрепленные в договоре, в праве, *стоимости* «обид», «бесчестья», «побоев» и «человеческой жизни» (пусть за убийство холопа платили меньше, чем за убийство вольного человека, но платили), то за весь период татаро-монгольского ига никто и не помышлял о «чести», поскольку сама жизнь человеческая потеряла всякую цену. Отсюда и выросло то свойство нашей народной психеи, то равнодушие к смерти, та беззаветная отвага, что, по замечанию Чаадаева, так восхищает иностранцев, но при этом делая нас безразличными к случайностям жизни, вызывает и безразличие к добру и злу, ко всякой истине. Однако, как в который раз показала история, именно на равнодушии к жизни индивидуума, на гордости этим равнодушием держится и крепнет любая деспотия.

Струве считал земельную реформу Столыпина продолжением Александровских Великих реформ: «С политическим “конституционализмом” Столыпина неразрывно связана была его земельная реформа, по своей идее и по своему значению явившаяся подлинным вторым освобождением, или раскрепощением русского крестьянства»[12]. Выстрел Богрова как бы символически подтвердил эту преемственность, что заметил Розанов: «После кровавочерного 1 марта Россия никогда еще не была так потрясена, как сейчас. Обстановка убийства перед глазами Монарха, в минуту величайшего воодушевления и ликования киевлян, при открытии памятника Александру II, убийства не моментального, а с трехдневною мукой страдальца, все это заставило вздрогнуть русские сердца и заныть старой болью, как после 1 марта»[13]. Однако была деятельность Столыпина, как я хочу показать, чем-то более глубоким, глубинной перестройкой национальной ментальности. Он продолжил реформы, но перевел их в новый регистр, решив сделать народ воистину, а не только формально свободным. Равной этой идее в русской государственно-политической деятельности

[12] *Струве П.Б.* П.А. Столыпин // *Струве П.Б.* Россия. Родина. Чужбина. СПб.: РХГИ, 2000. С. 188.
[13] *Розанов В.В.* К кончине премьер-министра // *Розанов В.В.* Террор против русского национализма. Статьи и очерки 1911 г. М.: Республика, 2011. С. 222.

не было. Он четко показал на связь стихийных бунтов и отсутствия собственности: «Я думаю, что крестьяне не могут не желать разрешения того вопроса, который для них является самым близким и самым больным. Я думаю, что и землевладельцы не могут не желать иметь своими соседями людей спокойных и довольных вместо голодающих и погромщиков. Я думаю, что и все русские люди, жаждущие успокоения своей страны, желают скорейшего разрешения того вопроса, который несомненно, хотя бы отчасти, питает смуту»[14].

В той же своей знаменитой речи он произнес: «Пробыв около 10 лет у дела земельного устройства, я пришел к глубокому убеждению, что в деле этом нужен упорный труд, нужна продолжительная черная работа. Разрешить этого вопроса нельзя, его надо разрешать. В западных государствах на это потребовались десятилетия. Мы предлагаем вам скромный, но верный путь. Противникам государственности хотелось бы избрать путь радикализма, путь освобождения от исторического прошлого России, освобождения от культурных традиций. Им нужны великие потрясения, нам нужна Великая Россия! (Аплодисменты справа)»[15]. Он не хотел пугать слушателей. В западных государствах на это потребовались столетия. Интересно сопоставить высказывание его бывшего профессора Д.И. Менделеева, близкого по взглядам Столыпину, с этими словами премьера: «Большинство жителей России находятся в таком же положении, в каком три или четыре столетия тому назад находилось большинство стран Западной Европы. Это положение вызвало там свои исторические события (религиозные войны, бунты, революции, Наполеона и т.п.) и такой напор к переселению, что Америка и берега Африки стали живо наполняться европейскими выходцами. Часть совершающихся у нас ныне событий, без сомнения, должно приписать такому же положению, в которое мы поставлены в настоящее время»[16].

Отсюда и переселенческая политика Столыпина. Но Россию он пытался провести этим путем не за столетия, а за десятилетия. Только так полагал он возможным сделать ее жизнеспособным государством.

Это было бы истинным введением России в европейское пространство и препятствием для революций. Степун писал: «Ни как колонизатор, ни как крепостной, ни как общинный крестьянин не был русский сельский работник полным хозяином своего клочка

[14] *Столыпин П.А.* Речь П.А Столыпина во II Государственной думе 10 мая 1907 г. // *Столыпин П.А.* Избранное. С. 126.
[15] Там же. С. 136.
[16] *Менделеев Д.* К познанию России. СПб.: Издание А.С. Суворина, 1906. С. 19—20.

земли (Scholle). Звучащее почти сакрально в немецком языке, это слово труднопереводимо на русский. Желание привить крестьянину чувство собственности по отношению к своему клочку земли было подлинным смыслом столыпинской реформы. Столыпин предпринял это после введения Николаем II конституционной монархии, с тем, чтобы сделать крестьянина европейским земельным собственником и создать тем самым оплот против революции. То, что эта задача была поставлена только в XX столетии, указывает на нерешенность этой проблемы русской историей»[17].

Столыпин пытается перевести всю Россию в свободное состояние. И попытка невероятная. Нужно контекст этот ощутить. Замечая, что главная задача государства укрепить низы, ибо в них вся сила страны, добавляя, что их более 100 миллионов, он писал: «Пока крестьянин беден, пока он не обладает личной земельной собственностью, пока он находится в тисках общины, он останется рабом, и никакой писаный закон не даст ему блага личной свободы»[18]. Интересно, что тема свободы, которая рождается в производстве, уже звучала в русской публицистике. Двигатель общественного развития — это самодеятельная личность: «Как вы хотите, чтобы оказывал энергию в производстве человек, который приучен не оказывать энергии в защите своей личности от притеснений. Привычка не может быть ограничиваема какими-нибудь частными сферами: она охватывает все стороны жизни, — писал Чернышевский. — Нельзя выдрессировать человека так, чтобы он умел, например, быть энергичным на ниве и безответным в приказной избе»[19]. Столыпин впервые сознательно на всем уровне — молекулярном уровне — требует, чтобы перед нами было лицо. Владелец частной собственности — имеет лицо. Это не размазанная община: «Один — за всех, и все — за одного», где никто ни за что не отвечает. Мы можем говорить, что общинное сознание было явлением, много определявшем в России. Но опять же, как показали замечательные русские и историки, и философы — и Чичерин, и Кавелин, и другие, — община была фискальным институтом. И, конечно, община, державшаяся на временнообязанном труде, мешала развитию страны. «Крестьяне освобождаются от крепостной зависимости: в чем же состояла крепостная зависимость? Основною и един-

[17] *Степун Ф.А.* Дух, лицо и стиль русской культуры // *Степун Ф.А.* Сочинения. С. 585—586.
[18] Речь П.А. Столыпина в III Государственной думе 16 ноября 1907 г. // *Столыпин П.А.* Избранное. С. 150—151.
[19] *Чернышевский Н.Г.* Суеверие и правила логики // *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч. Т. 5. С. 695.

ственною законною чертою ее был обязательный труд. Итак, сохранить обязательный труд — значило бы в сущности сохранить крепостное право»[20]. Труд, направленный на приумножение своей собственности, перестает быть обязательным трудом. Много спустя после революции В.А. Маклаков полностью оценил великий смысл столыпинского преодоления общинности: «Существо Столыпинской реформы было одной из форм уравнения крестьян с другими сословиями, распространением на них нашего общего права»[21]. Как видим, здесь транслируется идея Б.Н. Чичерина о постепенном наделении правами и собственностью всех сословий.

6. Самодеятельная личность contra община

Д.И. Менделеев в книге «К познанию России» писал, что к 1930 г. Россия будет на уровне передовых европейских стран, что совпадает со словами Столыпина 1909 г.: «Дайте государству 20 лет покоя внутреннего и внешнего, и вы не узнаете нынешней России»[22]. Близость в датах поразительная. Убийство Столыпина привело к слому разумного европейского развития страны. Оппонентов было много. Не говоря о большевиках, напуганных успехом столыпинских действий, надо назвать Льва Толстого, упрекавшего Столыпина в европеизме, в том, что он не умеет самостоятельно думать. Писатель утверждал, что «цель премьера – в его законе, направленном на оправдание земельной собственности и не имеющем за себя никакого разумного довода, как только то, что это самое существует в Европе (пора бы нам уж думать своим умом)». Занятно, что письмо свое граф кончает угрозой переслать свое письмо в Европу: «Письмо это пишу я только вам, и оно останется никому не известным в продолжение, скажем, хоть месяц. С первого же октября, если в вашей деятельности не будет никакого изменения, письмо это будет напечатано за границей»[23]. А сам писал: «Не может существовать права одного, какого бы ни было человека, богатого

[20] *Чернышевский Н.Г.* Устройство быта помещичьих крестьян, № XI // *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч. Т. 5. С. 737.
[21] *Маклаков В.А.* Из воспоминаний. Уроки жизни. М.: Моск. школа полит. исслед., 2011. С. 360.
[22] Беседа с председателем Совета министров П.А. Столыпиным 1 октября 1909 г. // *Столыпин П.А.* Избранное. С. 209.
[23] *Сидоровнин Г.П.* П.А. Столыпин: Жизнь за отечество. Жизнеописание (1862–1911). С. 286.

или бедного, царя или крестьянина, владеть землею, как собственностью. Земля есть достояние всех, и все люди имеют одинаковое право пользоваться ею»[24]. Но такое уже было в доисторический период, когда по земле бродили стада диких людей, а потом нечто подобное в монгольский период, когда земля лишь *казалась* ничьей.

Вот это монгольское право на землю перехватили большевики. Ведь в период послестолыпинский, до прихода к власти большевиков, когда собственность на землю уже была создана, что сделали большевики? Они вернулись к монгольскому периоду правления. Земля стала государственная, т.е. ничья. Столыпинская реформа, естественно, была уничтожена на корню. Когда земля ничья, когда она государственная, можно сделать с крестьянами все что угодно. Можно провести коллективизацию, индустриализацию, не обращая внимания ни на что, ни на кого. Попытка Столыпина была – после реформ Александра II, может быть, половинчатых, но тем не менее они были – на мой взгляд, абсолютно уникальной в истории России попыткой человека, понимавшего, что он делает. По словам Струве, земельная реформа Столыпина должна была стать «подлинным вторым освобождением, или раскрепощением русского крестьянства»[25]. В отличие от Льва Николаевича Толстого, который благодушествовал и говорил: «А вот давайте, как просят мужики, земля будет ничьей!» — Столыпин утверждал необходимость собственности на землю. Уже это было, когда земля была ничьей.

7. Степь против исторического пространства

Когда пришли большевики и Ленин восстановил «монгольское право» на землю и монгольские принципы управления, Зинаида Гиппиус в «Черной книжке» записала о большевистской власти: «Что происходит с Россией. А происходит, приблизительно, то, что было после битвы при Калке: татары положили на русских доски, сели на доски — и пируют»[26]. К этому стоит добавить иронические слова Бунина по поводу решения западной Европы о невмешательстве «во внутренние русские дела»: «Да, да, это называется “внутренними делами”, когда в соседнем доме, среди бела дня грабят и

[24] *Струве П.Б.* Столыпин // *Струве П.Б.* Россия. Родина. Чужбина. СПб.: РХГИ, 2000. С. 183.
[25] Там же.
[26] *Гиппиус З.* Черная книжка // *Гиппиус З.* Дневники. Мн.: Харвест, 2004. С. 259.

режут разбойники»[27]. Это ощущение на новом историческом витке прихода таких же завоевателей, чужих — не по крови, а по некоей ментальности — оно было очень сильно. А связано это было с тем, что принципы, которые большевики проводили в жизнь, были абсолютно допетровские. После революции это стало особенно заметно, что Россия вернулась в допетровскую Русь. Вот Бунин: «Весь огромный город не живет. Сидит по домам, выходит на улицу мало. Город чувствует себя завоеванным, и завоеванным как будто каким-то особым народом, который кажется более страшным, чем, я думаю, казались нашим предкам печенеги»[28]. И русские оказались вдруг в абсолютной тьме Московской и даже домосковской Руси. Петербургская Россия вся была выкинута за пределы России. В 1918 г. Мандельштам написал страшные строчки:

Всё чуждо нам в столице непотребной:
Её сухая черствая земля,
И буйный торг на Сухаревке хлебной,
И страшный вид разбойного Кремля.

Русские писатели вполне внятно отреагировали на произошедшую со страной катастрофу. Независимо от политических пристрастий писатели и поэты определяли свою эпоху как время апокалиптически разбушевавшейся стихии, находя аналогии к происходящему в бунтах Степана Разина и Емельяна Пугачёва (поэмы С. Есенина, В. Хлебникова, В. Каменского и др.). Прислушаемся к названиям произведений и «красных» и «белых» писателей: «Взвихренная Русь» А. Ремизова, «Россия, кровью умытая» А. Веселого, «Голый год» Б. Пильняка, «Рожденные бурей» Н. Островского, «Двенадцать» А. Блока, «Окаянные дни» И. Бунина, «Царство Антихриста» Д. Мережковского, «Черная книжка» З. Гиппиус, «Солнце мертвых» И. Шмелёва, «Хождение по мукам» А. Толстого, «Бич Божий» Е. Замятина, «Русская бездна» М. Волошина. Во всех этих названиях ощущение смуты, охватившей страну, неуправляемых стихий, губительных для человека, рождение нового и гибель старого мира, движение масс, новые двенадцать ***разбойных*** апостолов, за стихийной жестокостью которых Блок провидит Христа (или антихриста?)[29], — короче, во всех этих

[27] *Бунин И.А.* Окаянные дни. М.: Советский писатель, 1990. С. 93.
[28] Там же. С.107.
[29] См. об этом: *Кантор В.К.* «Антихрист» Владимира Соловьёва и «Христос» Александра Блока // Соловьёвский сборник: Материалы международной конференции «В.С. Соловьёв и его философское наследие». 28—30 августа 2000 г. М.: Феноменология-Герменевтика, 2001. С. 145—156.

произведениях чувствуется накал почти космической катастрофы. Даже тема Аттилы у Замятина характерна в этом контексте. И даже в таком внешне нейтральном заглавии, как «Конармия» И. Бабеля, если вдуматься, скрыт тот же смысл — пробудившейся стихии. «Конармия» есть сокращение от «конной армии», т.е. ударной силы Степи, кочевников, варваров, вновь обрушившихся на цивилизацию городов. Сам Бабель, думается, именно так и понимал название своей книги. В его дневниковых записях периода, когда он был участником похода буденновской конницы, эта мысль и впрямую выговорена: «Это не марксистская революция, это казацкий бунт, который хочет все выиграть и ничего не потерять. Ненависть... к богатым, к интеллигенции, неугасимая ненависть»[30]. Впрочем, все это можно было предвидеть, опираясь на опыт русской истории и культуры. И Столыпин это угадывал, и готов был свою жизнь поставить преградой надвигающемуся бунту.

8. Лев Толстой и Ленин как враги Столыпина

Ответ Столыпина Толстому заслуживает подробного цитирования: «Вы считаете злом то, что я считаю для России благом. Мне кажется, что отсутствие “собственности” у крестьян создает все наше неустройство. <...> Искусственное в этом отношении оскопление нашего крестьянина, уничтожение в нем врожденного чувства собственности ведет ко многому дурному и, главное, к бедности. <...> А бедность, по мне, худшее из рабств. <...> Смешно говорить этим людям о свободе или о свободах. Сначала доведите уровень их благосостояния до той, по крайней мере, наименьшей грани, где минимальное довольство делает человека свободным»[31]. Здесь четко выраженное кредо, ясно и спокойно высказанное, совпадающее с мыслью всех мало-мальски беспокоившихся о мужике честных русских людей. А далее, без малейшего самоуничижения, слова человека, ежеминутно рискующего своей жизнью в отстаивании своих идей: «Вы мне всегда казались великим человеком, я про себя скромного мнения. Меня вынесла наверх волна событий — вероятно, на один миг! Я хочу все же этот миг использовать по мере моих сил, пониманий и чувств на благо людей и моей родины, которую люблю, как любили ее в старину. Как же я буду делать не то, что я думаю и сознаю добром?

[30] *Бабель И.* Конармия. М.: Правда, 1990. С. 178—179.
[31] *Столыпин П.А.* Письмо Л.Н. Толстому. 23 октября 1907 г. // *Столыпин П.А.* Избранное. С. 144.

А Вы мне пишете, что я иду по дороге злых дел, дурной славы и, главное, греха. *Поверьте, что, ощущая часто возможность близкой смерти, нельзя не задумываться над этими вопросами, и путь мой мне кажется прямым путем»* (курсив мой. — *В.К.*)[32].

Столыпин писал стоически-мужественно о том, что уже произошло, уже был взрыв в его доме на Аптекарском острове, когда террористы погубили тридцать ни в чем не повинных людей, ранили сто, среди них тяжело ранены дочь и сын премьера. И вот этому герою Толстой пишет: «Пишу вам об очень жалком человеке, самом жалком из всех, кого я знаю теперь в России. Человека этого вы знаете и, странно сказать, любите его, но не понимаете всей степени его несчастья и не жалеете его, как того заслуживает его положение. Человек этот — вы сами»[33]. Столыпин был убит, победила толстовская уравниловка. Ленин ликовал, Толстой, по сути, был его союзник, ибо так же ненавидел и церковь, и государство, и Столыпина: «Умерщвление обер-вешателя Столыпина совпало с тем моментом, когда целый ряд признаков стал свидетельствовать об окончании первой полосы в истории русской контрреволюции»[34]. Удовольствие так и сквозит в словах человека, через семь лет залившего кровью всю Россию. Чтобы достигнуть огромной власти, писал Бунин, нужна «великая ложь, великое угодничество, устройство волнений, революций, надо от времени до времени по колено ходить в крови. Главное же надо лишить толпу “опиума религии”, дать вместо Бога идола в виде тельца, то есть, проще говоря, скота. Пугачёв! Что мог сделать Пугачёв? Вот “планетарный” скот — другое дело. Выродок, нравственный идиот от рождения, Ленин явил миру как раз в самый разгар своей деятельности нечто чудовищное, потрясающее; он разорил величайшую в мире страну и убил несколько миллионов человек — и все-таки мир уже настолько сошел с ума, что среди дня спорят, благодетель он человечества или нет?»[35]. Как он и обещал, Ленин использовал отлучение Толстого для расправы над русской церковью и священниками[36]. Бердяев, напротив, очень жестко написал о Толстом как идеологе нигилизма и провокаторе революционаризма: «Возвышенность толстовской морали есть великий обман, который должен быть изобличен. Толстой мешал нарождению и развитию в России нравственно ответственной личности, мешал подбору личных качеств, и потому он был злым гением России, соблазнителем ее. В нем совершилась роковая встреча русского морализма с русским нигилизмом, и дано было религиозно-нравственное оправдание русского нигилизма, которое соблазнило многих. В нем русское народничество, столь роковое для судьбы России, получило религиозное выражение и нравственное оправдание»[37].

Самые крупные противники Столыпина — Ленин + бесы-радикалы, царь, Лев Толстой, да еще хлыст Распутин. Хлыстовство победило рацио гениального премьера. Но остановимся на фигуре монарха, поддержавшего в конечном счете Распутина в противовес Столыпину. Струве писал: «Рок и трагедия его состояли в том, что, отстаивая и укрепляя реформами монархию, Столыпин как борец и реформатор не имел в монархе той поддержки, в которой он нуждался. Сейчас об этом можно просто и прямо говорить как об историческом факте. В отличие от Вильгельма I, который с некоторым внутренним сопротивлением, но всецело отдался могучей воле Бисмарка, Николай II не сделал этого по отношению к Столыпину. <...> Во всяком случае, Столыпин прежде чем погибнуть от пули революционера-охранника, едва ли <не> изнемог в борьбе с монархом, что в его лице она выпала на долю не только убежденного, но и страстного монархиста»[38]. Столыпин изгнал Распутина из Петербурга, император сожалел об этом, говоря, что его волнуют «слезы императрицы». Так мог говорить семьянин, но не император.

У Столыпина были две основные линии в его деятельности: это борьба с «бесами», очень жесткая, очень четкая, и борьба за свободного русского человека. Мы часто говорим, что интеллигент не идет во власть, интеллигент боится власти. Столыпин был настоящий русский интеллигент, который пошел во власть. Надо сказать, что из кадетов, которые действительно его практически не принимали, его больше всех понял, наверное, Струве. Струве был сыном пермского губернатора. Он понимал, что такое власть. Он единственный из кадетов понимал, что деятельность Столыпина — это то, что спасет Россию. Другие кадеты были постоянные оппоненты деятельности премьера.

---

[32] *Столыпин П.А.* Письмо Л.Н. Толстому. 23 октября 1907 г.. С. 142—143.

[33] *Толстой Л.Н.* П.А. Столыпину. 1909 г. Августа 30. Ясная Поляна. С. 673.

[34] *Ленин В.И.* Столыпин и революция // *Ленин В.И.* ПСС: В 55 т. М., 1961. Т. 20. С. 324.

[35] *Бунин Ив.* Миссия русской эмиграции // *Бунин Ив.* Великий дурман. М.: Совершенно секретно, 1997. С. 132.

[36] Ленин писал: «Святейший синод отлучил Толстого от церкви. Тем лучше. Этот подвиг зачтется ему в час народной расправы с чиновниками в рясах» (*Ленин В.И.* Л.Н. Толстой // В.И. Ленин о литературе и искусстве. М.: Худож. литра, 1969. С. 221).

[37] *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // *Бердяев Н.А.* О русских классиках. М.: Высшая школа, 1993. С. 99.

[38] *Струве П.Б.* П.А. Столыпин // *Струве П.Б.* Россия. Родина. Чужбина. СПб.: РХГИ, 2000. С. 188—189.

9. Николай II как губитель Столыпина и Российской империи

С.Н. Булгаков говорил, что все царствование Николая — это гибель империи, он губил империю на корню: «Агония царского самодержавия продолжалась все царствование Николая II, которое было сплошным и непрерывным самоубийством самодержавия. <...> К несчастью, революция была совершена помимо всяких революционеров самим царем, который влекся неудержимой злой силой к самоубийству своего самодержавия, влекся чрез Ялу, Порт-Артур и Цусиму, чрез все бесчисленные зигзаги своей политики. <...> Я ничего не мог и не хотел любить, как Царское самодержавие. <...> И, однако, неудача самодержавия в лице Николая II была настолько велика, непоправима, что она обрекала того, кто мог и хотел любить только самодержавие, понятое как государственная вселенская идея, на ежечасное умирание»[39]. «Зигзаг Столыпина» — это как раз продуктивный зигзаг, единственный продуктивный зигзаг за все царствование Николая. Интересно, что тот же Богров, хотя рядом сидели Столыпин и император, стрелял все же в Столыпина, ибо Столыпин был главным противником русского бесовства.

И еще одно соображение. Есть какие-то ключевые имена в русской истории, и одно из них — имя Петр. После Петра Великого далее идет Петр Столыпин, как неосуществленное завершение дела Петра... Он был действительно великий Петр Столыпин, у которого не было легитимации, не было власти. Если бы он был императором, то, в отличие от Николая, он бы действительно привел Россию к благоустроенному цивилизованному государству. Но бесконечная возня в придворном болоте, бесконечные страхи и откаты самодержца от принятых премьером решений тормозили развитие России. И если бы не мать, которая без конца уговаривала Николая, чтобы он послушал, что говорит Столыпин — ибо Столыпин — разумный человек, царь много бы раз отказался от Столыпинской реформы. Перед смертью сам Столыпин уже явно чувствовал, что царь отвернулся от него. Как вспоминал следовавший за Столыпиным премьер-министр Владимир Николаевич Коковцев о последних днях Столыпина перед его убийством: «Из частых, хотя и отрывочных, бесед за четыре роковых дня пребывания в Киеве мне стало известно, что его почти игнорировали при дворе, ему не нашлось даже места на царском пароходе в намеченной поездке в Чернигов, для него не

[39] *Булгаков С.Н.* Пять лет (1917—1922) // *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 332.

было приготовлено и экипажа от двора»[40]. Царь готов был в любой момент *сдать его*, завидуя славе и популярности Столыпина, его силе. Максимилиан Волошин написал о Николае II:

Санкт-Петербург был скроен исполином.
Размах столицы стал не по плечу
Тому, что стер блистательное имя[41].
Как медиум, опорожнив сосуд
Своей души, притягивает нежить, —
И пляшет стол, и щелкает стена —
Так хлынула вся бестолочь России
В пустой сквозняк последнего царя.

«Россия», 1924

Столыпин хотел сохранить Российскую империю. Понимал, как это сделать. Пишут: «Он был хороший оратор». Что значит хороший оратор? Это не человек с хорошо подвешенным языком. В отличие от тех, кто против него выступал, он ясно видел цель, он опирался на свое понимание русской культуры, он понимал, что говорит. Достаточно почитать его речи и речи его оппонентов. У оппонентов злое, раздраженное, почти слепое нападение на действия премьера, и жесткие, четкие, спокойные аргументы Столыпина. Заметим, что возразить ему никто не мог в публичной полемике. Он переигрывал, или переговаривал всех. Не криком и не властной угрозой. Переговаривал интеллектуально. Это был, действительно, пожалуй, единственный раз в России — большой интеллектуал у власти, который позволил себе стать деятелем. Столыпин — это было явление, равного которому, я думаю, в России не являлось, если не считать его тезки и предшественника — Петра Великого.

Но в истории происходит одна странная вещь — столкновение «рацио» и иррационального начала. С одной стороны, был Распутин — человек абсолютно бесовской, демонической какой-то энергии и силы, были бесы и бесенята революции. С другой стороны, был все понимавший, умный, жесткий, строгий Столыпин. Кто победил? Победил Распутин. После убийства Столыпина он тут же вернулся во власть. И «распутинская» стихия хлынула потом на Россию.

Это был шанс, который судьба дала русской монархии, точнее, Российской империи. Но последний император был из тех, кто, по выражению Г.П. Федотова, рубил под корень Российскую империю. Не то чтобы он отдал бесам Столыпина, но сам от него

[40] *Коковцев В.Н.* Из моего прошлого (1903—1919). Мн.: Харвест, 2004. С. 415.
[41] Речь идет о переименовании Санкт-Петербурга в Петроград.

отдалился, слишком влиятелен стал премьер.. Как пишет современный выдающийся отечественный историк, «нарушение <....> принципа замыкания всех нитей управления на самодержце смертельно напугало царя»[42]. Об этом писал даже лидер кадетов, бывший противник: «Роспуск Думы поставил Столыпина на первое место; он занимал его почти до самой смерти своей. Говорю "почти", так как исключительное положение свое он потерял уже раньше. Без пули Багрова[43] он, вероятно, стал бы новым примером людской неблагодарности. Только смерть возвела его на тот пьедестал, который опрокинула лишь Революция. <...> При его жизни я не раз и резко против него выступал. Но уже во время Великой Войны с трибуны высказал сожаление, что в нужное время его с нами нет. В 1929 г. в эмиграции, вспоминая про Витте, я написал, что если Витте мог спасти Самодержавие, то Столыпин мог спасти конституционную монархию. Я и теперь думаю это; им обоим мешали те, кого он могли и хотели спасти»[44].

Император, отдаляясь от Столыпина, твердил, что Столыпин заслонял его собой, отбирая себе значение устроителя России, о чем-де твердят все газеты. На это вроде бы новый премьер-министр В.Н. Коковцев ответил, что Столыпин не заслонял императора, а умер за него[45]. Но Николай оттолкнул того, кто спасал имперскую Россию. О том, что Столыпин пожертвовал своей жизнью за империю и императора, было сказано сразу после смерти премьера: «У изголовья сидела вдова покойного, Ольга Борисовна Столыпина, в белом больничном халате. Когда государь вошел в комнату, она поднялась и громким голосом, отчеканивая каждое слова, произнесла ставшую известной фразу: "Ваше Величество, Сусанины не перевелись еще на Руси"»[46]. Иными словами, жизнь и смерть Столыпина была сразу поставлена в событийный ряд исторических мифологических героев, в данном случае человека из народа, заведшего воров, пытавшихся убить царя, в болото и пожертвовавшего жизнью для спасения первого Романова.

Лермонтов пророчествовал о грядущей катастрофе Российской империи. Один из его родственников премьер Столыпин словно пытался преодолеть пророчество поэта. Стихотворение поэта называлось «Предсказание»:

[42] *Булдаков В.П.* Красная смута. Природа и последствия революционного насилия. М.: РОССПЭН, 2010. С. 98.
[43] Речь об убийце Столыпина Дмитрии Богрове.
[44] *Маклаков В.А.* Вторая Государственная дума. С. 11.
[45] См.: *Сидоровнин Г.П.* П.А. Столыпин: Жизнь за отечество. Жизнеописание (1862—1911). С. 625.
[46] *Коковцев В.Н.* Из моего прошлого (1903—1919). С. 427.

Настанет год, России черный год,
Когда царей корона упадет;
Забудет чернь к ним прежнюю любовь,
И пища многих будет смерть и кровь;
Когда детей, когда невинных жен
Низвергнутый не защитит закон;
Когда чума от смрадных, мертвых тел
Начнет бродить среди печальных сел,
Чтобы платком из хижин вызывать,
И станет глад сей бедный край терзать...

А последний Романов словно нарочно пытался сделать все, чтобы пророчество Лермонтова исполнилось. Николай I по поводу смерти Лермонтова, весьма храбро воевавшего, по некоторым версиям даже награжденного за храбрость золотым оружием (написавшего в стихотворении «Завещание» о себе: «Что умер честно за царя, Что плохи наши лекаря»), произнес роковые слова: «Собаке собачья смерть». История такого не прощает. Николай II столь же равнодушно отнесся к смерти последнего защитника империи. И предсказание поэта стало фактом российской жизни.

Такие люди, как Столыпин, в мировой истории единичны. Жизнь их особая. Хочу закончить свой текст словами Василия Розанова: «"Политика" — это не мудрость. Политика — это ярость. <...> Кто это может понять? Никто! <...> Екатерина понимала. Понимал Шешковский. Понимал вот Столыпин. Понимал Цезарь. Понимают люди каких-то совсем не наших "измерений" — не тех добрых и милых "измерений", в которых люди пьют чай с сахаром, ходят в гости друг к другу, пишут статьи в газетах и журналах. Ум их, душа их, сердце — из какой-то темной бронзы, как и их памятники»[47]. Добавлю только, что это ярость творцов, которые, как Моисей (из исторических деятелей им больше прочих восхищался Чаадаев[48]), пытались создать из «подлого сброда» (выражение Т. Манна) народ, умеющий жить по правовым установлениям, как это изображено в Библии и гениально выявлено Томасом Манном (новелла «Закон»). Только Моисею нечто удалось, Столыпин же проиграл.

[47] *Розанов В.В.* Перед гробом Столыпина // *Розанов В.В.* Террор против русского национализма. Статьи и очерки 1911 г. М.: Республика, 2011. С. 268.
[48] «Влияние этого великого человека на род человеческий далеко не понято и не оценено, как бы следовало. <...> Раздумывая об этом необыкновенном существе и о произведенном им на людей действии, я не знаю, чему тут более удивляться, тому ли историческому явлению, которое он вызвал, или тому нравственному явлению, которое я наблюдаю в его лице» (*Чаадаев П.Я.* Философические письма // *Чаадаев П.Я.* Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 120).

XVI. Серебряный век как предвестие и стилистика русского тоталитаризма (читая мемуары Степуна)

1. Эпоха канунов. Культурный синтез или предвестие Апокалипсиса?

Пожалуй, не было в XX веке периода, который вызывал бы столько разноречивых оценок и суждений, как его начало. Даже те российские художники и мыслители, которые в результате произошедшей катастрофы лишились Родины и обеспеченного существования, испытывали в свою эмигрантскую пору ностальгию, вспоминая дореволюционные годы как период невероятного духовного взлета, расцвета искусства и науки, *едва ли не нового Ренессанса*. Сошлюсь хотя бы на Бердяева: словно забыв о своих апокалиптических предчувствиях в начале века, он так сказал о своей молодости: «У нас был культурный ренессанс»[1]. Интересно, что главу «Россия накануне 1914 года» своих знаменитых мемуаров о так называемом «русском ренессансе», созданную в разгар Второй мировой войны, Степун закончил словами: «Час исполненья страшных русских предчувствий настал»[2]. Появление мирового ужаса было для него неразрывно связано с эпохой «творческого досуга»[3]. Стоит сравнить это высказывание с наблюдением Бориса Зайцева: «А Россия, несмотря на явно неудачное правительство и вымирание ведущего слоя, росла бурно и пышно (тая все же в себе отраву) — росла и в промышленности, земледелии, и торговле, народном образовании. Все это на наших глазах, хотя тогда, по беспечности наших юных лет, мало мы этим занимались. <...> Некоторые называли даже начало века русским “ренессансом”. Преувеличенно, и не нес ренессанс этот в корнях своих здоровья — напротив, зерно болезни. Все-таки, в своем роде полоса замечательная»[4].

Почему? — в этом и стоит разобраться.

Мы упиваемся этим русским Ренессансом начала XX века, восхищаемся им, забывая, что Ренессанс этот вырастал из трагического ощущения русскими мыслителями наступающей эпохи. Миропонимание их было вполне эсхатологическим, а не ренессансным. Эта тональность была задана творчеством Достоевского и последним самым знаменитым трактатом Вл. Соловьёва «Три разговора». К сожалению, это обстоятельство крайне редко становится предметом научной рефлексии. Хочется обратить еще внимание на происхождение понятия «Серебряный век». Обычно его относят к известным строчкам Анны Ахматовой из «Поэмы без героя» («И серебряный месяц ярко / Над серебряным веком стыл»). Но ахматовская поэма построена на центонах. И в данном случае, если говорить о необозначенной ссылке, — это поэт Николай Оцуп, впервые в 1933 г. употребивший это словосочетание.

Он писал: «В серебряном веке русской поэзии есть несколько главных особенностей, отличающих его от века золотого.

Меняется русская действительность.

Меняется состав, так сказать, классовый, социальный русских писателей.

Меняется сам писатель как человек.

К худшему или к лучшему все эти изменения?

В русской действительности перестает быть тайным тайное: при ярком беспощадном свете событий резче, чем когда-нибудь, виден разрыв в сознании двух Россий. Это не столько Россия красная и белая, сколько Россия духовная и Россия телесная»[5]. Стоит, пожалуй, привести соображение современного западного исследователя в связи со статьей Оцупа о бытовании термина «Серебряный век»: «Это обманчивое понятие и нечеткое выражение безоговорочно укоренилось в читательском сознании и, принятое на веру без какой-либо критики, со временем вошло в исследовательский лексикон, став причиною ряда широко распространенных заблуждений»[6]. Спорить о прижившихся терми-

[1] *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 237.

[2] *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся: В 2 т. Т. I. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1990. С. 326.

[3] *Степун Ф.* Встречи и размышления. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1992. С. 171. В дальнейшем ссылки на эту книгу даны прямо в тексте: ВиР, а затем номер страницы.

[4] *Зайцев Б.К.* Молодость — Россия // *Зайцев Б.К.* В пути. Париж: Книгоизд-во Возрождение — La Renaissance, 1951. С.18.

[5] *Оцуп Н.* «Серебряный век» русской поэзии // Числа. Кн. 7—8. Париж, 1933. С.176

[6] *Ронен О.* Серебряный век как умысел и вымысел. М.: О.Г.И., 2000. С. 84. Автор данной книги попытался дать свое название этой эпохи в статье, на основе которой построена эта глава: *Кантор В.* Артистическая эпоха и ее последствия (По страницам Федора Степуна) // Вопросы литературы. 1997. № 2. Март— Апрель. С. 124—165. Статья была переведена на немецкий: *Kantor V.* Die artistische Epoche und ihre

нах, как сегодня мне представляется, дело достаточно бесперспективное. Надо исследователю помнить об их происхождении, наполняя этот термин своим содержанием.

Сегодня ученые скорее позитивно оценивают этот период: «Серебряный век, — пишет С.С. Хоружий. — Недолгая, но блестящая — как и требует имя! — эпоха русской культуры. Из ее богатейшего наследства, из необозримой литературы о ней явственно выступает, заставляя задуматься, одна важная черта: некий новый уровень и новый облик, который приобретает здесь извечный конфликт российского культурного развития — конфликт Востока и Запада, славянофильской и западнической установок. Живой материал культуры, равно как и выводы культурологов, согласно нам говорят, что культура Серебряного века в немалой степени сумела осуществить сочетание и сотрудничество, "синергию" соперничавших установок и благодаря этому явила собою новый культурный феномен, даже культурный тип — некий духовный Востоко-Запад»[7]. Этот период сравнивали не только с Ренессансом, но и с Античностью, и с александрийской эпохой, тоже осуществлявшей западно-восточный синтез.

Откуда такое ощущение? Нельзя забывать, что в этот момент, несмотря на социально-политический кризис (все же «между двух революций»!), Россия переживала «культурный и экономический подъем» (ВиР, 195). Но подъем этот затронул только узкий слой, русская элита получила возможность относительной материальной независимости (впервые не на основе крепостничества), а стало быть, и духовной свободы. «У всех людей, принадлежавших к высшему культурному слою, <...> было очень много свободного времени» (ВиР, 171), — замечал Степун. Границы между странами стали открытыми, межкультурное общение — нормой. Этот фактор свободы, как и всегда бывало, пробудил и в России, и в Западной Европе творческую энергию не только в искусстве, но и в науке, что привело к невероятным открытиям, совершившим переворот в жизни человечества. В общественном сознании господствовала идея освобождения всех сословий и классов. Неизбежность выхода на историческую сцену огромного количества людей, не прошедших школу личностной самодеятельности, рождала, однако, ощущение «заката Европы» (Шпенглер), разрушающего цивилизацию «восстания масс» (Ортега-и-Гассет), наступающего «возмездия» (А. Блок) и «нового средневековья» (Бердяев). Ощущение понятное. В самой своей глубине народные массы не прошли действительной христианизации, отсюда

Folgen. Gedanken beim Lesen von Fedor Stepun // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. Köln: Böhlau Verlag GmbH & Cie, 2005. Jg. 9. H. 2. S. 11—38.

[7] *Хоружий С.С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // *Карсавин Л.* Религиозно-философские сочинения. М.: Ренессанс, 1992. С. V.

поднявшиеся языческие мифы, созидание по их образцу новых мифов, приводящих к возникновению антихристианской реальности (тоталитарные режимы в России, Италии, Германии).

Но при этом русская духовная элита существовала в своеобразной изоляции, фантасмагорическом мире, *где наслаждались минутой в предчувствии неизбежной катастрофы.* Это было странное и удивительное сообщество людей, воспринявших духовные достижения мировой культуры, глубоко переживавших смыслы прошедших эпох, с постоянной игрой понятий, где одно переливалось, нечувствительно переходило в другое, где самые неистовые споры вскрывали относительность позиций, где вместо крови лился «клюквенный сок» (как показал Блок в «Балаганчике»), где казалось возможным произнести все, не боясь, что оно воплотится в жизнь[8], где даже апокалиптические предвестия драпировались в «масочку с черною бородой» и «пышное ярко-красное домино» (в «Петербурге» А. Белого). Не «шигалевщину», как Достоевский, не будущего русско-немецкого нациста, как Тургенев (г. Ратч в повести «Несчастная»), не явленного во плоти Антихриста, как Вл. Соловьёв, но вполне маскарадно-условную «тень Люциферова крыла» видел Блок простертой над XX веком, который

Сулит нам, раздувая вены,
Все разрушая рубежи,
Неслыханные перемены,
Невиданные мятежи...

«Возмездие»

А рядом еще более приподнято:

В терновом венце революций
Грядет шестнадцатый год

В. Маяковский. «Облако в штанах»

Я не хочу сказать, что за этими строками не стояло реальности, реальных ощущений. Конечно, они были. Однако *слишком близко подошли кануны, новое угнездилось уже настолько рядом, что его контуры оказались размытыми* («большое видится на расстояньи»), поэтому даже трагические слова Блока *звучали неконкретно и как-то общо.* Но — звучали. За вроде бы удавшимся синтезом таились неуверенность, страх и понимание временности, а потому и неподлинности этого синтеза. Так оно и случилось.

[8] «Скажите мне что-нибудь для меня интересное и страшное», — любила озадачивать собеседника Зинаида Гиппиус (*Иванова Л.* Воспоминания. Книга об отце. М.: РИК, Культура, 1992. С. 33).

Изысканный, карнавальный, почти «парковый», ухоженный мир людей искусства раскололся на непримиримые группы с самого начала Первой мировой, а затем рухнул в пропасть революции, смуты Гражданской войны и всероссийского ГУЛАГА, который даже в самых страшных своих снах не мог бы предугадать Алексей Ремизов. Взамен картонных, театрально устрашающих декораций был явлен настоящий ужас реальной жизни. Этот фантастический перепад судеб прозвучал в «Реквиеме» Анны Ахматовой:

Показать бы тебе, насмешнице
И любимице всех друзей,
Царскосельской веселой грешнице,
Что случится с жизнью твоей.
Как трехсотая, с передачею,
Под Крестами будешь стоять
И своею слезою горячею
Новогодний лед прожигать.
Там тюремный тополь качается,
И ни звука — а сколько там
Неповинных жизней кончается...

Всепримиряющий духовный синтез, все тревоги претворявший в игру, распался и прекратил свое существование. «Царскосельская веселая грешница», изображавшая пантомимические фигуры на вечерах в «башне» у Вяч. Иванова, выдержала удар демонических сил, превративших Россию в один из департаментов ада. Ахматова выстояла. Но далеко не у всех хватило на это сил. К примеру, Валерий Брюсов, считавшийся самым европейским, самым культурным, вводившим в свои стихи реалии практически всех цивилизаций, завораживавший своей образованностью сотни поклонниц и поклонников, как выяснилось, не случайно приветствовал «грядущих гуннов». С победой большевиков он вступил в ВКП (б), стал цензором, возглавив Комитет по регистрации печати, желая стать «главным поэтом» при новом режиме. В своих мемуарах Степун приводит его стихи (из переписки с Луначарским), задолго до гитлеровцев призывавшие к кострам из книг, прославлявшие варварство и полные «погромных желаний»:

В руинах, звавшихся парламентской палатой,
Как будет радостен детей свободный крик,
Как будет весело дробить останки статуй
И складывать костры из бесконечных книг[9].

[9] *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Т. II. С. 225.

Что же, по справедливому выражению Л.М. Баткина, культура «неуютна». А если говорить об игровой ситуации, в которой жил Серебряный век, то вспомним когда-то замеченное К. Марксом, что человечество смеясь, расстается со своим прошлым. Вроде бы и так: веселая карнавальная игра есть признак смены эпох, она выводит человечество из языческого кошмара неистовства, подчинения человека стадному чувству, отпуская на это чувство короткий отрезок времени и превращая серьезные и страшные обычаи прошлого в шутку. Скажем, играя в ритуализированные жертвоприношения: жгут чучело вместо человека, надевают маски, когда-то значившие слияние с духом данной личины (дьявола, ведьмы, красавицы, разбойника, животного и т. п.), а теперь вызывающие лишь смех. Но есть в истории и другие периоды, когда игра и весьма своеобразное веселье приобретают характер дьявольской шутки, возникают как попытка скрыть тревожный и страшный смысл происходящего, а то и просто утаить его: такова была функция смеха в Древней Руси — пугающие «машкерады» Ивана Грозного служили предвестием его кровавых оргий. Как видим, вполне двусмысленной была и игровая ситуация в Серебряном веке; не случайно «высокий духовный синтез» перерос в Апокалипсис. Впрочем, подобную ситуацию пережила в эти годы не только Россия. Западная Европа осмыслила свой опыт *элитарной игры в проблемы* в двух, по крайней мере, выдающихся сочинениях: «Игра в бисер» Г. Гессе и «Homo ludens» Й. Хейзинги. Интересно, что писались они, когда игра из феномена элитарной жизни стала реальностью многомиллионных масс. Только ставкой в этой игре стало само человеческое существование.

2. Художественная модель как предсказание будущего

Всякое явление действительности антиномично. Элита была вроде бы далека от действительности, во всяком случае от ее конкретики. Однако придуманные ею художественные и теоретические конструкции и построения неожиданно оказались угодными реальности и были воплощены в жизнь, но — *в формах самой жизни.* В этом нет никакого парадокса. Художник может ошибаться, когда сознательным усилием старается угадать будущее, но оно само говорит через него, когда он и не подозревает об этом. Это очень хорошо понимал и четко формулировал Степун — современник многих революций XX века (эстетической, научно-технической, большевистской в России, фашистской в Италии, нацистской в

Германии): «Готовящиеся в истории сдвиги всегда пророчески намечаются в искусстве»[10]. Причем часто намеки эти проскальзывают в творчестве поэтов и мыслителей, вроде бы наиболее далеких от социально-политических споров своего времени. Уж куда дальше многих был от злободневности Вячеслав Иванов, погруженный в созерцание Античности и русской классики, продуманно архаизировавший свой поэтический слог. Но, по словам Степуна, именно «*Вячеслав Иванов является одним из наиболее значительных провозвестников той новой* “*органической эпохи*”, *которую мы ныне переживаем в уродливых формах всевозможных революционно-тоталитарных миросозерцаний*» (ВиР, 173; курсив мой. — *В.К.*).

В чем это проявилось?

Скорее всего, среди прочего Степун имел в виду статью поэта-мистагога «Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего». В этой статье Вяч. Иванов называл *новое искусство* начала века «одним из динамических типов культурного энергетизма»[11]. Поэт восторгался не личностным, не аполлоновским, но дионисийским архаичным искусством Античности, когда «каждый участник литургического кругового хора — действенная молекула оргийной жизни Дионисова тела, его религиозной общины»[12]. Именно там существовала «реальная жертва» (впоследствии — фиктивная, далее превратившаяся в театрального протагониста, героя), а хоровод — «первоначально община жертвоприносителей и причастников жертвенного таинства»[13]. В дальнейшем, уже с Эсхила, закрепившись в творчестве Шекспира, рождается новая форма — театр, т. е. «*только* зрелище»[14]. В результате, сожалеет поэт, люди лишились подлинной причастности к почве и бытию, потеряли соборность, утратив возможность участия в оргийном действе. Отныне толпа — лишь зритель, она «расходится, удовлетворенная зрелищем борьбы, насыщенная убийством, но не омытая кровью жертвенной»[15]. Любопытно, что поэт не ограничивается теоретическими построениями, он вдруг выкрикивает лозунги, напоминающие футуристические (от фашиста Маринетти до коммуниста Маяковского): «Довольно зрелищ... Мы хотим собираться, чтобы творить — “деять” — соборно, а не созерцать только... Довольно лицедейства, мы хотим действа. Зритель должен стать деятелем, соучастником действа.

[10] *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Т. II. С. 125.
[11] *Иванов В.* Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 37.
[12] Там же. С. 43.
[13] Там же.
[14] Там же. Курсив Вяч. Иванова.
[15] Там же.

Толпа зрителей должна слиться в хоровое тело, подобное мистической общине стародавних “оргий” и “мистерий”»[16]. Любопытно, что здесь Вяч. Иванов совпадал с другими, магически и мистически настроенными творцами Серебряного века. Известный поэт и теоретик символизма Эллис писал: «Последняя и сокровенная цель символизма — живая мистерия. Здесь именно он втягивается в роковой круг вечных и неразрешимых теоретически, иррационально-изначальных вопросов. <...> В нас всего слышнее говорят голоса старых богов, первые мы увидели свет древних мистерий и правду мертвых культур»[17]. Хотя мертвые эти культуры были не так уж и мертвы, что показал XX век.

Призыв к мистерии был, казалось бы, сугубо эстетический, к тому же высмеянный Андреем Белым[18]. Уж во всяком случае, никакого отношения не имевший к жизни социальной, к политике, к общественному бытию России. Но поразительная вещь — в новую «органическую эпоху» большевистского тоталитаризма оргийное, мистериальное действо стало фактом реальной жизни, воплощаясь не художниками, а партийными функционерами и диктаторами. В бесконечных политических процессах, *которые лишь внешне напоминали театр,* зрителей больше не осталось, *все стали участниками и соучастниками дионисийской драмы тоталитаризма.* И кровь полилась настоящая, и ее было много, а общинный хор по указке его руководителя выкрикивал имена все новых жертв. Йохан Хейзинга, размышляя о специфике фашисткоидных режимов, покрывших к середине тридцатых годов Европу, писал: «Самым существенным признаком всякой настоящей игры, будь то культ, представление, состязание, празднество, является то, что она к определенному моменту *кончается.* Зрители идут домой, исполнители снимают маски, представление кончилось. И здесь выявляется зло нашего времени: игра теперь во многих случаях никогда *не кончается,* а потому она не есть настоящая игра. Произошла контаминация игры и серьезного, которая может иметь далеко идущие последствия. Обе сферы совместились»[19].

Итак, по наблюдению Хейзинги, тоталитаризм по форме — игра, но по сути — мистериальное действо, в отличие от игры не имею-

[16] Там же. С. 44.
[17] *Эллис.* Vigilemus! Трактат // *Эллис.* Неизданное и несобранное. Томск: Водолей, 2000. С. 250.
[18] «Почему хоровод в любом селе не орхестра? О бедная Россия, — ее грозят покрыть орхестрами, когда она издавна ими покрыта. <...> Вот что значат выводы из теории, не считающейся с конкретными формами жизни» (*Белый А.* Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. Т. II. М.: Искусство, 1994. С. 32).
[19] *Хейзинга Й.* В тени завтрашнего дня // *Хейзинга Й.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992. С. 332. (Курсив Й. Хейзинги.)

щее завершения, длящееся, пока существует данная мифологическая структура. Теория Вячеслава Иванова, сочиненная как игра ума по поводу театра, вдруг оказалась формулирующей принципы не игры, но жизни. Это в «Мистерии-буфф» подтвердил Маяковский: «Былью сменится театральный сор». Отказ от идеи театра на самом деле значил много больше, чем простой эстетический эпатаж. И вот почему.

В эпоху Ренессанса произошла своего рода культурная революция: *роль была отделена от человека и формализована,* человек мог роль играть, но уже не жить ею. Произошло это сначала в искусстве. Возник тип плута пикаро, проходящего все социальные слои. Дон Кихот и Алонсо Кихана разделены как роль и ее носитель. Фигаро выше социальной роли слуги. Но, быть может, ярче всего эта революция проявилась именно в театральном искусстве. «Театральная рампа, — возмущался Вяч. Иванов, — разлучила общину, уже не сознающую себя, как таковую, от тех, кто сознают себя только “лицедеями”»[20]. Но именно благодаря такому возникшему взаимоотношению между людьми пропала обязательность общинно-хорового действа, личность получила свободу и право быть не участником, а зрителем, от одобрения или неодобрения которого зависит судьба актера.

В данном случае речь идет уже и об общественной жизни. Эта утвердившаяся в Возрождение оценка жизни со стороны (так сказать, зрительская оценка) позволили человеку быть ее разумным строителем, не просто в ней участвовать, но понимать ее, и, следовательно, исправлять, пересоздавать. На этом начале строится принцип парламентаризма: парламент — это театр, наблюдаемый и оцениваемый обществом со стороны, в качестве зрителя, который, однако, платил деньги за вход, отделен от лицедеев рампой и может ошикать и прогнать неугодного актера со сцены.

Разумеется, и в поствозрожденческий период кровь лилась, в войны втягивались десятки тысяч людей, но все эти ситуации уже были как бы нарушением объявленной, утверждавшейся в культуре и зафиксированной искусством свободы личности, ее права на невовлеченность в то или иное действо. Усвоить это право, этот принцип было *исторической задачей* взрослеющего человечества, научающегося, по словам Канта, «*пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого*»[21].

Возрождение не было простым воскрешением языческих античных тем и сюжетов. Такого рода реминисценции, как замечал Й. Хейзинга в «Осени средневековья», существовали и раньше. В самом средневековом христианстве содержалось много языческих элементов, в том числе и мистериальных, которые либо изживались, либо получали иное значение. Событие было в другом: опять — после Платона и Аристотеля — основой взаимоотношения человека с миром стал его разум, опора на себя. Все откровения и открытия ренессансного искусства как бы вписывались в парадигму проснувшейся в культуре независимой личности, подготовленной тысячелетней борьбой христианства с антиличностными принципами варварского и дионисийского язычества. Понимание самоопределяющегося человека гениальный Пико делла Мирандола вкладывает в уста христианского Бога: «Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь»[22]. Это и была новая логика, которой следовало новое искусство. Как пример можно вспомнить возрожденческое открытие «прямой перспективы», *оставлявшей зрителя вне картины,* но позволявшей ему глубже заглянуть в отделенный от него мир: нечто вроде театральной рампы. За зрителем оставалась свобода оценки, *свобода отношения к миру.* Выступивший против принципа «прямой перспективы» русский философ Серебряного века П.А. Флоренский тем не менее оценивал ее вполне точно: «Задачей перспективы, наряду с другими средствами искусства, может быть только известное духовное возбуждение, толчок, пробуждающий внимание к самой реальности»[23].

Флоренский противопоставлял возрожденческому открытию идею «обратной перспективы», как естественной, как той, которой — в отличие от «прямой перспективы» — *не надо учиться.* Но процесс исторического взросления, становления человека как человека цивилизованного, *его выход из варварства* требует столетий культивации и самообучения. Именно на обучении основана возрожденческая живопись — и художника, и зрителя. «Потребовалось более пятисот лет социального воспитания, — писал Флоренский, — чтобы приучить глаз и руку к перспективе; но ни глаз, ни рука ребенка, а также и взрослого, без нарочитого обучения не подчиняются этой тренировке и не считаются с правилами перспективного единства»[24]. Начиная с Льва Толстого значительная часть русских философов Серебряного века пытались отказаться от возрожденческих принципов искусства и науки, ибо они ведут

[20] *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. С. 45.
[21] *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 27. (Курсив И. Канта.)

[22] *Пико делла Мирандола Дж.* Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: В 2 т. Т. I. М.: Искусство, 1981. С. 249.
[23] *Флоренский П.А.* Обратная перспектива // *Флоренский П.А.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 81.
[24] Там же. С. 77.

к цивилизации, чуждой почвенной культуре народа. Да и в Западной Европе надолго самой модной стала книга Шпенглера, проклявшая цивилизацию и объявившая о закате европейских ценностей. На этот испуг пред сложностью человеческого пути к зрелости отозвался великий писатель Томас Манн, жестоко назвав Шпенглера «пораженцем рода человеческого»[25].

Отказ Толстого от достижений цивилизации вместе с тем понятен. Ему чудилось, что он и другие представители высших классов, воспитанные на западноевропейских ценностях, обречены гибели: «Мы чуть держимся в своей лодочке над бушующим уже и заливающим нас морем, которое вот-вот гневно поглотит и пожрет нас. Рабочая революция (т.е., по Толстому, — революция работников, в том числе и крестьян. — *В.К.*) с ужасами разрушений и убийств не только грозит нам, но мы на ней живем уже лет 30 и только пока, кое-как разными хитростями на время отсрочиваем ее взрыв. Таково положение в Европе; таково положение у нас и еще хуже у нас, потому что оно не имеет спасительных клапанов»[26]. Весь ужас от того, что европейское образование не может по вполне понятным материально-практическим причинам, по причинам бедности, быть усвоено русским народом, полагал Толстой.

К тому же гуманистическое воспитание требует долгого исторического времени и больших усилий. Толстой встал перед проблемой пробудившихся масс, желающих самодеятельности. Но как? Какой? Пока в добытое усилиями христианских гуманистов *поле свободы* входили небольшие социальные слои, цивилизующие их механизмы действовали. Когда в это поле начали входить многомиллионные массы, оно не выдержало, произошел слом, цивилизационные механизмы дали сбой. Это недоверие к результативности гуманистических ценностей и сказалось в концепциях, призывавших отказаться от трудности гуманистического воспитания и вернуться к общинно-хоровому типу жизни. Не случайно народ, совершивший в семнадцатом году Октябрьскую революцию, поддержал разгон Учредительного собрания. Механизм *парламентарной* демократии не был ему внятен, хотя, как точно заметил С.Л. Франк, «русская революция есть демократическое движение в совершено ином смысле: это есть движение народных масс, руководимое смутным, политически не оформленным, по существу скорее психологически-бытовым идеалом самочинности и самостоятельности. По объективному своему содержанию *это есть проникновение низших слоев во все области государственно-общественной жизни и культуры* и переход их из состояния пассивного объекта воздействия в состояние активного субъекта строительства жизни»[27] (курсив мой. — *В.К.*).

Прозвучавшие в Серебряном веке призывы к «симфонической личности» вместо гуманистической (Л. Карсавин), «обратной перспективе» (П. Флоренский), общинно-хоровому «высвобождению дионисийских энергий» (Вяч. Иванов) стали своеобразной эстетической моделью тех социально-политических структур, что с такой убийственной силой реализовались в историческом пространстве, превращая его в антиисторическое и уничтожая цивилизационно-гуманистические заветы Петровско-Пушкинской эпохи. Надо сказать, что такую возможность Вяч. Иванов угадывал: «Отрицательный полюс человеческой объективирующей способности, кажется, лежит в сердце нашего народа: этот отрицательный полюс есть нигилизм. *Нигилизм — пафос обесценения* и обесформления — вообще характерный признак отрицательной, нетворческой, косной, *дурной стихии варварства*. <...> *Дионис в России опасен: ему легко явиться у нас гибельною силою, неистовством только разрушительным*»[28] (курсив мой. — *В.К.*). Так оно и произошло. Явился пренебрегший театральной рампой хор и принялся управлять жизнью. Только явился он не в античных одеждах, а в мужицких зипунах, солдатских шинелях и кожанках Чека.

Чрезвычайно интересно, что многие корифеи этого хора были так или иначе связаны с элитой Серебряного века — литературно или дружески[29]. Значит, все же существовала какая-то связь, существовали умы, усвоившие игровые модели, и существовал некий фактор, позволивший превратить игру ума в реальность.

3. Фактор X (икс)

Назвать таким фактором *рабочее движение? Научно-технический прогресс?* Или *социалистические идеи?* Но все эти факторы работали и там, где и помину не было о тоталитаризме (в Англии, США). Скорее, речь может идти о «восстании масс» в той исторической си-

[25] *Манн Т.* Об учении Шпенглера // *Манн Т.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 9. М.: Худож. лит-ра, 1960. С. 613.
[26] *Толстой Л.Н.* Так что же нам делать? // *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 22 т. Т. XVI. М.: Худож. лит-ра, 1983. С. 378—379.

[27] *Франк С.Л.* Из размышлений о русской революции // Новый мир. 1990. № 4. С. 215.
[28] *Иванов Вяч.* Спорады // *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. С. 83.
[29] Скажем, в богемно-артистическом ресторанчике «Привал комедиантов», пишет Степун, «в 1917-ом году за одним столом сиживали: адмирал Колчак, Борис Савинков и Лев Давидович Троцкий» (*Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Т II. С. 123).

туации, когда, как говорил Лев Толстой, не возникли «спасительные клапаны» социально-культурной регуляции. Но и это обстоятельство не объясняет, быть может, самого важного — *типа человеческого сознания,* который в годы этого восстания определял социальную и духовную жизнь страны. Он тоже возник сначала в реторте художественных исканий, а точнее, в стиле жизни элиты Серебряного века, чтобы затем проявиться в «воле к власти» новоявленных коммунистических и фашистских лидеров, в деятельности их сподвижников и в умении обывателей приспособиться к «новому порядку».

Какой психологический тип был характерен для большинства в те годы? Сказать, что все жившие при «новом порядке» — прирожденные преступники, извращенцы (сексуальные психопаты, некрофилы, как Гитлер, параноики, как Сталин, и т.п.) было бы, очевидно, сильным преувеличением. Безумцами были скорее персонажи первого ряда, лидеры. Но основная масса? Продолжая тему жизни, долженствующей обратиться в мистериально-игровое действо, стоит прислушаться к одной мысли Ницше, брошенной им как бы мимоходом в «Веселой науке»: «Появляется совершенно новая порода людей, новая флора и фауна, которая никогда не смогла бы взрасти в более жесткие, регламентированные времена — но если бы и взросла, то все равно осталась бы “на дне”, с вечным клеймом чего-то постыдного и позорного, — это означает неизменно, что *наступают самые интересные и самые безрассудные времена истории, когда* “*актеры*”, *актеры в с е х мастей, становятся истинными властителями*»[30] (курсив мой. — *В.К.*). С этой мыслью немецкого философа очень существенно для моей темы сопоставить наблюдение русского консерватора, обер-прокурора Святейшего синода К.П. Победоносцева: «Есть люди умные и значительные, которых нельзя разуметь серьезно, потому что у них нет твердого мнения, а есть только ощущения, которые постоянно меняются. <...> Вся жизнь их — игра сменяющихся ощущений, выражение коих доходит до виртуозности. И выражая их, *они не обманывают ни себя, ни слушателя, а входят, подобно талантливым актерам, в известную роль и исполняют ее художественно.* Но когда в действительной жизни приходится им действовать лицом своим, невозможно предвидеть, в какую сторону направится их деятельность, как выразится их воля, какую окраску примет их слово в решительную минуту...»[31] (курсив мой. — *В.К.*).

Как видим, тенденция *вмешательства актерства в «действительную жизнь»* чувствовалась многими. Напомню, что Ленина,

[30] *Ницше Ф.* Стихотворения. Философская проза. СПб.: Худож. лит-ра, 1993. С. 486.
[31] *Победоносцев К.П.* Великая ложь нашего времени. М.: Русская книга, 1993. С. 173—174.

Муссолини и Гитлера называли поначалу шутами, клоунами, актерами, их перевороты (успеха которых они сами не ожидали), оказавшиеся революциями, выглядели поначалу в глазах обывателей как злодейские буффы, а в глазах сторонников как «мистерия-буфф» (В. Маяковский). Как говорил один из персонажей «Белой гвардии» М. Булгакова — «кровавые оперетки». Таким революционное действо и виделось мирному жителю Российской империи, а руководители революции — «опереточными злодеями»: характерно, что Питирим Сорокин называл Троцкого «театрализованным разбойником»[32]. Сталин свою партийную кличку «Коба» взял в честь романтического разбойника, мелодраматического героя одного из грузинских романов, т.е. играл роль, *актерствовал.* Интересно и то, что победившая тоталитарная диктатура, уничтожая и изгоняя поэтов и мыслителей, принимала актеров, а актеры шли на сговор с тоталитаризмом. Замечательный анализ этого явления дан в романе Клауса Манна «Мефистофель» — о карьере актера в Третьем рейхе. Выразителен эпиграф к роману — из «Вильгельма Мейстера» Гёте: «Все слабости человека прощаю я актеру и ни одной слабости актера не прощаю человеку». В послевоенных мемуарах Клаус Манн так оценивал это свое художественное исследование: «Стоило ли трудиться, чтобы писать роман о такой фигуре? Да; ибо *комедиант становился воплощением, символом* насквозь комедиантского, глубоко лживого, нежизнеспособного *режима*»[33] (курсив мой. — *В.К.*). В этом контексте название богемного кабачка «Привал комедиантов», где общались деятели будущей социально-политической жизни России, приобретает символический смысл.

Можно сказать, что само время актерствовало. Ведь на самой вершине государства, оказалось, нуждались в *гениальном актере жизни* — Григории Распутине, который изображал из себя святого старца и одновременно распутствовал. Его актерский талант сделал его первым человеком при императорской фамилии, а стало быть, и в России. Он был не одинок. Стоит указать на психологически однородный персонаж из элиты Серебряного века — на Максима Горького (отметим актерский псевдоним, с которым он прошел по жизни, да так, что люди забыли его настоящее имя: Алексей Пешков). *Из простой пешки этот купеческий внук добрался до роли ферзя* — «величайшего пролетарского писателя первого в мире социалистического государства». Уже упомянутый Клаус Манн вспоминал о своем визите к классику соцреализма после Первого съезда советских писателей: «Прием в доме Горького.

[32] *Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 236.
[33] *Манн К.* На повороте. Жизнеописание. М.: Радуга, 1991. С. 346.

Писатель, познавший и изобразивший крайнюю бедность, мрачнейшую нищету, жил в княжеской роскоши; дамы его семьи принимали нас в парижских туалетах; угощение за его столом отличалось азиатской пышностью»[34]. Не случайно Иван Бунин самой характерной чертой Горького считал его *бесконечное актерство*: «Горький оставил после себя невероятное количество своих портретов всех возрастов вплоть до старости, просто поразительных по количеству актерских поз и выражений, <...> он вообще ни минуты не мог побыть на людях без актерства, без фразерства»[35].

Эти позы, маски в восприятии современников срастались с образом поэта, как, скажем, «желтая кофта» с ранним Маяковским. Некоторые старательно создавали свой образ, например Валерий Брюсов. Маргарита Волошина вспоминала о нем: «Черные густые брови, широкие скулы — московский купец, стилизующийся под Клингзора»[36]. Замечу здесь, что Клингзор — Черный маг из цикла средневековых романов о Граале — был весьма популярным персонажем в мифопоэтике Серебряного века, а Брюсов и в жизни изображал мага. *Личинность, маска замещала лик человека*. Об этом поразительное самоисследование Андрея Белого: «Что-то от "*личины*" приросло к лику индивидуума; в позднейших символизациях жизни и "*Борис Николаевич",* и "*Андрей Белый",* и "*Унзер Фрейнд"* вынужден был изживать свое сомосознающее "*Я*" не по прямому поводу, а в диалектике ритмизируемых вариаций "*Я*" личностей-личин, из которых ни одна не была "*Я*"; причина, почему "*Я*" не изживаемо в личности-личине, уже с семилетнего возраста — предмет мучительных раздумий»[37]. Вызывая в памяти прошлое, Серебряный век, Анна Ахматова в поэме «Без героя» (кстати, удивительно точное название: там, где все личины, героя быть не может) ждет к себе друзей молодости, и они являются — масками:

Этот Фаустом, тот Дон-Жуаном,
Дапертутто, Иоканааном,
Самый скромный — северным Гланом,
Иль убийцею Дорианом,
И все шепчут своим дианам
Твердо выученный урок.

[34] *Манн К.* На повороте. Жизнеописание. С. 341.
[35] *Бунин И.* Автобиографические заметки // *Бунин И.* Окаянные дни. М.: Сов. писатель, 1990. С. 194.
[36] *Волошина М.* Зеленая змея. История одной жизни. М.: Энигма, 1993. С. 116.
[37] *Белый А.* Почему я стал символистом // *Белый А.* Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 420. (Курсив А.Белого.)

Вот такая была эта актерская, артистическая эпоха, тигель, в котором много чего плавилось и выплавилось. Разумеется, никакая эпоха не может даже вообразить следующую, идущую ей на смену. Но она придает будущему не просто тон, окраску, стиль. Очень часто стиль прошлой эпохи оказывается сутью, спецификой новой. Современники Серебряного века чувствовали установившийся артистический стиль, не сознавая его как нечто, имеющее сущностное значение. Тем более никто не ставил вопрос *об актерстве как типе сознания, типе души,* типе, имеющем глубоко философский и мировоззренческий смысл. Впрочем, я не прав, это попытался сделать Федор Степун.

Создавая свой трактат «Природа актерской души», Степун, как и положено человеку, прошедшему школу неокантианства и гуссерлианской феноменологии, опирался на свой выстраданный опыт, в духе «строгой науки»: «Я исхожу из самоанализа и стремлюсь не к исторически верному, но лишь к внутренне точному воображаемому портрету. Избранный метод я не только не считаю произвольным, я не считаю его и субъективным. Я уверен даже, что он в скрытом виде неизбежно лежит в основе всякого так называемого научно-объективного исторического исследования. Все научно-объективные ответы истории зависят в конечном счете от наших до-научных, внеисторических, личных убеждений» (ВиР, 38). Вместе с тем он, как видим, полагает, что из его анализа возможны исторические экстраполяции, «научно-объективные вопросы к истории». Поэтому все дальнейшее изложение является по сути культурологическим прочтением (или попыткой культурологического прочтения) феноменологического текста. Впрочем, нечто подобное позволял себе и сам Степун, обращаясь в своих историософских статьях и исследованиях, а также в мемуарах к проблеме артистизма как к историко-культурному явлению.

Это тем естественнее, что, хотя эта статья основными теоретическими постулатами восходит к главному философскому труду Степуна «Жизнь и творчество» (1913), но в ней безусловно сказался и его *личный опыт* военных лет. Не случайно, описывая безумие тыла во время войны, полное непонимание высшим начальством того, что происходит на фронте, Степун дает вдруг короткую зарисовку: «Нарядная и веселая толпа густо струилась вверх и вниз по Кузнецкому мосту. Среди нее *повсюду мелькали бритые актерские лица*»[38] (курсив мой. — *В.К.*). Вроде как чертики в глаза лезут... И это еще задолго до работы в театре. Почему так?

Статья об «актерской душе» имела подзаголовок: «О мещанстве, мистицизме и артистизме». Степун строит *типологию,* рас-

[38] *Степун Ф.* (Н. Лугин). Из писем прапорщика-артиллериста. М., 1918. С. 125.

полагая актерскую душу между *мистической* (которую можно понять как *истово религиозную*) и *мещанской* (судя по ее описанию — *вполне буржуазной*). Актерская душа интересует его как наиболее активно проявляющийся тип сознания, отвечающий творческим задачам человека, которые, по Степуну, являются сущностной особенностью человеческого развития.

4. Типология Степуна. Многодушие как проблема человеческого существования

Начиная свое рассмотрение типов человеческого сознания, Степун задает, фиксирует определенный уровень, при наличии которого вообще возможен подобный феноменологический анализ. Этот уровень предполагает в качестве объекта человека, *уже вышедшего из природного состояния,* самого первичного *состояния несвободы.* Вступивший в поток истории испытывает много стеснений, но приобретает свободу и способность многофакторного ответа на эти стеснения, вариативность отношения к миру. Как наказание за выход из первобытной невинности человеку дано, говоря словами Степуна, *много-душие.* Разумеется, свойствен этот тип сознания далеко не всем. «Каждый человек, *осознающий себя на достаточной глубине,* — пишет Степун, — неизбежно сознает себя в раздвоении. Каждый <...> дан себе как хаос и задан себе как космос... <...> Благодаря такому раздвоению своего бытия и сознания человек неизбежно изживает свою жизнь как борьбу с самим собой за себя самого. В этой борьбе вся сущность человека как совершенно своеобразно поставленного в мире существа. <...> *Вне борьбы возможна или жизнь скотская, или божеская, но невозможна жизнь человеческая*» (ВиР, 40; курсив мой. — *В.К.*). Иными словами, сложность и хаотичность внутреннего мира человека — расплата за обретенную им возможность свободы.

Появление самосознающей личности есть первый шаг к исторической жизни. Разумеется, поначалу личность появляется в среде социальной элиты, более образованной, а потому соприкоснувшейся с разными смыслами, которые и конструируют зачатки сознания. Но следом за высшими слоями и народ потихоньку втягивается в поле исторической свободы. То же самое происходило и в России. В одной из первых своих статей Степун достаточно категорически заявил, что «эта *злосчастная свобода чувствуется ныне всеми и всюду.* То состояние духовной жизни, которое славянофилы считали характерным только для западноевропейской

культуры и безусловно немыслимым в России, чувствуется ныне и у нас»[39] (курсив мой. — *В.К.*).

Стало быть, проблема многодушия стала российской проблемой, и самоанализ философа имеет общезначимый смысл. В своем рассуждении Степун исходит из того, что на данном этапе своего развития человек не способен совладать с разнообразием душ, т.е. с многодушием: «*Положительное богатство человеческого многодушия катастрофически сталкивается с требованием строгого отграничивающего единодушия*» (ВиР, 42; курсив Степуна. — *В.К.*).

Он рассматривает три возможных типа преодоления многодушия. Первый путь, наименее для него приемлемый, — мещанский. «Мещанское разрешение проблемы единодушия и многодушия <...> сводится к погашению в человеке всякой борьбы, к уничтожению в нем всякого раздвоения путем атрофии в его груди всех душ, кроме одной, житейски наиболее удобной, практически наиболее стойкой» (ВиР, 42). На этом пути, как кажется философу, исчезает сложность личности, а стало быть, и сама личность отчуждается от самой себя: «Мещанская душа <...> всего только осадок земной жизни, порождение ежедневных дел, общественных отношений, бытовых зависимостей, связей с миром внешних отношений, т.е. в конце концов, *вообще не душа, а вещь*» (ВиР, 43; курсив мой. — *В.К.*). Это вполне романтическое неприятие им мира буржуазных ценностей не означало, однако, что его так уж прельщал второй путь — мистический.

Казалось бы, что плохого, если «в мистицизме многодушие не атрофируется, но преображается путем его вознесения в царство всеединящего духа» (ВиР, 46). Более того, «единодушие мистическое <...> утверждает полноту и богатство человека, все сложное человеческое многодушие, но лишает это многодушие жала противоречий, ибо связывает его утверждение с подчинением каждой входящей в него души закону духовной установки, чем и достигает своей тайны: полного отождествления единодушия и многодушия, абсолютной целостности» (ВиР, 44). Однако религиозно-мистическое разрешение противоречия кажется Степуну исключительным, т.е. не общезначимым. В пределе — путь мистический ведет к *святости,* а святой полностью растворяется в Боге, что *лишает человека творческих стремлений:* «Это путь священной пассивности и духовной нищеты», поэтому «мистический строй души враждебен творчеству» (ВиР, 45). А со времен первого грехопадения именно творчество, преодоление косного мира и себя было задано Богом человеку как цель жизни. То

[39] *Степун Ф.* Прошлое и будущее славянофильства // *Степун Ф.А.* Сочинения / Составл., вступит. статья, примеч. и библиогр. В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2000. С. 828.

есть Бог заповедал творчество. Оно может быть трагичным, но это единственно естественное состояние человека.

Какой же тип души наиболее предрасположен к творчеству? И каким путем, стало быть, идти человеку? Для Степуна, без сомнений, артистический. Таким образом, он как бы приходит к решению проблемы творчества, поставленной в двух его ранних программных статьях — «Жизнь и творчество» и «Трагедия творчества (Фр. Шлегель)». Степун формулирует вполне определенно: «Основная черта артистического душевного строя — страстная любовь к творчеству, предопределенность к нему. ...Радость артистической души — богатство ее многодушия, страдание артистической души — невоплотимость этого богатства в творческом жесте жизни» (ВиР, 48). Но эта невоплотимость побуждает вроде бы все к новым и новым творческим деяниям, ибо «артистизм — предельное утверждение многодушия» (ВиР, 48).

Здесь очевидна полемика с классической эстетикой, отводившей актеру весьма невысокую ступень при характеристике художественной деятельности. Скажем, Гегель полагал, что самость актера совпадает с его личиной, иными словами, отказал актеру в праве на личностную независимость: «Актер должен быть чем-то вроде инструмента, на котором играет автор, губкой, впитывающей все краски и так же, без изменений отдающей их назад»[40]. Заметим, что традиционно именно дьявола называли актером, обезьяной Господа Бога, повторяющей его движения, но искажающей суть, ибо дьявол склонен не к творчеству, а к разрушению мира. В христианстве страсть к разрушению никогда не считалась творческой страстью (правда, Мих. Бакунин назвал эту страсть благородной, тем самым поддержав позицию дьявола). Актерский путь воспринимался как свобода от мещанства — не более того — в «Вильгельме Мейстере» Гёте. Он возможен, когда молодой человек находится в поисках себя, своей сущности. Найдя, он становился творцом, деятелем, а не актером. И хотя тот же Гегель считал, что «с точки зрения нашего современного умонастроения быть актером не позорно ни в моральном, ни в социальном отношении»[41], Степун фиксирует совершенно другую, но весьма реалистическую ситуацию: «В Германии достопочтенные граждане и поныне не сдают им (актерам. — *В.К.*) комнат и квартир. Все это правильно и в порядке вещей. В настоящем актере всегда должно чувствоваться нечто скитальческое и бездомное» (ВиР, 67). Надо заметить, что, говоря то об актере, то об артисте, Степун поясняет эту смену терминов:

[40] *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика: В 4 т. Т. 3. М.: Искусство, 1971. С. 568.
[41] Там же. С. 569.

«Интересующая меня душа актера, только разновидность общеартистической души» (ВиР, 42).

Показательно, что в начале XX века бездомность, беспочвенность, скитальчество артиста — с полной переменой оценок — стали восприниматься прологом пути всего человечества, на котором только и возможно творчество. Ведь Степун объявил, что строит свое исследование на самоанализе, т. е. перед нами своего рода рентгенограмма, но рентгенограмма человека вполне определенной эпохи, а также и страны. Из предъявленного нам рентгеновского снимка понятно, что данному «больному» претит мещански-буржуазное душе- и мироустройство, что он не испытывает доверия к мистически-религиозной возможности устроения конкретной человеческой жизни, зато именно актерски-артистический путь предоставляет, на его взгляд, человеку шанс сохранить свою душевную сложность, свое многодушие и реализоваться как творческой личности. Если мы вспомним, что даже Павел Флоренский называл свое учение «религиозным эстетизмом»[42], то станет ясно: *перед нами точный отпечаток мирочувствований духовной элиты Серебряного века*.

Но вот ведет ли актерство к творчеству? Глубоко пессимистически глядел на ситуацию Серебряного века его прямой провозвестник — Иннокентий Анненский. «Когда миновала пора **творчества**, — писал он, — выдвинулись актеры — век *творчества* сменился веком *интерпретации*»[43] (выделено мной. — *В.К.*; курсив И. Анненского). Ведь творец практически из ничего создает нечто. А актеру дана роль, дана личина, которую он должен оживить. Степун чувствовал свою эпоху и расклад в ней интеллектуальных энергий иначе. «Мистицизм и мещанство, — утверждал феноменолог, — по совершенно разным мотивам, одинаково враждебны творчеству. <...> Всякая артистическая душа живет вечным восторгом о творческом раскрытии своей тайны» (ВиР, 48). Однако он отнюдь не прямолинеен, не публицистичен. С философской объективностью он указывает, как и многие его современники, на связь эстетического созидания с проблемой восхождения к Богу. Еще в «Жизни и творчестве» Степун писал: «*Лишь исскворзив все свое творчество и все творения свои последнею религиозною тоскою, может человечество оправдать творческий подвиг свой*»[44] (курсив мой. — *В.К.*). Творчеством не создать Бога, но само оно является заданной Богом человеку задачей. Творчество — это создание новых смыслов.

Впрочем, в Бога и творчество играла вся неорелигиозная элита, но когда пришло время испытаний, не нашлось ни у одного ни силы, ни

[42] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990 (II). С. 585.
[43] *Анненский И.* Книги отражений. М.: Наука, 1979. С. 483.
[44] *Степун Ф.* Жизнь и творчество // *Степун Ф.А.* Сочинения. С. 126.

влияния, чтобы явиться Лютером или протопопом Аввакумом, хотя бы Львом Толстым. Именно это актерство неорелигиозной элиты презирал Анненский: «Срывать аплодисменты на Боге... на совести. Искать Бога по пятницам... Какой цинизм!»[45] И вправду, неорелигиозное движение, именно как движение, не вышло за пределы элитарных салонов, оказалось абсолютно вне народного восприятия. Степун дал весьма убедительный феноменологический анализ своей, а стало быть, так называемой «русской» души. Ей заказаны мещанские соблазны, ей чужд мистический путь, требующий растворения в Боге, зато открыт путь артистический, ибо он сохраняет все ее многодушие. Напомню, однако, слова одного из персонажей Достоевского: «Широк человек, слишком даже широк, я бы сузил».

Но и Степун задает похожий вопрос, который окончательно смыкает его феноменологический анализ с социокультурной проблематикой: а что если многодушие есть, а творчества нет? Что тогда? На что способна артистическая душа? Да и обладает ли она вообще онтологическим статусом? Вдруг у него вспыхивает эта тема: «Странная, призрачная, химерическая душа, по отношению к которой всегда возможен внезапный вопрос: да существует ли она вообще или ее в сущности нет, т.е. нет в ней подлинного духовного бытия?» (ВиР, 49). И ответ он дает жесткий и определенный: «Нет сомнения, *что вне выхода в творчество артистический путь до конца сливается с путем катастрофическим, превращаясь из специфической формы разрешения многодушия в единодушие, в удушение души на безысходных путях многодушия*» (ВиР, 56; курсив Степуна. — *В.К.*). То есть не творчество страшно, а его отсутствие, его имитация, что неминуемо может привести к катастрофе.

Именно эта тревога философа и составляет сегодня для нас главный интерес его феноменологического построения.

5. Опасности артистизма

Степун начинает с простого хрестоматийного примера. Бывший на грани самоубийства Гёте написал «Вертера», в котором герой стреляется, зато писатель возвратился к жизни. И Степун очень четко формулирует свою задачу: «Моя проблема артистического творчества, не сопряженного с художественным дарованием, сводится к вопросу: как застрелить в себе Вертера, не имея возможности его написать?» (ВиР, 60). Жажда творчества у актера не случайна. Она предопределена инстинктом самосохранения, ибо «артистизм — предельное утверждение многодушия <...> в эстетически совершенной картине борьбы» (ВиР, 48). Но если не состоится акт творчества, если не будет создана «эстетически совершенная картина», тогда начинается либо коллапс, либо в одном человеке «война всех против всех», а в результате, преодолевая это состояние, актер пытается найти себя в реальности. «Характернейшей чертой подлинного артистизма, — замечает Степун, — является при этом одинаково непреоборимое тяготение *как к действительности, так и к мечте как к двум равноценным полусферам жизни*» (ВиР, 58; курсив мой. — *В.К.*).

Иногда подлинный актер может и в действительности сыграть некую возвышенную роль по требованию необходимости. Но актерская игра — минута, а жизнь — длительна, держаться игрой не может (речь, разумеется, не об экстремальных ситуациях). «Всякая организованная социальная жизнь, — констатирует философ, — неизбежно требует учитываемости всех поступков своих членов. Но подлинный актер — существо не учитываемое; в его душе всегда слышен глухой анархический гул. Ему часто свойственна высшая нравственность, но всегда чужд устойчивый морализм. Актеры естественны на баррикадах и непонятны в парламентах. *Гении минут и бездарности часов,* они часто талантливые любовники и обыкновенно бездарные мужья» (ВиР, 67; курсив мой. — *В.К.*). Родовая ошибка актера: преображая себя, он — выйдя в жизнь — полагает, что так же успешно преображает и все окружающее. Но человеку, ставшему индивидуальностью, естественно *не поддаваться чужому влиянию и жить своей собственной жизнью.* Так что даже подлинный актер, на взгляд Степуна, вне сцены не адекватен нормальному процессу жизни.

Актеру свойственно менять роли, и жизненная смена ситуаций вызывает в актере желание не разобраться в сути проблемы, а просто сменить маску. И тут возникает феномен отказа от вчерашних ценностей и вчерашних друзей. Это заложено в самой структуре артиста. «В многодушии артистической души всегда таится такое многообразие эротических возможностей, какого никогда не осуществить жизни. Осуществление какой-либо одной возможности неизбежно превращается потому в артистической душе в предательство всех остальных» (ВиР, 54). Отсюда «*совершенно неизбежный для артистической души, конституирующий ее как таковую, грех — грех предательства*» (ВиР, 54; курсив мой. — *В.К.*). Поневоле захочешь отгородиться от актера театральной рампой, чему, впрочем, настоящий актер и сам рад.

Но гораздо более скверная и опасная ситуация, когда актер лишен дара творчества. «Роковая ошибка творчески бессильного, дилетантствующего артистизма — всегда одна и та же: всегда

[45] *Анненский И.* Книги отражений. С. 485.

попытка оседло построиться на территории мечты. <...> Результат этих попыток неизбежно один и тот же: убийство мечты реализацией и *взрыв жизни мечтой*» (ВиР, 61; курсив мой. — *В.К.*). Что значит взорвать жизнь мечтой? Это значит заставить ее актерствовать день и ночь, заставить жизнь потерять свои сущностные основы. Ведь и для актера мечта и творческое деяние разные вещи. «Мечтать для артистической души значит временно передавать ведение своей жизни... — душе-призраку. <...> *Но жизнь, творимая призраком, — неизбежно призрачная жизнь; в сущности, не жизнь, но игра призрака в жизнь*» (ВиР, 64; курсив мой. — *В.К.*). Пока эта призрачная жизнь существует на сцене, все нормально, но катастрофа — если она шагает в зал и дальше в мир.

Беда и опасность России в том, что в ней существует некое множество людей, лишенных мещанской души и связанных с нею буржуазных добродетелей, лишенных также и мистически-религиозного горения, зато наделенных артистической душой. Возможно, так случилось потому, что в свое время Россия не прошла через многовековой опыт Западной Европы с его крестовыми походами, религиозным фанатизмом, а также эпохой бюргерского устроения частной жизни. А вот игровые моменты звучали не раз: тут и неперебродившее скоморошье язычество; и игра в любовь к татарскому хану; и «потёмкинские деревни»; и генералиссимус Суворов, кричавший петухом; и построение «цивилизованного фасада» варварской империи, да мало ли что еще можно вспомнить. Во всяком случае, тип «актера в жизни» был очень свойственен русской культуре. И Степун это констатирует: «Есть люди безусловно артистического склада, у которых в душе множество возможностей, главная душа которых, однако, всегда почему-то под ногами у множества ее второстепенных душ. <...> В социальной жизни их бросает от журналистики к агрономии и от скрипки к медицине; в личной так же, — от жены к демонической актрисе и от актрисы снова к другу-жене. Всюду они отчаянные дилетанты, которым даны “порывы”, но не даны “свершения”, которые ежедневно сжигают то, чему еще вчера поклонялись, т.е. вечно поклоняются праху. В молодости громкие хулители своей среды, революционеры, они к старости всегда ее тайные поклонники, обыватели, ибо только в ощущении себя “заеденными средой” возможно для них примирение со срывом всей своей жизни. Таковы те *жертвы артистизма,* которых так особенно много среди широких, талантливых, богатых, русских натур. Их тайна разгадана еще Потугиным. *Их тайна — отсутствие творчества*» (ВиР, 56—57; курсив мой. — *В.К.*).

Выписанные строчки Степуна заслуживают внимательного и медленного чтения, ибо здесь показана питательная среда, из которой формировались русские революционеры. Возможно, эти артистические натуры так бы и составляли некую взвесь в русском обществе, являясь своеобразным дополнением и как бы бытовым снижением артистизма столичной элиты эпохи. Но прогремели одна за другой три русские революции. А по наблюдению Бунина, «одна из самых отличительных черт революций — бешеная жажда игры, лицедейства, позы, балагана. В человеке просыпается обезьяна»[46].

И тут настроения «жертв артистизма» удивительно совпали с настроениями поднявшегося, вышедшего к самодеятельности народа. И артистические натуры весьма способствовали организации той жизненной мистерии, где кровь и жертвы были настоящими; они были не только режиссерами и творцами этих зрелищных действ, но не брезговали и исполнением вспомогательных ролей.

В чем же была точка их соприкосновения с народом? Почему и элита Серебряного века создавала столь личинно-маскарадный мир художественных и религиозных идей? Случайно ли прозвучало это предвестие? Или тут простое совпадение?

6. Артистизм в России как культурно-возрастное явление

Каждый народ, каждая культура проходит этапы своего взросления одним ей свойственным образом. Подростковый фанатизм мог сказаться в Крестовых походах, он же звучит в идее Реформации о приобретении богатства как богоугодном деле.

С какой же идеей взрослел русский народ, вступивший всей массой в историческое поле свободы? Разумеется, не с идеями марксизма, которые требуют изощренного ума для их восприятия. Идея была простая, высказанная Лениным в июне 1917 г. на Первом Всероссийском съезде советов: «Переходя к вопросу внутренней политики, — вспоминает Степун, — Ленин удивил всех предложением немедленно же арестовать несколько сот капиталистов, дабы сразу прекратить их злостную политическую игру и объявить всем народам мира, что партия большевиков считает всех капиталистов разбойниками»[47]. Тут и представление о жизнедеятельности буржуазии как об «игре», а также расшифровка этой игры — «разбойничество». Если же учесть, как полагал Степун, что «*Ленин,* в одиночестве думавший о революции, *уже жил массовой психологией*»[48] (курсив мой. — *В.К.*), то становится очевидным по-

[46] *Бунин И.* Окаянные дни. С. 91.
[47] *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Т. II. С. 103—104.
[48] Там же. С. 69.

нимание народом так называемой социалистической революции как грандиозного разбойно-игрового действа, где низы просто должны занять место верхов. Не трудом медленного подъема своего социального и культурного уровня, а — по слову Достоевского — разом, как на театре, сегодня «мужик», а вот к завтрему уже сразу «барин». Такое стремление было вполне в духе сложившейся к XX веку народной психологии. Называя Октябрьскую революцию «нашествием внутреннего варвара», С.Л. Франк отмечал тем не менее, что «нашествие это движимо не одной лишь враждой к культуре и жаждой ее разрушения; основная тенденция его — стать ее хозяином, овладеть ею, напитаться ее благами. <...> Отчужденность от "барина" и презрение к нему есть преходящая форма, под которой скрывается зависть к барину, желание самому стать "барином" не только в материальном, но и в духовном отношении»[49]. *То есть стать не самим собой, а сыграть иную жизненную роль.*

Но, быть может, была более значительная идея? Согласимся, во-первых, что артистическая идея игры в новую социальную роль не такая уж мелкая, а во-вторых, обессиленность и малую продуктивность всех прочих идей прекрасно продемонстрировала война. Наиболее честные из русских мыслителей заговорили о *духовной неподготовленности России* военному противостоянию, ибо российская «общественность во время небывалой мировой катастрофы бедна идеями, недостаточно воодушевлена. Мы расплачиваемся за долгий период равнодушия к идеям»[50]. И это тем прискорбнее, что речь идет о самой идее национального бытия России, о ее самовидении, ведь «война апеллирует не к моральной справедливости, а к онтологической силе»[51].

Надо сказать, что Степун, несмотря на возгласы патриотических публицистов по обе стороны фронта (в России и в Германии) о пробуждении во время войны национальной (и одновременно всемирно значимой) идеи, видел вокруг себя то состояние умов, которое он позднее назовет «*метафизической инфляцией*»[52]. Живым примером был его старый оппонент, философ-славянофил Владимир Эрн, кстати, один из ближайших друзей Вяч. Иванова и П. Флоренского. Не участвовавший сам в боевых действиях, но писавший программные антинемецкие статьи — вроде «От Канта к Круппу», «Налет Валькирий» и т.п., В.Ф. Эрн, говоря о страдавших в окопах русских солдатах, торжественно провозглашал: «Вместо людей в серых шинелях мы видим вдруг *живой серый гранит,* который решительно неподвластен обычным законам человеческого существования. <...> Этот момент есть явление народного *духа,* внезапное вторжение онтологии народного существования»[53]. Этими словами рисуется почти мистериальная ситуация почти хорового Дионисова действа («неподвластность обычным законам человеческого существования»), но сам Эрн этого не замечает, его мышление слишком театрально-героично.

Находившийся в действующей армии Степун писал по поводу этих ура-патриотических философствований: «Ужаснейшая ложь нашей идеологии. "Отечественная война", "Война за освобождение угнетенных народностей", "Война за культуру и свободу", "Война и св. София", "От Канта к Круппу" — все это отвратительно тем, что из всего этого смотрят на мир не живые, взволнованные чувством и мыслью пытливые человеческие глаза, а какие-то слепые бельма публицистической нечестности и философского доктринерства»[54]. Поэтому он с иронией замечает о добровольцах, отправившихся на фронт под влиянием этой патриотической публицистики: «Для них *театр военных действий* в минуту отправления на него *рисовался действительно всего только театром*»[55] (курсив мой. — *В.К.*). Между тем эта война «не есть война, а есть *некое теургическое действо,* или называй как-нибудь иначе, это все равно»[56] (курсив мой. — *В.К.*). Во всяком случае, в этом действе и жертвы, и кровь были уже настоящие и готовили Россию к большевистским теургическим действам. Напомню наблюдение Бердяева: «Новый антропологический тип вышел из войны, которая и дала большевистские кадры»[57].

Свои письма с фронта, производившие большое впечатление, Степун печатал под псевдонимом Н. Лугин в журнале «Северные записки»[58]. И при всем, казалось бы, ограниченном кругозоре артиллерийского прапорщика он разглядел нечто, что проморгали многие, связанные либо партийной идеей, либо поисками мистической сущности России. Он понял и указал на *артистизм как на архетипическое, онтологическое состояние русской жизни, русской души*, угадав чудовищность, если оно проявляется в ре-

[49] *Франк С.Л.* Из размышлений о русской революции. С. 216.
[50] *Бердяев Н.* Судьба России. М.: Изд. Г.А. Лемана и Е.и. Сахарова, 1918. С. 89.
[51] Там же. С. 194.
[52] *Степун Ф.* Путь творческой революции // *Степун Ф.А.* Сочинения. С. 430. (Курсив Ф.А. Степуна.)

[53] *Эрн В.Ф.* Время славянофильствует // *Эрн В.Ф.* Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 395. (Курсив В.Ф. Эрна.)
[54] *Степун Ф.* Из писем прапорщика-артиллериста. С. 76—77.
[55] Там же. С. 76.
[56] Там же. С. 70.
[57] *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1991. С. 230.
[58] Журнал этот, вспоминал С.И. Гессен, «очень скоро стал популярен, особенно после публикации в нем "Писем капитана артиллерии" (так у Гессена. — *В.К.*) Ф.А. Степуна» (*Гессен С.И.* Мое жизнеописание// Вопросы философии. 1994, № 7—8. С. 159).

альности, теургического действа. *Архетипическое,* ибо тянется из языческого прошлого, *онтологическое,* ибо составляет на данный момент суть национального бытия. Он писал: «Очень это странно, но настроение призванных к “наивысшему подвигу” сынов России трагически похоже на настроение изгнанных из России студентов-эмигрантов и политических беглецов. Та же стонущая тоска в настоящем, то же лирическое настроение, как основной душевный колорит, та же поэтизация прошедшего, та же возносящая и развращающая, спасительная и тлетворная мечтательность. Отсюда и наш граммофон, и гитара, и Вяльцева, и Панина, и все застольно-русское, грустно-цыганское, надрывно-самовлюбленное, себя уязвляющее и свои раны лелеющее, все то, к чему все мы так привыкли, что так любим, что знаем с ранней юности, как типично русское настроение. <...> Но разве это настроение, если его даже взять в его мистическом, а не в его кабацком смысле, есть настроение героев и воинов?»[59] Разумеется, как он впоследствии констатировал, эта мечтательность, пронизавшая все слои русского народа, не могла не взорвать государства, устроив на его обломках «мистерию-буфф».

Степун не раз отмечает у простого солдата желание убежать от своей жизни, заменить ее мечтой, выдумкой, игрой. У него был в этом наблюдении весьма зоркий предшественник — Достоевский, который писал: «И простолюдин, и даже пахарь любят в книгах наиболее то, что противоречит их действительности, всегда почти суровой и однообразной, и показывает им возможность мира другого, совершенно непохожего на окружающий». И далее пояснял: «Александр Дюма написал <...> гениально, именно так, как нужно для рассказа народу. <...> Мне самому случалось в казармах слышать чтение солдат <...> о приключениях какого-нибудь кавалера де Шеварни и герцогини де Лявергондьер. <...> Эффект впечатления был чрезвычайный»[60]. Но читать простому мужику сложно, ибо при чтении очевиден ракурс преломления между своей и чужой жизнью. Игра приближает, почти превращает играющего в прельщающий его образ. Уже имея другой, нежели Достоевский, исторический опыт, Степун углубляет это социологическое наблюдение: «Быть может, и та страсть к театру, что залила Россию в первые революционные годы, объясняется той же *народной жаждой быстрого социального восхождения.* За правильность этой гипотезы говорит, во всяком случае, и нелюбовь деревни к пьесам из крестьянского быта и бесспорное пристрастие деревенских лицедеев к ролям из господской жизни»[61] (курсив мой. — *В.К.*). Если Степун прав, то можно предположить, что ненависть к высшим слоям на самом деле означала *тайное желание* занять их место. В своем социально-историческом опыте народ опирается на сложившиеся ценности общества. Религиозный пафос был достаточно маргинален (старообрядцы), действующее духовенство — презираемо всеми слоями народа, так что пойти *путем религиозного преобразования* общества (реформаторских, тем более пуританских социальных движений) получавший независимость мужик не мог. *Бюргерский путь,* путь кропотливого труда, экономии, медленного строительства собственного уголка, в России не прижился, ибо не сложилось настоящего, буржуазного, третьего сословия. Заместившее его дворянство получило свои преимущества одним махом — указом за верную службу, это был *путь немедленного возвышения,* который отложился в народной памяти, укоренившись в национальной ментальности. Лишившись традиционных скреп общинно-государственного принуждения, когда не успели сложиться связи социально-экономического правопорядка, народ оказался в ситуации перекати-поля, беспочвенного героя Достоевского, который, как показал М. Бахтин, способен примерить на себя любую социальную роль, но охотнее ту, где сразу «из грязи — в князи».

Артистическая эпоха есть по сути дела проявление этого «беспочвенного» социального положения людей, причем ощутимого большинства — не только в России, но и в Европе, и в Америке: выхода на историческую арену человека массы, который ощутил себя главным действующим лицом и главным распорядителем всех предшествовавших культурных и цивилизационных ценностей. Но пользоваться ими еще не умел. Разумеется, в каждой культуре это был человек своего, не похожего на соседский исторического и социального опыта: этот диапазон очерчивается двумя литературными персонажами — от Мартина Идена до Павки Корчагина. Отметим житейский «американский» реализм и прагматизм (при всем бессеребренничестве и романтизации творчества) у героя Джека Лондона и постоянную ориентацию на книжные образцы (Овод и пр.) у героя Николая Островского. Характерно при этом, что оба эти образа в значительной степени автобиографичны.

Мы часто говорим о молодости американской нации. Но там народ был свободен, а потому исходил всегда из своих реальных жизненных возможностей. В России — иное. Долгое социальное рабство (от татаро-монгольского ига до крепостного права) не давало развернуться самодеятельности российского крестьянства,

[59] *Степун Ф.* Из писем прапорщика-артиллериста. С. 79.
[60] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 19. Л.: Наука, 1979. С. 50, 53.
[61] *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Т. II. С. 323.

не давало ему повзрослеть. Ребенок, подрастая, осваивает жизнь взрослых при помощи игры. Он целиком перенимает повадки и внешние приметы избранного им для подражания взрослого, но никогда не в состоянии усвоить те реальные проблемы, что стоят за внешним обликом и манерой поведения. Поэтому американец наивнее, ибо не подражает, но умудреннее, взрослее, русский — инфантильнее и по сути дела неопытен в устройстве собственной жизни. Американец и европеец желают театра, зрелищ, могут себя ощутить участниками театрального спектакля, выступающими *на исторической сцене,* окруженными зрителем-миром. Русский народ желает — и это Вяч. Иванов угадал — *мистериальной игры,* с полным перевоплощением, чтоб не временно казаться кем-то, а стать им. Степун замечает: «Не зрелищ хочет народ, но игры. Наблюдая происходивший в моих деревенских актерах процесс *художественного предвосхищения предстоящего им революционного переселения в высшие слои жизни,* я начал понемногу понимать и то, почему народ не любит народных пьес, и то, в каком настроении играли крепостные актеры... <...> Мне кажется, что *исключительная театральность русского народа есть не только природное, но социально-возрастное явление.* Во всяком случае углубленное постижение этой театральности совершенно необходимо для серьезного социологического анализа *на добрых 50% разыгранной* большевистской революции»[62] (курсив мой. — *В.К.*).

Конечно, вошедший в историческое пространство человек массы повсюду, в любой культуре, требует зрелищ. Но в одном случае он зритель, в крайнем случае пассивный участник (карнавал), в другом — мистериальная жертва. Чем ближе к востоку Европы, чем меньшую вестернизацию прошли народы (Германия и Франция менее «западные», чем, скажем, Англия), тем больше шансов на теургическое всеобщее — тотальное, тоталитарное — действо. Французская революция 1789—1793 гг. рядилась в тоги римских республиканцев и рубила на гильотине многие тысячи голов. Муссолини апеллировал к императорскому Риму, насаждая фашизм. Гитлер возрождал образ древнего германца а-ля Арминий (победитель римских легионов в Тевтобургском лесу). Это был путь самоутверждения европейских стран, вдруг оказавшихся маргиналами в процессе цивилизации, отстаивания своего места наперекор «Западу».

Отсюда еще одно определение. Артистическая эпоха — это реакция на введение в историческое поле свободы огромных свежих масс людей. Старые системы очеловечения, гуманизации, цивилизации (вроде мистически-религиозного и мещански-бюргерского) дают сбои. Тогда включается в действие артистическая система, возвращающая людей в доцивилизованный этап с реальными мистериями и жертвами, таким путем пытаясь помочь сознанию масс справиться с обрушившейся на них свободой. Человечество как бы сызнова проигрывает свое духовное развитие, сызнова дорабатываясь до предохранительных механизмов цивилизации, но уже способных совладать с человеком массы. После катаклизмов XX века Европа, включая и Россию, похоже, возвращается к ренессансной — с опорой на личность — парадигме истории. Соборное сумасшествие эпохи сошло на нет, игра не требует больше материальной крови, не требует жертвы, она канализована, формализована, а человек отделен от действия как зритель — рампой: экраном кино, телевизора, трибунами стадионов и т.п.

Конечно, этот контрренессанс прозвучал в России иначе, нежели в других европейских странах, хотя ко всей европейской жизни можно смело отнести слова Бердяева о конце Ренессанса и о кризисе гуманизма. «Я ощущаю эпоху, в которую мы вступаем, как конец ренессансного периода истории»[63], — так он формулировал центральную тему своей историософии. Россия, в отличие от других стран Европы, имела слишком краткий промежуток ренессансного мироощущения (начиная с Пушкина), чтобы он мог стать защитным слоем против варварства. Ренессанс, понимаемый как *глубоко гуманизированное христианство,* тем менее мог утвердиться в России, что и взлет собственно духовной христианской проповеди, обращенной к личностному смыслу верующих, приходится уже на конец XIX столетия. И проповедники этого христианства сочетали в своем творчестве и ренессансные черты, откровения о душе человека, и вызывающе антигуманистические построения. Не случайно возник Великий Отказ великого писателя России Льва Толстого от всего возрожденческого по духу искусства, от науки, от цивилизации. Не случайно самый главный «персоналист» в русской духовности Достоевский выступал с антиличностными призывами: «Смирись, гордый человек!»

Зато традиции дьявольского артистизма, самозванничества, особенно ярко вспыхивавшего в смутные времена России, ох как были сильны. Их силу предсказал в «Бесах» Достоевский устами Верховенского: «И начнется смута! Раскачка такая пойдет, какой мир еще не видал... Затуманится Русь, *заплачет земля по старым богам...* Ну-с, тут-то мы и пустим... Кого? <...> *Ивана-Царевича*» (курсив мой. — *В.К.*). Ставрогин догадывается и проясняет этот сказочный образ: «Самозванца? — вдруг спросил он, в глубоком

[62] *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Т. I. С. 49.

[63] *Бердяев Н.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 116.

удивлении смотря на исступленного. — Э! так вот наконец ваш план». *Самозванец — это актер, вжившийся в чужую личность,* нося ее, однако, как личину. XX век вместо самозванцев подарил, так сказать, *самоназванцев*. Людей псевдонимов. То, что было свойственно для художественной среды, прежде всего для актеров, обрело новую жизнь в революции. *Революцию творили,* ее силы возглавляли *личины, псевдонимы,* так в личинном своем облике и вошедшие в народное сознание — Ленин, Сталин, Троцкий, Каменев, Зиновьев, Молотов, Горький, Бедный, Киров. Этими псевдонимами — даже не другими именами, псевдонимами — называли старые города, отнимая с именем и историческую жизнь. Ожившие личины требовали крови, чтобы поддержать свое призрачное существование. И за артистической эпохой, продолжая ее, как закономерное следствие пришла эпоха, когда люди, причем все, *в едином мистериальном действе* не просто играли, а, перевоплощаясь, жили своей ролью.

Это и было то самое теургическое действо, та мистерия, хотя в современном облике, которую призывал на Русь Вяч. Иванов. Не только Степун, но и Бердяев, говоря о конце Ренессанса, о тоске постренессансного человека «по органичности, по синтезу, по религиозному центру, по мистерии», полагал, что «самым блестящим теоретиком этих синтетически-органических стремлений является у нас Вячеслав Иванов»[64]. Но именно Вяч. Иванов ужаснулся исполнению в реальности своих предвестий, о чем не без иронии вспоминал Борис Зайцев: «Как будто начали сбываться давнишние его мечты-учения о “соборности”, конце индивидуализма и замкнутости в себе... Вот от этой самой соборности он только и мечтал куда-нибудь “утечь”. <...> Здравый же смысл все-таки взял у “мэтра” верх: в 1921 году Вячеслав Иванов со всей семьей уехал в Баку <...>, но в 1924 году “утек” в Италию»[65]. Где, замечу кстати, в 1926 г. принял католичество по стилистической фигуре Вл. Соловьёва. А «дионисийский взрыв» революции, отвергший все защищающие человека социальные структуры, охотно использовал наработанные артистической эпохой личинно-игровые методы освоения и преображения реальности.

Так что была артистическая эпоха как бы увертюрой надвигавшегося на Россию безумия как образа жизни, как и положено безумию — игрой изживавшему болезнь, в данном случае — *социальную болезнь взросления* оторвавшейся от общинно-государственной и семейно-родовой жизни огромной массы народа.

[64] *Бердяев Н.А.* Кризис искусства // *Бердяев Н.А.* О русских классиках. М.: Высш. школа, 1993. С. 294.
[65] *Зайцев Б.* Далекое. М.: Советский писатель, 1991. С. 484—485.

7. Артистизм и революция, или Что как называлось

Разбушевавшаяся в Октябре народная стихия была, по мнению одних, обманута большевиками, по мнению других — ими изнасилована, по мнению самих большевиков — верно управляема, по наблюдению же Степуна, поставлена судьбой, роком, историей в определенные сценические условия, в которых *приняла предложенные ей роли.* Ибо *хотела принять.* Этого требовала жажда «быстрого социального восхождения» (Степун), а *по правде* так не бывает, *только понарошку,* только в сказке. И народ это в глубине своей души понимал, понимал, что только в сказке Иван-дурак *вдруг* становится Иваном-царевичем. Но *самоназванцы* предложили ему тоже названия, позволяющие не только «грабить награбленное», *но оживив сказку, сделать ее как бы жизнью.* «Воровской идеал, — замечал в своей пореволюционной статье Е.Н. Трубецкой, — находится в самом тесном соприкосновении с специальною мечтою простого народа. Есть эпохи народной жизни, когда все вообще мышление народных масс облекается в сказочные образы. В такие времена сказка — прибежище всех ищущих лучшего места в жизни и является в роли социальной утопии»[66].

А утопия уже требует своего реального осуществления. Только в данном случае — в сказочной, игровой форме, с переодеванием костюмов и имен (Иван-дурак в роли Ивана-царевича и т.п.). В результате, как замечал Степун, «русский мужик был наречен русской революцией пролетарием, пролетарий — сверхчеловеком, Маркс пророком сверхчеловечества, и <...> вся эта фантастика одержала в России столь страшную победу над Россией»[67]. Победила фантастика, сказка. Причем победившая фольклорная структура сознания и впрямь предполагала, что за словами, за мифическими персонажами существует самая что ни на есть реальность: большевизм, проникший в народ как сила, оправдывающая все народные стремления — даже дикие и темные, разумеется, почти религиозно воспринимал провозглашенные им истины. Не играя, а по системе Станиславского *вживаясь во все слова своей роли.* Не случайно эта система оказалась близка эстетическому мировосприятию большевистских идеологов, именно на нее сделавших упор в художественном воспитании населения. И не только художественном. Партия большевиков, писал Степун, страстно боролась за осуществление своих принципов,

[66] *Трубецкой Е.* «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке // Литературная учеба. 1990. Кн. 2. С. 103.
[67] *Степун Ф.* Мысли о России. Очерк VIII (Национально-религиозные основы большевизма: пейзаж, крестьянство, философия, интеллигенция) // *Степун Ф.А.* Сочинения. С. 317.

«не брезгая никакими средствами, не останавливаясь ни перед какими препятствиями, слепо веруя, что сущность революции в том “философствовании молотом”, о котором говорил Ницше, что коммунистической вере действительно под силу двигать горами»[68].

Это была как бы полуязыческая вера, где реальность замещалась фантастикой, но этой фантастикой жили, чувствуя себя хористами мистериального действа. Ситуацию пробуждения древних — доренессансных и догуманистических — смыслов замечательно описал Томас Манн в романе «Доктор Фаустус», романе, подытожившем эпоху: «В самом воздухе здесь застоялось что-то от человеческой психологии последних десятилетий пятнадцатого века, от *истерии уходящего средневековья,* от *его подспудных психических эпидемий.* <...> Пусть это звучит рискованно, но, право же, крестовый поход детей, пляски в честь св. Витта, визионерско-коммунистическая проповедь какого-нибудь “босоногого брата” у костра <...>, — казалось, все это здесь вот-вот разразится. <...> Ведь *наше время* тайно, да нет, какое там тайно, вполне сознательно, с на редкость даже самодовольной сознательностью, поневоле заставляющей усомниться в естественном развитии жизни и насаждающей ложную, дурную историчность, *тяготеет к тем ушедшим эпохам и с энтузиазмом повторяет их символические действа, в которых столько темного, столько смертельно оскорбительного для духа новейшего времени,* сожжение книг, например, и многое другое, о чем лучше и вовсе не говорить»[69] (курсив мой. — *В.К.*). Но все же — *повторяет,* не просто живет, но еще и играет. Вот это странное мироощущение и пытался угадать Степун. Оно вело в провал тоталитаризма, но оно же давало шанс на то, что рано или поздно игра прекратится, а тогда сам собой угаснет и мистериально-соборный бесовский хоровод.

Каждому «представителю народа» было внушено, что он — член счастливейшего исторического сообщества, которое, конечно, вызывает зависть у врагов. Враги имели *имена-клички,* своего рода *роли* (скажем, «буржуй», «кулак», «вредитель», «попутчик» и т.п.). По ходу мистерии врагов надо было находить и обезвреживать, этим действием увеличивалось счастье остававшихся членов сообщества. Каждый чувствовал, что ему поручена роль спасителя отечества, но может быть поручена и другая роль, он не навечно прикреплен к своей личине, своей маске. Диапазон ролей определен. От «сподвижника» до «жертвы», которая приносится в заклание с пролитием ее настоящей крови, чтобы сплотить, склеить общество. Причем жертвы всегда надеялись, что вдруг в какой-то момент их роль из мистериальной станет просто театральной и, осудив их для виду, втайне диктатор их помилует. Поэтому они и «играли честно роль злодеев в спектаклях, выдуманных им» (*Наум Коржавин*). Вот эта тонкая, еле уловимая грань между подлинной мистерией и вполне кровавой игрой в мистерию, когда все подлинно должно было выглядеть и происходить, но за этой псевдоподлинностью все же скрывалось тайное ощущение, что когда-нибудь мистерия станет обыкновенным театром, а жертва — лишь театральной жертвой. Исторический опыт не только подсказывал, что так уже однажды произошло, он был все-таки прививкой, не дававшей по крайней мере некоторым, небольшому весьма числу людей самостоятельного духа, принять эту мистерию как историческую заданность жизни.

Им-то казалось, что происходящее в России, Германии, Италии — *кровавый фарс,* всего лишь *попытка* возродить мистерию, но такая попытка, когда грань игры и жизни почти незаметна, хотя есть надежда, что пронизанная личностными смыслами европейская жизнь сызнова цивилизуется и дистанцируется от игры. Вместе с тем если поверить русским мыслителям, выразителям неособорности (Флоренский, Эрн, Вяч. Иванов и др.), то Россия была — в отличие от других европейских стран — обречена на мистериальное существование, в этом ее сущностная особенность. Другие страны Европы слишком заражены возрожденческим пафосом индивидуального самоосуществления, поэтому соборность в них не утвердится, как бы они ни старались. Зато Россия к соборности предназначена едва ли не самой судьбой. Скажем, В.Ф. Эрн был твердо уверен в *антиренессансной направленности русского духа:* «Культура нового Запада с Возрождения идет под знаком откровенного разрыва с Сущим и ставит себе задачей всестороннюю *секуляризацию* человеческой жизни. <...> Новая культура Запада проникнута пафосом ухождения от небесного Отца, пафосом человеческого самоутверждения, принимающего человекобожеские формы, пафосом разрушения всякого трансцендентизма... <...> Русская культура проникнута энергиями полярно иными, ее самый глубинный пафос — пафос мирового возвращения к Отцу, пафос утверждения трансцендентизма, пафос онтологических святынь и онтологической Правды»[70].

В социально-политическом плане этот пафос «мирового возвращения к Отцу» моментально выродился в преклонение перед Отцом народа — диктатором, вождем, «корифеем всех наук», а также *корифеем хора.* Вообще, прокламируемое славянофильствующими

[68] *Степун Ф.* Мысли о России. Очерк VIII. С. 317 (Кстати, ницшеанство русского большевизма заслуживает вполне серьезной разработки).
[69] *Манн Т.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 5. М.: Худож. лит-ра, 1960. С. 50.
[70] *Эрн В.Ф.* Время славянофильствует. С. 388. (Курсив Эрна.)

философами утверждение «онтологической Правды» имело истоком идеализированную жизнь Московского царства, из которого когда-то Россия через Смуту, потрясение всех основ, все же вышла к такому типу существования, что позволял хотя бы частично принять принципы исторического движения. К сожалению, призывы славянофилов всегда осуществлялись, но в такой чудовищной форме, что оказывались страшнее самых мрачных пророчеств их оппонентов.

По схеме теургически-хорового принципа творились театрально-политические мистерии не только в России, но и в нацистской Германии, фашистской Италии, франкистской Испании и т.п. И, быть может, для нравственного выживания и возрождения чрезвычайно важно было не признать их бытийственно присущими роду человеческому, а лишь этапом, срывом, творимым, по выражению Степуна, «особыми демоническими энергиями человеческой души»[71], а потому объяснимым особыми социоисторическими ситуациями, коих они являются порождением. Для Степуна большевизм — частный случай, *момент российской истории*. А потому от мыслителя требуется не только умение не принять, как говорил Достоевский, существующее за свой идеал, но и умение найти, указать, построить объясняющую модель. Это Степун и пытался сделать. В одной из своих лучших эмигрантских работ он определил феномен революции как сочетание *молодости, преступности* и пробужденной в душах *демонической фантастики*. Все три обозначенных явления несут в себе колоссальной силы игровой элемент. Не говоря уж о молодых людях, через игру входящих в жизнь, напомню свидетельства В. Шаламова и А. Солженицына о склонности блатного мира к романтике, к позе, к актерству. Что касается демонизма, то он по определению предназначен строить на Земле «дьяволов водевиль». Когда случается вдруг революция, тогда оказываются отодвинутыми в сторону и мистические, и мещанские души, но торжествует душа артистическая. Ибо тогда «со дна сотен и тысяч душ одновременно срываются неизжитые мечты, неосуществленные желания, загнанные в подполье страсти. Начинается реализация всех несбыточностей жизни, отречение от реальностей, погоня за химерами. Все начинают жить ультрафиолетовыми лучами своего жизненного спектра. Мечты о Прекрасной Даме разрушают семьи, прекрасные дамы оказываются проститутками, проститутки становятся уездными комиссаршами. Передоновы переходят из среднеучебных заведений в чеку. Садистические “щипки и единицы” превращаются в террористические акты. Развертывается *страшный революционный маскарад*. Журналисты становятся красными генералами, поэтессы — военморами, священники — конферансье в революционных кабарэ.

В этой демонической игре, в этом страшном революционно-метафизическом актерстве разлагается лицо человека; в смраде этого разложения начинают кружиться невероятные, несовместимые личины. С этой стихией связано неудержимое влечение революционных толп к праздникам и зрелищам, как и *вся своеобразная театрализация революционных эпох*»[72] (курсив мой. — *В.К.*).

Итак, главное, что происходит в этом актерстве, в этом революционном празднестве, — это «разложение лица», уничтожение личности, растворение ее в хоре, легкая и почти пародийная смена социальных ролей («*поэтессы — военморами*»), человек теряет представление, кто он таков на самом деле, ибо целиком зависит от обряжающей его стихии. А потом и от возглавившей эту безличностную стихию партии. Кстати, *личинность* определяла не только жизнь интеллигенции в советский период, скрывавшей свои мысли под маской преданности, но и жизнь самих партийных работников. И дело тут не в их якобы двоемыслии. Это было их специфическое качество. Ведь член партии работал зачастую не по воле своих способностей или своей специальности, а по прихоти партии, «перебрасывавшей его на тот или иной участок работ» (термины специальные). С промышленного объекта в колхоз, а оттуда руководить учебным заведением или научным институтом, а потом вдруг — морским промыслом... Так осуществлялась полная потеря личной самоидентичности, когда не суть важно, *кто ты есть* на самом деле, а важно, *как ты называешься,* какую роль тебе «доверили». Вынести такую шизофреническую ситуацию могла только актерская психология, ставшая, как и отмечал Степун, в эту эпоху массовой. Существенно это было и для способности выживать в кровавом хаосе большевистско-мистериальной оргийности. В своих мемуарах Степун отмечал: «Ренегатов было в России немного: примитивный морализм не в русской природе, зато *оборотни вертелись повсюду.* В противоположность ренегату, *оборотень — человек многомерно-артистического сознания*. Поклонение новому не требует от него отречения от старого. *Разнообразные жизненные обличия он так же легко совмещает в себе, как актер разные роли.* С большевиками он большевик, с консерваторами — консерватор. С первыми он проливает кровь, со вторыми — слезы. И то, и другое, *в одинаковой степени лживо, но искренно*»[73] (курсив мой. — *В.К.*).

[71] *Степун Ф.* Религиозный смысл русской революции // *Степун Ф.А.* Сочинения. С. 393.

[72] Там же. С. 394.

[73] *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Т. II. С. 371.

Революционные фанатики и ригористы вымирали в тоталитарно-игровой ситуации (в тотальной игре!) довольно быстро. *Оставались и выживали актеры,* которые и воплотили в себе тип человека тоталитарной эпохи, эпохи восстания масс. Вот бытовой, но многозначащий пример. И Сталин, и его сподвижники являлись народу аскетами, суровыми бойцами и радетелями за счастье людей, хотя на самом деле жили они на спецдачах со спецпайками, участвуя в сталинских воистину лукулловых пирах. Но поразительно то, что двоедушия у этих людей не было, они разрешили это противоречие вживанием в каждую очередную роль. Похоже, Степун прав, что все ими делалось «в одинаковой степени лживо, но искренно».

8. Преодоление последствий

Разумеется, артистическая эпоха сама по себе, эпоха как таковая, не может быть виновата в такого рода последствиях. Она была результатом общеевропейского, если не общемирового кризиса. «Накануне великой войны, — писал Степун, — все мы жили кризисами — кризисом религиозного, политического и эстетически-эротического сознания»[74]. Артистизм, театральность характерны, как показывает исторический опыт, для любого слома традиционного мировоззрения. Сложность описываемого периода (начало которого можно увидеть в Великой французской революции) в другом, а именно в том, что кризис коснулся не верхней части населения, как в эпоху Возрождения (когда как противоядие были найдены *мера* и *перспектива* для нормального существования человека), а многомиллионных масс, соприкоснувшихся с историческим бытием и возможностью свободы. А как известно, количество при своем росте неминуемо переходит в иное качество: масштабы явления придали ему новое качество. Образовались — вместо мелких тираний Ренессанса — невиданные раньше человечеством гигантские тоталитарные общества. Так на антиисторических путях человечество поначалу попыталось справиться со слишком неожиданным расширением поля свободы, как, впрочем, и с увеличением списка действующих лиц на исторической сцене, где каждый, не имея цивилизованной привычки зрителя, хотел сам играть роль главного героя.

Однако парадокс этого контрренессансного движения заключался в том, что, претендуя на вечность своего бытия, уверяя, что

[74] *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Т. II. С. 342.

в основном человечество жило во внеренессансных структурах, что антиличностный период занимает большую часть времени всего существования человечества, оно *не учитывало силы уже запущенных историей механизмов цивилизации.* В «Бесах» Достоевским было предсказано очень многое из того, что случилось. И тут не только попытка главного «беса» Петечки Верховенского *склеить* свои *пятерки* — прообраз будущего общества — кровью, своего рода жертвоприношением, но и связь народного возмущения, бунта рабочих с устроенным «бесом» театральным представлением-капустником, где все оказались носителями той или иной *маски, актерами.* А далее *все это кончается самоубийством главного героя* Ставрогина, того, который «подарил» свои идеи разным действующим героям «Бесов». Так и деятели артистической эпохи, смоделировавшие возможный тип жизнеустроения надвигавшегося будущего, либо эмигрировали из страны (Вяч. Иванов), либо приняли большевизм (Брюсов), либо были уничтожены «неблагодарными бесами» (Флоренский). Усвоившими их модели, но отвергнувшими их идейное наполнение.

Достоевский связывал преодоление «бесовщины» с православием. Но несмотря на усилия того же Достоевского, затем Соловьёва, Бердяева и других неорелигиозных мыслителей придать православию личностный характер, оно традиционно осталось закрепленным в общинно-государственных, антиличностных структурах. А механизмы цивилизации и гуманизации общества были когда-то рождены в лоне *личностного христианства,* затем приобрели собственную динамику. Выяснилось, что человечество не может уже отторгнуть наработанные им цивилизационные структуры, опробованные когда-то в эпоху Ренессанса на переходе от Средневековья к Новому времени. Ибо они предполагали движение, развитие. А главное — возможность благоустроенной жизни не только для элиты тоталитарного общества, а и для всех.

Процесс этого преодоления можно обрисовать, как постепенное воздействие цивилизационных структур на ментальность жителей тоталитарных обществ. Ведь *не был остановлен станок Гутенберга,* и хотя он печатал «мнимую литературу» современности (выражение одного из героев каверинского «Скандалиста»), но также и классику с ее личностными смыслами, пробуждая у поколения новых читателей желание создавать нечто подобное, хоть «в стол». *Продолжали функционировать театры,* довольно быстро пережившие период агитки и обращавшиеся к зрителям *через рампу* с беседой и рассказом о современных проблемах общества, о которых зритель мог размышлять *наедине с собой. Оставалась станковая картина,* которой тоже были приданы функции агитпропа,

но *сама форма искусства возрожденческого типа,* картины старых мастеров, хранившиеся в музеях, продуцировали художников независимого, личностного характера. Я уж не говорю о социально-политических и экономических влияниях западной цивилизации на социалистические страны. Их подданным были отчетливо видны успехи Запада в преодолении тоталитарного прошлого (там, где оно было), в развитии демократических институтов, свободного рынка, беспрепятственного обмена идей.

И еще, быть может, самое важное. Конечно, энтузиасты «нового порядка» погибают первыми, но надолго ли хватает энергии *у актеров* — быть хористами, жертвами и даже руководителями хора? Как нам продемонстрировал опыт России, обошедшейся — в отличие от Германии и Италии — без постороннего западноевропейского вмешательства, — *сорок лет* (1917—1957). Примерно столько, сколько водил Моисей евреев по пустыне после бегства из Египта. Число, похоже, сакральное. Энтузиазм уходит за это время окончательно, ибо постоянное нервное напряжение мистериально-возвышенной жизни не способен долго выдержать ни один культурный организм. Потом начинается ритуализация и формализация. То есть из теургического действа возникает театральный спектакль, где все немножко актеры, но все же в большей степени зрители, наблюдающие на телеэкранах вырождение правящего режима. Да и эти ведущие актеры устали быть попеременно то жертвами, то палачами, а уж хору тем более хочется со сцены в зрительный зал, где — по смыслу европейской цивилизации, впервые открытому Возрождением, — большинству и положено быть. В очередной раз театр, выросший некогда из мистерии, победил оргийность, утвердив независимость человека. Ибо демократические институты (парламент и пр.) имеют именно театральный, но не теургический характер. Выброс энергии, рожденной «восстанием масс», завершился введением ее в цивилизованные рамки с разнообразными способами ее канализации — от футбола и бейсбола до телешоу и парламентских выборов.

Артистическая эпоха была прямым прологом этого восстания. Ее смысл замечательно выражен известными строками Брюсова из «Грядущих гуннов»:

Но вас, кто меня уничтожит,
Встречаю приветственным гимном.

XVII. Густав Шпет: философия как показатель взросления и европеизации России

1. Шпет и история русской философии

Еще не так давно, в конце 40-х годов прошлого века, Г.Г. Шпет был фигурой не очень осознанной. Воспринимался он всеми как правоверный гуссерлианец, слишком европеец даже среди русских западников, и его философская и историософская позиция не воспринималась как нечто своеобразное, имеющее самобытное значение. Более того, сама жизнь и смерть его были скрыты густой завесой, что дало основание Зеньковскому написать такую фразу: «После 1927 г. Шпет, по-видимому, ничего не печатал, и самая судьба его остается неизвестной»[1]. Но и в 1989 г. в предисловии к первому изданию сочинений (однотомнику избранных работ) Густава Шпета Е.В. Пастернак писала: «К сожалению, в его родной стране уровень исследования творчества философа находится почти на нулевой отметке; так, двадцать лет пролежала без движения книга работ Шпета по эстетике, составленная в 1967 году его дочерью Л.Г. Шпет, но, надо надеяться, в связи с рядом намечающихся переизданий интерес к идеям Шпета будет развиваться»[2]. Этот том был издан в серии «Из истории отечественной философской мысли». В него вошли три работы: «Очерк развития русской философии», «Эстетические фрагменты», «Введение в этническую философию». Выбор этот объясняется просто: у меня как издателя были только эти книги.

Впрочем, был и другой резон в таком выборе: шпетовская история русской философии признавалась даже таким иронич-

[1] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. II, ч. 2. Л.: Эго, 1991. С. 254.
[2] *Пастернак Е.В.* Г.Г. Шпет // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 8.

ным по отношению к Шпету исследователем, как о. Василий Зеньковский. Он писал: «Книга Шпета, к сожалению, вышедшая лишь в ч. I-ой, является самым ценным и основательным исследованием по истории русской философии (курсив мой. — *В.К.*). Ч. I обнимает период от начатков философии до начала 40-х годов. Автор — превосходный знаток этого периода, его работа вся основана на первоисточниках, дает почти всегда точное и ясное изложение. К сожалению, книгу очень портит докторальный тон автора, с высоты своей позиции (Шпет — последователь Husserl'я) делающего иронические нотации различным авторам. Это лишает автора исторической вдумчивости, — но при всей неуместности насмешливых, а иногда и презрительных замечаний автора, книга Шпета является все же очень ценным трудом по истории русской философии»[3]. Об этой насмешливости Шпета необходимо что-то сказать, но чуть позже, в контексте его взгляда на Россию. Зеньковский, разумеется, был не одинок в своих похвалах-порицаниях этому трактату Шпета. Задолго до него такое отношение уже было артикулировано в русских эмигрантских кругах. Так, Александр Койре в 1924—1925 гг. во Франции читал курс лекций по истории русской философии, который потом был им опубликован по-французски в 1929 г. и недавно переведен у нас под названием «Философия и национальная проблема в России начала XIX века». Он писал там: «К сожалению, история философских идей в России никогда (или, по крайней мере, до самого последнего времени) толком не изучалась»[4]. В примечаниях к этой фразе (о «последнем времени») Койре замечал: «Мы имеем в виду превосходный труд Г. Шпета "Очерк развития русской философии" (М., 1922). Шпету можно бросить упрек лишь в связи с его чрезмерно суровой оценкой русских философов, да и судит он их с точки зрения, которая никак не могла быть их собственной. Как бы то ни было, "Очерк..." Шпета представляет собой первый по-настоящему научный и полный труд о первых этапах философии в России»[5]. А.М. Руткевич в послесловии не без основания при этом пишет о Койре, что «иной раз он просто пересказывает "Очерк развития русской философии" Г. Шпета»[6].

Публикуя этот том в нашей серии, мы ходили тогда в дом к Елене Владимировне Пастернак и из семейного архива по рукописным копиям восстанавливали пропуски «Эстетических фрагментов», которые в прижизненную книгу не вошли, изъятые при первопубликации. Хотя при этом было ощущение, что сохранились лишь отдельные прижизненные издания, и переиздать — это максимум того, что мы можем сделать. Но, как оказалось, эта публикация стала началом, далее пошли другие переиздания, в том числе и издания архивные. К счастью, архив не пропал. Его начали печатать, в том числе и в нашем журнале «Вопросы философии» — публикации Л.В. Федоровой, Н.К. Гаврюшина, Т.Г. Щедриной и т.д. И вроде бы сожженный ствол вдруг начал распрямляться, оживать, зеленеть. Вышли в свет интересные работы о Шпете В.П. Зинченко, В.Г. Кузнецова, А.А. Митюшина... Четыре года назад опубликована книга В.П. Зинченко «Мысль и Слово Густава Шпета» (М., 2000). Издана замечательная книга Т.Г. Щедриной («"Я пишу как эхо другого"... Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета», М.: Прогресс-Традиция, 2004), рассматривающая творчество философа в контексте русской общественной мысли и русской культуры.

Пушкин, кажется, писал, что следовать за мыслями великого человека есть занятие удивительное. Но когда исследователь не просто следует за мыслями гения, не просто анализирует их, а воскрешает забытые тексты, реконструирует их, восстанавливает то, что было утрачено и, казалось, пропало навсегда, это занятие особенное. Оно напоминает мне своего рода проявление переводных картинок. Сейчас их уже не увидеть в продаже, стало быть, и не проявить, а когда-то это было любимейшим занятием моих сверстников. Взрослые нам покупали тонкие листочки, на которых сквозь смутную пленку угадывались контуры и краски возможной картинки. Надо было вырезать эту непроявленную картинку, приложить ее к нормальному листу бумаги и осторожно смачивая водой, тихонько водить по поверхности пальцем. И вот начинали отслаиваться сероватые катышки, защитный слой утончался, и все отчетливее и отчетливее мы могли видеть будущее яркое чудо. Надо было быть только очень осторожным, чтобы, снимая пленку, ненароком не дернуть и не порвать, не уничтожить то, что под ней скрывалось. И если мы проявляли терпение и ловкость, бывали вполне вознаграждены. Как будто из некоего тумана, из белесой неотчетливости вдруг появлялась яркая, цветная и очень радовавшая нас картинка.

Думая о судьбе шпетовского наследия, невольно сравниваю ее с этой переводной картинкой. Некая белесая зыбкость; было известно, что где-то хранятся неизданные рукописи и письма, потихоньку перепечатывались, републиковались тексты забытые, но задача была в том, чтоб проступил целостный образ мыслите-

[3] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. I, ч. 1. С. 26—27.
[4] *Койре А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX века / Перевод с французского А.М. Руткевича. М.: Модест Колеров, 2003. С. 117.
[5] Там же. С. 165.
[6] Там же. С. 297.

ля. Именно этого и добилась Т.Г. Щедрина. Как говорили в начале XIX века, после счастья быть творцом на втором месте стоит счастье его искреннего читателя и издателя. Можно только догадываться, сколько усилий она приложила и сколько препятствий преодолела. Тут и собирание текстов, и работа в архивах, и прямое знакомство с близкими родственниками Шпета, которые как могли помогали издательнице. И вот перед нами уже девять томов собрания сочинений Шпета, вынутые из мрака забвения, расшифрованные, а где-то и реконструированные. И сколько бы ни нападали на этот гигантский труд, упрекая Щедрину за методологию, кажется, что это стон бессилия слабых людей, которые ошеломлены проделанной работой. Упреки пройдут, а тома Шпета уже навсегда стали достоянием русской культуры.

Теперь уже определенно понятно (впрочем, это было и раньше некоторым понятно, а потом это стало явно для всех), что это большая фигура, крупный мыслитель, что сам Шпет — часть истории русской философии, о которой он написал свой блистательный «Очерк развития русской философии». И, конечно, об этом нельзя забывать, даже говоря о нем лишь как об историке русской мысли. Не случайно ему посвящены главы в труде Зеньковского, в «Истории русской философии» Б.В. Яковенко (хотя он не вошел в «Историю...» Н.О. Лосского), в современных историях — И.И. Евлампиева, Б.В. Емельянова и др.

2. История философии как философия истории

И сразу надо сказать, что знаменитая книга Шпета 1922 г. «Очерк развития русской философии» — практически первая история философии в послереволюционный период. И это отнюдь не академическое сочинение, несмотря на богатство, даже преизобилие фактического материала, собранного в книге. Все мне известные «Истории русской философии» такого количества материала не давали. По сути, это анализ духовного и исторического развития России, где философия — лишь показатель развития России, индекс взрослости национальной культуры как таковой. То есть появление философии, сама возможность философии — это проверка того, превратилась ли культура из этнографического материала в самостоятельный субъект. Кстати сказать, такой методологический подход дал возможность Шпету осуществить, пожалуй, самую — после Чаадаева — энергийную и мощную самокритику культуры. Дело в том, что, говоря об истории философии

в России, Шпет по сути дела выстраивает свою философию русской истории и культуры[7].

Начнем с простых констатаций. Скажем, те из русских эмигрантов, кто писал о Серебряном веке, представляли русскую философию рубежа веков как русский Ренессанс. Бердяев писал о «русском культурном Ренессансе начала XX века», когда очевидной стала «эпоха пробуждения в России самостоятельной философской мысли, расцвета поэзии и обострения эстетической чувствительности, религиозного беспокойства и искания, интереса к мистике и оккультизму»[8]. Для Шпета Ренессанса в России просто по определению быть не могло. В 1922 г. в «Эстетических фрагментах» он писал, оценивая символизм как центральное течение Серебряного века: «Исторически символизм — время всяческих реставраций и стилизаций. У нас, например, — классицизма, романтизма, народничества. Но нам теперь, сейчас, не реставрации нужны, а Ренессанс»[9]. То есть для него Ренессанс в будущем, хотя большевиков он не очень жаловал. Почему? Для начала посмотрим, что такое философия для Шпета? И первый ответ будет такой: Густав Шпет полагал, что философия есть показатель не просто взрослости, но европеизма культуры: «Чистый европеизм пробудился в тот момент, когда первый луч рефлексии озарил человеку его собственные переживания. Европа, — это умственное напряжение, но не труд, а «досуг», восторг и праздник жизни; самое дорогое для нее — творчество мысли; и никакая сила, — ни меч, ни моральная проповедь, — не могли уничтожить в европейце его страсти мыслить. Европа пережила сказок и мифов, мудрости и откровений не меньше, чем Восток, но она не только их переживала, она их также передумывала»[10].

Какова же, по Шпету, судьба философии в России? Вопреки восторгам наших мыслителей софийно-православного толка Шпет смотрел на историю отечественной философии достаточно

[7] Стоит вспомнить слова Д.И. Чижевского из его рецензии в «Современных записках» (1924) на первое издание книги Шпета об истории русской философии: «Содержание книги — не только история русской философии, но и смысл этой истории, не только судьба русской философии, но и философия русской судьбы» (*Прокофьев П.* <Д.И. Чижевский > Густав Шпет. Очерки развития русской философии. Первая часть. Петербург. 1922. Стр. XVI—350 // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М.: Языки славянских культур. 2006. С. 385).

[8] *Бердяев Н.А.* Самопознание. М.: Книга, 1991. С. 139—140.

[9] *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 358.

[10] *Шпет Г.Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г.Г.* Philosopphia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды / Составление тома, комментарии, археографическая работа Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2006. С. 314.

жестко, поэтому среди прочего и мог стать, по словам Хоружего, «трезвым критиком софийных миражей»[11].

В России философия привозной продукт. И главная русская проблема поначалу — проблема усвоения: «Впервые философия проникает к нам, хотя и в скромной, на Западе отжитой, роли служанки богословия. <...> Само возникновение наукообразного богословия уже должно считаться свежим веянием в душном тумане всеобщего невегласия»[12]. Путь был долог и шел сквозь десятилетия невежества и невегласия. Такая позиция вызывает сомнения у современных ученых. Сошлюсь на доклад Б.Ф. Егорова: «Жажда Шпета увидеть свободную национальную интеллигенцию и отчаяние от деспотических рогаток, мешающих ее становлению, приводило его к крайним выводам. Ниже он будет также отчаянно и утрированно говорить о своей любимой научной области: “История русской философии как мысли, проникнутой духом утилитаризма, есть история до-научной философской мысли. История философии, которая не познала себя как философию свободную, неподчиненную, как философию чистую”»[13]. Дальше Егоров продолжает: «Шпет вообще заявляет *нигилистически*: “наш общественный и государственный порядок всегда был основан на невежестве. Создавалась традиция невежества. Наша история есть организация природного, стихийного русского невежества”»[14]. Мне кажется, что нигилизма у Шпета все-таки не было. Был трезвый и жестокий взгляд на возможность чистой философии, философии как знания в России. Надо заметить, что современный мыслитель, как кажется, по взглядам не совсем близкий шпетовскому феноменологизму (я говорю о С.С. Хоружем), тем не менее так определял положение с философией в России до Соловьёва: «Главной чертой философской ситуации было затянувшееся отсутствие русской философии»[15]. Почему оно затянулось? Дело в том, что сразу сложиться, выходя из невегласия, философия, разумеется, не могла. Надо было внимательно разглядеть предпосылки этой чистой философии, что Шпет и пытался делать.

По словам Б.Ф. Егорова, философия у Шпета все-таки постоянно соотносилась с общественно-политическими проблемами, с

[11] *Хоружий С.С.* О старом и новом. СПб., 2000. С. 167.
[12] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. М.: РОССПЭН, 2008. С. 50. Преимущество этого издания в том, что половину книги занимают подробные комментарии Т.Г. Щедриной.
[13] *Егоров Б.Ф.* Г.Г. Шпет о русской культуре XIX века // Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект): Г.Г. Шпет / Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения. Томск, 2003. С. 322.
[14] Там же. С. 322.
[15] *Хоружий С.С.* О старом и новом. С. 156.

литературой, журналистикой, с историческими и биографическими событиями... Как ни пытался ученый, пишет Егоров, очистить свои объекты от злобы дня, от не-философии, от утилитарной российской специфики, но прикосновение к определенному типу культуры диктовало свои способы исследования. Зато уж, замечу в ответ, и прошелся он по этой специфике абсолютно беспощадно. После Чаадаева, как я уже говорил, не было такой резкой критики самых основ духовной культуры России: ее утилитарного пафоса, с одной стороны, и самопревознесения своей духовности — с другой. В ответ на это самопревознесение и была написана книга Шпета, представившая развитие философии в русской истории как трагедию русского духа. Отсюда, кстати, и идет его убийственная ирония, насмешка над героями этой трагедии, над тем миром, где возникали эти герои. Дело в том, что он не видел в России почвы, необходимой для произрастания философии.

3. Язык как проблема России

Вот тут мы переходим к очень важному для Шпета моменту — к проблеме языка. Он писал: «Язык, в полном материальном разнообразии своего развития, тесно связан с образованием “национального духа”»[16]. Попробуем провести параллель с западной философией эпохи Возрождения и Реформации. Я имею в виду отношение к переводу Библии. Таких деталей можно, наверное, набрать десятки, но приведу одну. Главным трудом своей жизни Эразм Роттердамский считал исправленное издание греческого текста Нового Завета (1516) и его новый латинский перевод с исправлением погрешностей «Вульгаты» (перевод св. Иеронима). В России, по словам Шпета, «русская мысль, оторвавшись от источника, беспомощно барахталась в буквенных сетях “болгарского” перевода. При общем невежестве его доступность с течением времени не росла, а уменьшалась»[17]. Действительно, в результате этого события в России возникает необычная языковая ситуация (если сравнивать ее с западноевропейской). Б.А. Успенский назвал ее «диглоссией»[18], т.е.

[16] *Шпет Г.* Внутренняя форма слова. М.: ГАХН, 1927. С. 11.
[17] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. М.: РОССПЭН, 2008. С. 55—56.
[18] «Диглоссию можно определить как такую языковую ситуацию, когда два разных языка воспринимаются (в языковом коллективе) и функционируют как один язык. <...> В отличие от двуязычия <...> диглоссия представляет собой стабильную языковую ситуацию» (*Успенский Б.А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI—XIX вв.). М.: Гнозис, 1994. С. 6).

когда вроде бы не требуется перевода с языка священных книг на язык национальный. В такой ситуации, разумеется, не происходит кодификации национального языка. Таким образом, русский язык воспринимается как язык профанный, не достойный того, чтоб на нем существовали сакральные книги.

Стоит в этом контексте привести отрывок из «Буллы папы Иоанна VIII от июня 880 г.»: «Письмена, наконец, славянские, изобретенные покойным Константином Философом, чтобы с их помощью раздавались надлежащие хвалы Богу, по праву одобряем и предписываем, чтобы на этом языке возглашалась слава деяний Христа Господа нашего, ибо мы наставлены святым авторитетом, чтобы воздавали хвалу Господу не только на трех, но на всех языках. <...> И ничто ни в вере, ни в учении не препятствует, на том же самом славянском языке ни петь мессы, ни читать святое Евангелие или Божественные чтения из Старого и Нового Завета, хорошо переведенные и истолкованные, или петь все остальные обряды, ибо Тот, Кто создал три главных языка, то есть еврейский, греческий и латинский, Тот создал и все остальные к Своей хвале и славе»[19]. Так католическая церковь приветствовала появление священных книг на новых языках, тем самым включая их в число священных языков.

В XVII веке в Юго-Западной Руси уже опирались на этот прецедент, переводя священные книги на русский. В самой России процесс кодификации русского языка начался лишь после Петровских реформ. Заметим мимоходом, что прошлые и нынешние иерархи РПЦ до сих пор не могут признать русский язык достойным священных служений на нем, отрезая тем самым от своих служб потенциальную многомиллионную паству.

Впрочем, как об этом будет сказано дальше, Шпета мало волновала проблема недоступности христианских книг. Для него самым существенным вопросом был вопрос усвоения Россией античного наследия. И в структуре его историософских размышлений принятие христианства на древнеболгарском языке предопределило коренное отставание России от Запада и погружение ее в море невегласия и невежества.

Именно древнеболгарский язык, полагал он, отрезал Руси путь к античному наследству. Идея эта показалась плодотворной многим русским европейцам вроде Шпета, но уехавшим в эмиграцию. Следом за ним Федотов и Степун заговорили о проблеме принятия христианских книг на древнеболгарском. На это обстоятельство, писал Степун, «впервые указал профессор Шпет (Москва), а позднее — эмигрировавший Федотов. Теория обоих ученых — это, собственно

[19] Сказания о начале славянской письменности. М.: Наука, 1981. С.197.

говоря, разновидность философско-исторической колумбианы. Они не сделали ничего иного, как приписали очень большое значение давно известному факту, что Россия получила свое христианство не от Рима, а от Византии, <...> не на латинском языке, а на болгарско-македонском диалекте, и придали ему далеко идущий смысл»[20].

Чаадаев писал, что беда России в принятии христианства «от всеми презираемой Византии». Шпет поправляет Чаадаева: от Византии было бы и неплохо, но беда не в Византии, а в провинциальном языке, на котором не было великой самобытной, тем более — античной культуры. Византия говорила по-гречески, и вся античная философия, весь Гомер, все трагики и комедиографы Древней Греции были бы доступны владеющему этим языком. Вслушаемся в грусть Федотова: «И мы могли бы читать Гомера, философствовать с Платоном, вернуться вместе с греческой христианской мыслью к самым истокам эллинского духа и получить как дар ("а прочее приложится") научную традицию древности. Провидение судило иначе»[21]. Интересно, что имени Шпета Федотов не упоминает. Почему? Боялся привлечь к нему внимание Лубянки?.. Кстати, весь пропитанный античной культурой Пушкин тоже жаловался на отсутствие в России метафизического языка. Но Византии в этом не винил. Он сам творил язык, заметив как-то о себе, что он ударил по наковальне русского языка, и тот зазвучал. Действительно, после Пушкина русский язык состоялся. Шпет писал о том, что мы с Пушкиным выбрались из «болгарского тумана».

Однако из его анализа все же практически выпадала проблема русского языка, который вопреки всему сложился в могучий европейский язык, что давало Мандельштаму основание писать: «Чаадаев, утверждая свое мнение, что у России нет истории, то есть Россия принадлежит к неорганизованному, неисторическому кругу культурных явлений, упустил одно обстоятельство, — именно язык. Столь высокоорганизованный, столь органический язык не только — дверь в историю, но и сама история. Для России отпадением от истории, отлучением от царства исторической необходимости и преемственности, от свободы и целесообразности было бы отпадение от языка. "Онемение" двух, трех поколений могло бы привести Россию к исторической смерти. Отлучение от языка равносильно для нас отлучению от истории. Поэтому совершенно верно, что русская история идет по краешку, по бережку, над обрывом и готова каждую

[20] *Степун Ф.А.* Дух, лицо и стиль русской культуры // *Степун Ф.А.* Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 588.
[21] *Федотов Г.П.* Трагедия интеллигенции // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. СПб.: София, 1991. С. 74.

минуту сорваться в нигилизм, то есть в отлучение от слова»[22]. Шпет немало писал о слове, но в отличие от истории философии здесь он был достаточно абстрактен. В своей известной книге «Внутренняя форма слова» он приходил к тому, что содержание слова есть «объективированная субъективность»[23], что весьма важно было для утверждения личностной позиции в стране, но тем не менее его критика «коллективного субъекта»[24], который дает внешнюю окраску слова, не выражая его сущности, достаточно темна.

Шпета волновали те же проблемы, что и Федотова и Степуна. Неполноценная европеизация России — вот его проблема. Потому что подлинный европеизм кроется для него в античной философии, которую Россия не сумела усвоить и освоить, хотя подступы к этому освоению он находил у Юркевича, Соловьёва и др., которые не забывали, что «философия пребывает, философия едина — не в эмпирических проявлениях и “случаях”, а в своей идее; Платон — ее воплощение»[25]. Вину за отсутствие в первоначальной Руси эллинского начала Шпет возлагал на древнеболгарский язык, в том числе на святых подвижников, просветителей славянства — Кирилла и Мефодия. Шпет говорил, что когда на Западе настала пора всеобщего утомления от христианства, произошло обращение к языческим предкам и это возродило Европу. «Совсем не то было у нас. Нас крестили по-гречески, но язык нам дали болгарский. Что мог принести с собой язык народа, лишенного культурных традиций, литературы, истории?»[26]. Дальше следует фраза достаточно страшная для многих современных историков русской культуры. Он пишет: «Солунские братья сыграли для России фатальную роль... И что могло бы быть, если бы, как Запад на латинском, мы усвоили христианство на греческом языке?»[27].

Очевиден утопизм шпетовской идеи. Хотя утопизм здесь не самое точное слово. Утопия — это место, которого нет. Шпет же мечтает о времени, которого не было, хотя могло бы быть. Можно бы, наверно, ухрония?.. Но останемся при старом термине, сознавая его условность. В чем же нереальность, иллюзорность шпетовской идеи? Во-первых, не сами болгары навязали нам свой язык, таков был замысел греков, и даже не очень злокозненный замысел. Как не раз уже писалось, в пределах Восточной империи христианство существовало

[22] *Мандельштам О.* О природе слова // *Мандельштам О.* «Сохрани мою речь». Лирика разных лет. Избранная проза. М.: Школа-Пресс, 1994. С. 396.
[23] *Шпет Г.* Внутренняя форма слова. С. 192.
[24] Там же. С. 210.
[25] *Шпет Г.Г.* Философия и история // *Шпет Г.Г.* Мысль и слово. Избранные труды / Составление тома, комментарии, вступительная статья, археографическая работа Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2005. С. 192.
[26] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. С. 55.
[27] Там же.

на трех языках как результат переводов с еврейского на греческий и латынь. По мысли современной исследовательницы, «для христианизировавшихся греков <...> переводческая деятельность была естественной необходимостью самой культуры. Более того, собственной сохранностью эллинская культура обязана языковой открытости и тому образовательному институту, который был рожден на островах и землях Эллады»[28]. Во-вторых, сослагательное наклонение в истории (мол, могло бы быть!) — всегда непродуктивно. Уж человеку, прошедшему феноменологическую выучку у Гуссерля, это безусловно было известно. Многие, естественно, как и сам Шпет, могут сожалеть и горевать об этом несостоявшемся греческом влиянии. Но и в этом вопросе следует исходить из того же сурового феноменологического реализма, которому в других случаях Шпет всегда следовал. Мы должны иметь дело с тем, что уже в России случилось. И татарское иго, которое длилось несколько сот лет, и болгарская письменность вместо древнегреческой, это та наша реальность, с которой мы жили, прожили всю свою историю. И, видимо, из этого надо исходить.

И, как всякий утопизм (ухронизм?..), шпетовский утопизм силен в критике существующего, но наивен в своих пожеланиях.

Великий литовский поэт Юргис Балтрушайтис, верный друг Шпета с дореволюционных лет и (подчеркнем это) до его последних дней, сохранивший верность и опальному мыслителю, написал как-то стихи, которые, по сути, оценивали подобную попытку преодолеть тяжесть реальности:

Вся мысль моя — тоска по тайне звездной...
Вся жизнь моя — стояние над бездной...
.....
За мигом миг в таинственную нить
Власть Вечности, бесстрастная, свивает,
И горько слеп, кто сумрачно дерзает,
Кто хочет смерть от жизни отличить...

4. Тема эллинства

Но так ли это? Действительно ли русская культура «проскочила» мимо Античности? Вопрос спорный. Невозможно представить себе Гнедича и Жуковского без Гомера; Чаадаева, Чернышевского,

[28] *Киселёва М.С.* Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. М.: Индрик, 2000. С. 103.

Толстого без влияния Платона; Аристотеля переводили в России весь XIX век и пр. Конечно, с опозданием... Но Шпет вообще уводил проблему в несколько иную плоскость. «Философия, — писал он, — как чистое знание есть порождение античной языческой Европы, т.е. Европы в нашем узком и более точном смысле. Восточная стихия надолго оттеснила ее на задний план истории, но не могла уничтожить вовсе, а, напротив, сама впитала в себя немало от столь чуждого ей европеизма. Настал момент Возрождения наук и искусств, и Европа открыто и в полной мере стала обнаруживать себя и свое, — все, что тлело до тех пор под спудом, но не угасало ни на мгновение. Философия никогда не переставала быть философией, и средние века не менее богаты ею, чем последующее время, и в средневековой философии можно открыть все те же моменты, что и в предшествовавшее ей или следующее за ней время, — речь идет только о том, что с Возрождения опять выдвигается на первый план истории то, что было чисто европейским созданием и что было оттеснено на задний план средневековым христианским. Дело, начатое Возрождением, еще не доведено до конца. Новое время есть время завершительной борьбы между Востоком и Европой. На чью сторону склонятся весы истории?»[29]

По сути дела Шпет возвращается к формуле Тертуллиана (150—222 гг.), утверждавшего, что нет ничего общего между Афинами и Иерусалимом: «Итак, чтó Афины — Иерусалиму? чтó Академия — Церкви? чтó еретики — христианам? <...> Да запомнят это все, кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим. В любознательности нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины — после Евангелия»[30]. Тема Тертуллиана занимала умы русских мыслителей. Друг юности Шпета Лев Шестов в своей книге 1938 г. «Афины и Иерусалим» замечает, что, несмотря на попытки примирения разность и противоречие Афин и Иерусалима, религии и философии очевидны[31]. Очевидно это было для русских мыслителей-эмигрантов, вдумывавшихся в идею надконфессионального смысла христианства. Но, скажем, католик Э. Жильсон в письме к Льву Шестову (1936) заметил, что католический Рим и есть результирующая между Афинами и Иерусалимом.

Карфагенянин Тертуллиан отрицал всяческий смысл Афин. Русский же мыслитель Густав Шпет с непреклонностью раннехристианского апологета занимает тоже вполне определенную сторону, но не Иерусалима, а Афин. Именно в античной философии он видит зерно, ядро европеизма. В этом он был не одинок. В Серебряный век тема Античности, дионисийского и аполлоновского начал (пришедшая, конечно, от Ницше), вдохновляла Иннокентия Анненского (переведшего при этом всего Еврипида) и Вячеслава Иванова. В том же году, когда писался его трагический «Очерк...», великий поэт Мандельштам утверждал: «Русский язык — язык эллинистический. В силу целого ряда исторических условий, живые силы эллинской культуры, уступив Запад латинским влияниям и ненадолго загощиваясь в бездетной Византии, устремились в лоно русской речи, сообщив ему самобытную тайну эллинистического мировоззрения, тайну свободного воплощения. <...> Русский номинализм, то есть представление о реальности слова как такового, животворит дух нашего языка и связывает его с эллинской культурой не этимологически и не литературно, а через принцип внутренней свободы, одинаково присущей им обоим»[32].

Шпет гораздо трагичнее. Эллинистического начала он не видит в современной русской культуре. Для Мандельштама христианство «превратило Элладу в Европу»[33]. Шпет не принимает христианскую прививку к европейской истории, называя ее смесью Востока и Европы, в отличие Мандельштама, Степуна, Федотова не соглашаясь, что именно христианство сотворило Европу, сохранив Античность и дав ее всем народам. Шпет писал: «Россия вошла в семью европейскую. Но вошла как сирота. Константинополь был ей крестным отцом, родного не было. В хвастливом наименовании себя Третьим Римом она подчеркивала свое *безотчество*, но не сознавала его. Она стала христианскою, но без античной традиции (курсив мой. — *В.К.*) и без исторического культуропреемства. Балканские горы не дали излиться истокам древней европейской культуры на русские равнины. Тем не менее в наше время произносятся слова, будто Россия более непосредственно, чем Запад, восприняла античную культуру, так как-де она почерпала ее прямо из Греции. Если бы это было так, то пришлось бы признать, что Россия эту культуру безжалостно загубила. Россия могла взять античную культуру прямо из

[29] *Шпет Г.Г.* Мудрость или разум? С. 314—315.

[30] *Тертуллиан К.С.Ф.* О прескрипции [против] еретиков // *Тертуллиан К.С.Ф.* Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994. С. 109. Надо отметить, что эти слова Тертуллиана Шпет поставил эпиграфом к свой статье 1917 г. «Мудрость или разум».

[31] Шестов писал: «Не правильнее ли поставить дилемму: Афины либо Иерусалим, религия либо философия? Если мы захотим обратиться к суду истории, ответ будет определенный: история скажет нам, что в течение многих веков лучшие представители человеческого духа гнали от себя все попытки противупоставления Афин Иерусалиму, всегда страстно поддерживали “и” и упорно погашали “или”. Иерусалим с Афинами, религия с разумной философией мирно существовали. <...> Но можно ли положиться на суд истории?» (*Шестов Л.* Афины и Иерусалим // *Шестов Л.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 317).

[32] *Мандельштам О.* О природе слова. С. 394—395.

[33] *Мандельштам О.* <Скрябин и христианство> // *Мандельштам О.* «Сохрани мою речь». С. 375.

Греции, но этого не сделала»[34]. Как видим, его позиция противостояла взглядам многих весьма значительных русских поэтов и мыслителей начала XX века. Вряд ли бы он повторил следом за Мандельштамом: «Над нами варварское небо, и все-таки мы эллины»[35]. Но была в его позиции та сухая трезвость, которая уберегла его от сомнительного пути русских православных философов-грекофилов.

У нас, казалось бы, были мыслители, в отличие от Шпета, целиком посвятившие себя пропаганде Античности, которые считали Россию духовной преемницей античной Греции. Я имею в виду прежде всего А.Ф. Лосева. В чем же меж ними разница? А в том, что Античность казалась Шпету антитезой всего развития русской мысли. Он переживал трагедию отсутствия эллинства. Лосев же изображал Античность как часть российского наследия, как прямую предшественницу сталинского тоталитаризма. Аверинцев вполне прямо и откровенно пишет о лосевском тоталитарном мышлении[36], называя Алексея Федоровича Лосева явным антиподом Шпета[37]. Шпет имел тех же учителей, но, отказавшись от сервильного православия, остался свободным. У Лосева было чувство, полагал Аверинцев, что «тоталитаризм пришел на ближайшее тысячелетие, скажем, так, как “темные века” пришли на смену античности»[38]. У Шпета такого чувства не было. Поэтому мечтал он, чтобы античная свобода все же хоть когда-нибудь пропитала русскую мысль, поэтому и сожалел, что Русь получила византийскую культуру не на языке оригинала. Можно сказать, что Владислав Ходасевич по сути дела выразил пафос намерений Шпета:

И каждый стих гоня сквозь прозу,
Вывихивая каждую строку,
Привил-таки классическую розу
К советскому дичку.

[34] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. С. 54.
[35] *Мандельштам О.* Государство и ритм // *Мандельштам О.* «Сохрани мою речь». С. 380.
[36] «Императив абсолютной жесткости связей между смыслом и формой, между верой, культурой и социальным устроением требует своего. Ранний Лосев с исключительной страстью настаивал на том, что платонизм “диалектически требует” рабовладения, а православие, которое подлинно только в меру своего средневекового характера, “диалектически требует” средневековых же социальных отношений. Стоит подвергнуть эти формулы логическому обращению, поменять местами “диалектически требующее” и “диалектически требуемое”, — и мы получим “марксизм” позднего Лосева» (*Аверинцев С.С.* «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век: В 2 кн. / Под ред. В.А. Лекторского. Кн. I. М.: РОССПЭН, 1998. С. 427).
[37] Там же. С. 418.
[38] Там же. С. 425.

Но сложность восприятия античной культуры Русью коренилась, на мой взгляд, не только в языке-посреднике, но и в географии. Западная Европа располагалась в том самом месте, где хранились рукописи античных авторов, пусть столетиями и не востребованные: «Варварский Запад принял христианство на языке античном и сохранил его надолго. С самого начала его история, благодаря знанию латинского языка, по крайней мере в более образованных слоях духовенства и знати, античная культура была открытою книгою для западного человека. Каждый для себя в минуты утомления новою христианскою культурою мог отдохнуть на творчестве античных предков и в минуты сомнения в ценности новой культуры мог спасти себя от отчаяния в ценности всей культуры, обратившись непосредственно к внесомненному первоисточнику. И когда настала пора всеобщего утомления, сомнения и разочарованности, всеобщее обращение к языческим предкам возродило Европу»[39]. Чтобы обратиться к этим предкам, нужна была, однако, сохранность их наследия. Запад непосредственно (прежде всего возрожденческая Италия) вырастал на территории, наполненной сокровищами античной культуры, в контексте античной инфраструктуры (дороги, водопроводы, термы и пр.): гуманисты Возрождения прилагали немало сил, чтобы отыскивать древнеримские манускрипты, но было, где искать. В Киевской Руси, даже если б она знала греческий, вряд ли хранились бы свитки античной литературы, не прошедшие церковную цензуру византийских иерархов, слишком далеко Русь находилась от Греции. И русским варварам византийцы давали точно рассчитанную дозу образованности, только то, что варвары могли переварить. К тому же территории Древней Руси (если не считать чужого тогда Крыма) никогда не задевались древнегреческой экспансией, даже византийской. Олег прибивал свой щит «на врата Цареграда», но Византия никогда не пыталась захватить Русь.

Шпет пишет: «Мы <...> выдержали натиск монголов! И какое у нас могло бы быть Возрождение, если бы <...> наши московские и киевские предки читали хотя бы то, что христианство не успело спрятать и уничтожить из наследия Платона, Фукидида и Софокла...»[40] Нельзя здесь не отметить весьма важной неточности Шпета. Натиска монголов мы все-таки не выдержали. Три века рабства Запад, как Русь, не знал. Понятно, что европейцу Шпету претят евразийские идеи об особом антизападном пути России. Поэтому он не только не говорит о географическом факторе, но

[39] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. С. 54—55.
[40] Там же. С. 55.

практически полностью игнорирует все, даже плодотворные достижения евразийцев, которые достаточно доказательно показали мощное влияние монгольской традиции на русскую культуру. Я уже не говорю о том, что трудно вообразить хранящиеся по русским, неоднократно горевшим монастырям и храмам и княжеским теремам сохраненные свитки Платона, Фукидида, Софокла. Мне кажется, этот географический фактор был Шпету не очень внятен. Таким образом, он как бы дает современной России интеллектуальный шанс на преодоление «внутреннего монгольства».

5. Византийская проблематика

Но отчасти винит он в русском невежестве и Византию: «Византия не устояла под напором дикого Востока и отнесла свои наследственные действительные сокровища туда же, на Запад, а нам отдала лишь собственного производства суррогаты, придуманные в эпоху ее морального и интеллектуального вырождения»[41]. В этом контексте часто говорят еще и о растленной, слабой, косной Византии, «византизм» звучит часто как бранное слово.

Мне кажется, пора с большей трезвостью подойти к византийскому наследству России. Не Византия отдавала нам «суррогаты», как полагал Шпет, а просто Киевская и Московская Русь брали лишь то, что могли усвоить. Богатств духовных в Византии, как мы знаем, было много больше, чем получила Русь. В Московской Руси ситуация даже становится еще хуже. Родившийся на острове Корфу в конце XV века будущий знаменитый русский философ и богослов Максим Грек (имевший родовое имя — Михаил Триволис), четыре года проведший во Флоренции при дворе Джованни Франческо Пико делла Мирандолы, племянника знаменитого философа, слушавший страстные речи Савонаролы и даже написавший о нем («Повесть страшну и достопамятну»), принявший постриг на Афоне в 1505 г., в 1515 г. попал на Русь, попытался повлиять на русскую жизнь, но был арестован и посажен в тюрьму, а потом сослан в дальний монастырь[42]. Вот, пожалуй, и все. Иконопись и храмостроительство перенимались Новгородско-Киевской Русью, бывшей очевидной частью Европы, форпостом по отношению к кочевникам. В московско-татарской Руси византийские идеи перенимали неохотно, особенно после Флорентийской унии.

[41] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. С. 55.
[42] См. об этом подробнее: Громов *М.Н.* Максим Грек. М.: Мысль, 1983.

Зато достижения последних столетий Византии с успехом использовал Запад. Вряд ли поэтому можно говорить о «моральном и интеллектуальном вырождении» Византии. Современный австрийский культуролог Вольфганг Краус справедливо замечал, что от Византии Запад получил чрезвычайно много. Он вспоминает и грека Гемистоса Плифона, основателя Платоновской академии во Флоренции эпохи Медичи, и то, что собор Св. Марка в Венеции является копией разрушенной Апостольской церкви в Константинополе, и то, что строительство Ахенского собора было инспирировано и отчасти осуществлено мастерами из Константинополя, и что такой европейский инструмент как орга́н были изобретен в Византии. И, скажем, орга́н стал органичной частью западноевропейской — католической и протестантской — культуры[43], но забыт православной церковью, в том числе и в России.

Это прекрасно понимали и русские мыслители. Так, самый крупный наш «византист» Константин Леонтьев писал: «Обломки византинизма, рассеянные турецкой грозой на Запад и на Север, упали на две различные почвы. На Западе все свое, романо-германское, было уже и без того в цвету, было уже развито, роскошно, подготовлено: новое сближение с Византией и, через ее посредство, с античным миром привело немедленно Европу к той блистательной эпохе, которую привыкли звать Возрождением, но которую лучше бы звать эпохой сложного цветения»[44]. Не то было в России. О «бледных искрах византийской образованности» говорил еще Пушкин. Леонтьев еще жестче, показывая неприготовленность почвы: «Соприкасаясь с Россией в XVII веке и позднее, византизм находил еще бесцветность и простоту, бедность и неприготовленность»[45].

Начиная с Ивана III, с его женитьбы на племяннице последнего византийского императора, новое обращение Руси к Византии было не чем иным, как доказательством своего права на Римское наследство, на самостийный европеизм. Москву называли «Третий Рим», но не «второй Константинополь». Иван Грозный возводил свое родство уже к Августу Цезарю. Слишком хорошо знали и понимали московские князья и цари реальную политическую слабость Константинополя, подкармливая после превращения Константинополя в Стамбул тамошних православных иерархов, практически полностью экономически зависимых отныне от Москвы. Спрашивается — кто на кого влиял. У России собствен-

[43] *Kraus W.* Zukunft Europa. Aufbruch durch Vereinigung. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main. 1993. S. 25.
[44] *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // *Леонтьев К.Н.* Записки отшельника. М.: Русская книга, 1992. С. 22.
[45] Там же. С. 23.

ная история, и она отнюдь не рифмуется с византийской. Петр, принимая титул императора, подчеркивал, что не желает видеть в Русской империи продолжение Византийской, слабой и беспомощной. Впоследствии о создании Греко-Российской империи думала мудрая русская императрица и немка по происхождению Екатерина Великая. Константинополь был предметом поздних геополитических вожделений русских государственных деятелей и политизированных мыслителей вроде Достоевского и Тютчева, утверждавших, что Россия благодаря византийскому наследству есть вторая Европа. А русские мыслители славянофильского толка ухватились за византийское наследие в противовес реально европеизирующейся России, чтобы утвердить коренную отделенность России от Запада. И в том и в другом случае это была чисто идеологическая спекуляция.

Но христианский, православный византинизм, который казался Шпету подлинным выражением православия, был для него непереносим, ибо, по его мнению, сыграл самую губительную роль в истории русской мысли. Именно византизм препятствовал проникновению в допетровскую Русь немецкого влияния (немецкое в этом контексте, разумеется, западноевропейское). Для подтверждения своей мысли он цитировал знаменитого хорвата Юрия Крижанича, приехавшего в Московскую Русь спасать славянство от немцев: «Греки научили нас некогда православной вере; немцы нам проповедуют нечестивые и душепагубные ереси. Разум убеждает: грекам быть весьма благодарными, а немцев избегать и **ненавидеть их**, **как дьяволов и драконов**»[46].

6. Отношение к христианству

На Западе умеют продумывать свой опыт. Именно поэтому в эпоху Возрождения Запад сумел вернуться к Античности. Античность прорастала сквозь христианство и учила Западную Европу думать самостоятельно. В этом видел Шпет основное отличие европейского типа мышления от восточного. В этой позиции я, по крайней мере, вижу очевидный родовой признак русского европейца, желавшего видеть в России русскую Европу, в силу чего критиковавшего неевропейские, азиатские начала России. Другие русские европейцы (типа Франка, Степуна, Вейдле, Федотова) думали, что спасение и Западной Европы, и России в идее надконфессионального христианства, которое они пытались на манер Николая Кузанского, Пико делла Мирандолы, Пушкина и других мыслителей, воплотивших в себе дух Возрождения, утвердить как основу преодоления европейского кризиса (в полемике со шпенглеровским «Закатом Европы» и пр.). В отличие от них Шпет видел причину кризиса именно в христианстве. Он писал: «Кризис культуры теперешней есть кризис христианства, потому что иной культуры нет уже двадцатый век»[47]. Думая о возможном Возрождении в России, которое еще должно наступить, Шпет видел его как раз в преодолении христианства, ибо именно как преодоление христианства он понимал Возрождение. Так это или не так, другой вопрос.

Шпет писал: «Наша культура — по происхождению: средиземноморская, теперь: всемирная — направляется, вообще говоря, двумя стихиями — восточной и европейской. В этом противопоставлении я беру название европейская в узком и собственном смысле самостоятельного творчества народов, населяющих Европу. Его, это самостоятельное творчество, в чистом виде можно проследить в культуре европейцев только до распространения в Европе христианства, т.е. главным образом, и выражаясь точнее, — идей христианства, христианской идеологии и христианского “мировоззрения”»[48]. Иными словами, европеизм в чистом виде скончался под ударом христианства, стало быть, полагал русский философ, и сложившаяся за двадцать веков христианства Европа — не может, строго говоря, называться Европой.

Казалось бы, в отличие от православных наших идеологов, приветствовавших наступавший тоталитаризм, он должен был стремиться убежать. Ведь уже в дневнике 1920 г. он писал: «То, чем пугали в коммунизме и чему мы не верили, оказалось действительностью. Коммунизм хочет довершить то, что не удалось христианству. Во имя спасения души христианство отказывалось сперва, а потом гнало чистую мысль, науку и творчество; то же делает коммунизм, но во имя сохранения чрева. Это может оказаться более действительным. Как и христианство, коммунизм, каким он изображается в идее, не будет осуществлен, но как и в христианстве, то, что будет осуществлено — достаточно для уничтожения культуры мысли»[49]. Но, быть может, именно это его восприятие коммунизма как инварианта христианства, его негативное отношение к коммунизму как-то объясняет и его неприятие христианства. И прежде всего, в его православном варианте.

[46] Цит. по: *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. С. 57.

[47] *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты. С. 370.

[48] *Шпет Г.Г.* Мудрость или разум? С. 313—314.

[49] Цит по: *Щедрина Т.Г.* «Я пишу как эхо другого...» Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 248.

В письме 1920 г. Шпет писал: «Ну, так вот, всякий народ определяется его аристократией, то есть умом, культурою, воспитанностью, и только у нас — добродетелью мужичка, — как всякая армия определяется достоинством штаба, и только у нас — “выносливостью” солдата»[50]. Как видим, классическая мифологема Платона Каратаева (у Льва Толстого) и мужика Марея (у Достоевского), на которую опиралась христианская религиозность России, вызывает абсолютное неприятие Шпета. А на этой (кстати, вполне работавшей) мифологеме строилось понимание русской общинности как присущей внутренне христианской добродетели русского народа, а затем и коммунистические идеалы были восприняты Россией как просто иной тип христианского общежития.

Надо повторить тем не менее, что именно христианство, а не Античность, стало в России орудием сопротивления тоталитаризму. В ответ на заявления о закате демократической эпохи такие же «русские европейцы», как и Шпет, но находившиеся в эмиграции, выдвинули веру в возможность демократии на основе христианства. Имеет смысл привести высказывание Степуна 1956 г.: «Нет сомнения, что различные понимания христианства определяются разнообразием его переживаний; переживают же люди Христа и его учение по-разному потому, что они самим Богом созданы разными людьми. Нет спору — все люди созданы по образу и подобию Божиему, но каждый человек запечатлен иным Богоподобием. Быть подлинно человеком, т.е. личностью, значит быть личным сходством связанным с Богом, быть исполненным индивидуального Богоподобия. Земною проекцией индивидуального богоподобия является особость задания, которое Богом дается каждому человеку. Достоевский называет такое задание “идеей человека”, но определяет эту идею не в платоновском, а в христианском смысле, как семя, бросаемое самим Богом в душу человека с требовательным ожиданием, чтобы он вырастил из него древо своей жизни. Из особого задания, с которым рождается каждый человек, вырастает его священное право требовать от ближних необходимой для осуществления этого задания свободы, а также и предоставления такой же свободы другим. Личность и свобода неотделимы. В их нерасторжимом единстве и коренится та верховная идея демократии, о которой шла речь выше»[51].

Была у этих русских европейцев вера в то, что когда-нибудь весь этот кошмар будет судим Божиим судом, истинным судом.

[50] Из переписки Густава Шпета. Публикация Марины Шторх // Русская мысль. № 4269, 13—19 мая 1999. С. 19.
[51] *Степун Ф.А.* «Новоградские размышления» // *Степун Ф.А.* Жизнь и творчество. Избранные сочинения / Вступ. статья, составление и комментарии В.К. Кантора. М.: Астрель, 2009. С. 705.

В стихотворении Пастернака «Магдалина», обращаясь к раскаявшейся блуднице, Христос говорит всему человечеству:

Ты видишь, ход веков подобен притче
И может загореться на ходу.
Во имя страшного ее величья
Я в добровольных муках в гроб сойду.

Я в гроб сойду и в третий день восстану,
И, как сплавляют по реке плоты,
Ко мне на суд, как баржи каравана,
Столетья поплывут из темноты.

7. «Наконец, явился Петр...»[52]

Шпет все-таки видел шанс России вернуться в Европу, связанный с Петровскими реформами и, прежде всего, с немецким языком. Поворот России к Западной Европе, вызвавший реформы Петра (или вызванный ими), полагал Шпет, — единственная историческая реальность, говорящая о способности народа к духовному возрастанию, к превращению его из этнографического материала в самосознающий субъект: «Когда созрело время для рождения русской культуры, пришлось русскому народу отсутствовавшее у него слово заимствовать у тех, кто от предков не отрекался, соблазна их не страшился и буквою не прикрывал своей духовной наготы. Еще раз чужой язык стал посредником между источником духа и русскою душою. Россия начала свою культуру с немецких переводов. И это есть новая Россия — Россия Петра — вторая Россия»[53].

Сравним позицию Шпета с позицией Пушкина, которого он видел как единственного по-настоящему европейского и аристократического поэта в России. Именно Пушкин, во многом предваряя Шпета, писал: «Ученость, политика и философия еще по-русски не изъяснялась — метафизического языка у нас вовсе не существует» (6, 259)[54]. Говоря, что Россия развивалась иначе, чем

[52] *Пушкин А.С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. М.: ГИХЛ, 1962. С. 408 (далее все ссылки на это издание даны в тексте. — *В.К.*).
[53] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. С. 56.
[54] Впрочем, еще до Пушкина в XVII веке писал об этом цитируемый Шпетом Юрий Крижанич: «Наш язык беден <...> добрыми качествами. <...> Он скуден, несовершенен. <...> Мы не имеем названий для искусств и наук, для приказов и вещей военных, для городских приказов, для добродетелей и пороков» (*Крижанич Ю.* Политика. М.: Новый свет, 1997. С. 152).

Западная Европа, Пушкин отнюдь не ликует: «Феодализма у нас не было, и тем хуже» (6, 323). Если националисты другую формулу русской истории по сравнению с западноевропейской воспринимают как положительный фактор, то Пушкин — как горестный. Он видел развитие европейское — в христианстве: «Величайший духовный и политический переворот нашей планеты есть христианство. В сей-то священной стихии исчез и обновился мир. История древняя есть история Египта, Персии, Греции, Рима. История новейшая есть история христианства. Горе стране, находящейся вне европейской системы!» (6, 323). Как видим, в отличие от Шпета, европеизм он связывал с христианством. Но, как и Шпет, он верит в силу и деяние личности как фактора исторического движения.

Пушкин предлагает свою формулу России, русской истории, ее шанса вырваться из объятий горя-злочастья. И шанс этот он видит не в «пробуждении самобытного духа народа»[55], его формула основана на вере в чудо христианского откровения и преображения. Тут же, в этих же заметках, он говорит о том, что человек «видит общий ход вещей и может выводить из оного глубокие предположения, часто оправданные временем, но невозможно ему предвидеть *случая* — мощного, мгновенного орудия провидения» (6, 324) (курсив Пушкина). Именно Петр стал тем случаем, тем орудием провидения, тем перводвигателем, «кем наша двигнулась земля», кто удержал Россию «над самой бездной». Когда никто уже не ожидал спасения, когда страна вырождалась в бунтах и мелких интригах бояр, явился Преобразователь («наконец, явился Петр»), которого никто, никакой ум предвидеть не мог, ибо было это — явление, т.е. случай, для России случай спасительный. Отрицать дело Петра — отрицать шанс России, вновь, после татарского погрома, стать европейской страной, когда не только по монастырям будут храниться «бледные искры византийской образованности», но образование станет достоянием всего народа. Не случайно Петр потребовал перевести из монастырей «главные доходы на школы, гошпиталя etc» (8, 352). Сомнения в способности современной ему православной церкви к просвещению народа были у него с детства. Пушкин приводит в записках следующий эпизод: «1684 г., июня 1-го и 2-го Петр осматривал патриаршую библиотеку. Нашед оную в большом беспорядке, он прогневался на патриарха и вышел от него, не сказав ему ни слова. <...> Петр повелел библиотеку привести в порядок и отдал ее, сделав ей опись, на хранение Зотову, за царской печатью» (8, 25). Христианское просвещение Петр вынужден был взять под государственную опеку, на протестантский манер. Совершенно очевидно, что протестанту Шпету такая позиция была близка.

[55] *Полевой Н.А.* История государства Российского. Сочинение Н.М. Карамзина // *Полевой Н.А., Полевой Кс.А.* Литературная критика. Л.: Худож. лит-ра, 1990. С. 45.

Недавно была в «Вопросах философии» опубликована весьма показательная статья Б.А. Успенского, где говорится, что после реформ Петра грамотность в народе резко упала: «После петровских реформ резко снижается грамотность населения. В допетровской Руси население было в основном грамотным (имеется в виду прежде всего обучение чтению: элементарная грамотность входила в процесс религиозного образования). В результате реформ Петра и его последователей, направленных на европеизацию образования в России, подавляющее большинство крестьянского населения оказывается безграмотным»[56]. Быть может, это и так, хотя сомнительно, все-таки, как показывают многие специалисты, грамотность была только в церковном сословии, но не в широких слоях крестьянства. Существенно другое. Как писал ранее сам Успенский, именно «Петр I принимал прямое участие в решении языковых проблем: <...> он предписывал переводить “Географию генеральную” Варения и лексиконы “не высокими словами словенскими, но простым русским языком”; равным образом он предложил Синоду перевести “Библиотеку” Аполлодора на “общий Российский язык”, а также составить катехизис на “простом” языке. <...> Была выдвинута задача создания нового литературного языка»[57]. Иначе, по справедливому соображению исследовательницы, «в такой ситуации “невегласия”, т.е., по мысли Шпета, отсутствия своего собственного “слова” или, говоря иначе, русского метафизического языка, необходимого для развития культуры мышления, русский народ оставался благочестивым, но все таким же невежественным; можно говорить лишь о некоторой относительной грамотности и это оставляет все меньше оснований говорить об образованности и культуре»[58].

Если учитывать, что с Петра Россия оказалась способной к усвоению высших завоеваний культуры, если принять показателем реального духовного роста страны появление «метафизического языка», на отсутствие которого жаловался еще Пушкин, и философских размышлений, усвоение высших на тот момент

[56] *Успенский Б.А.* Европа как метафора и как метонимия (применительно к истории России) // Вопросы философии. 2004. № 6. С. 21.

[57] *Успенский Б.А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI—XIX вв.). М.: Гнозис, 1994. С. 118—119. Заметим еще, что Петру принадлежит заслуга и создания современного алфавита.

[58] *Щедрина Т.Г.* «Я пишу как эхо другого...» Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 233.

технических достижений и пр., то придется признать, что Шпет много более прав, чем нынешние отрицатели Петровских реформ. Достаточно хорошо известно, что Петр пытался пригласить в Россию Лейбница, последовал его совету в организации Академии наук (в стране, находившейся в лучшем случае на уровне дьячковой, церковно-приходской грамотности — и то совсем не везде, — для усвоения высших идей мировой культуры необходимо было создавать слой людей, способных к интеллектуальной работе). Петр привез на родину работу Локка «О толеранции», которая по его повелению была переведена на русский. Иными словами, пытался ввести в Россию то высшее, до чего доработалась к тому времени Европа. Безусловно, при этом народ (крестьянство) оказался за пределами цивилизующейся России, России как нации. Но это трагедия русской культуры, избежать которой было невозможно. Как когда-то написал Герцен: мы не лицемеры и если псковский оброк способствовал появлению Пушкина, то остается быть благодарным этому оброку. Напомню, что как раз по мысли Шпета народ определяется его аристократией. Очевидно, без этого петровского рывка не было бы той высокой культуры России, которая родила в том числе и хулителей Петровского дела.

Когда в России укрепляется немецкий язык, возникает ситуация двуязычия, в отличие от диглоссии предполагающая кодификацию русского языка, а стало быть, его рост и обогащение. Строго говоря, можно с уверенностью заметить, что с эпохой Петра кончилась языковая изоляция России. Иными словами, немецкий язык, начиная с Петровской эпохи, стал реальным воспитателем и посредником между настоящим и прошлым, стал воспитателем русского языка. Ну, хотя бы такая деталь, для меня очень важная, что «Одиссея» была переведена Жуковским с немецкого языка. Более того, это был язык живой культуры, к тому же в конце XVIII века в Германии был бум в изучении и пропаганде Античности, был в Германии антично-возрожденческий Гёте. Существует легенда, что Гёте передал свое перо Пушкину, тоже выраставшему на античных образцах, ибо русская школа опиралась на немецкий принцип образования. Поэтому русский поэт «читал охотно Апулея», но и Канта читал тоже. Античность, наконец, пришла к нам в немецком изводе. При этом для философии важно то обстоятельство, о котором как-то сказал Степун в передовой статье первого номера альманаха «Логос», что немецкая философия играет в Новое время ту роль, какую играла греческая философия в Античности: «Мы по-прежнему, желая быть философами, должны быть западниками, — писал он. — Мы должны признать, что как бы значительны и интересны ни были отдельные русские явления в

области научной философии, философия, бывшая раньше греческой, в настоящее время преимущественно немецкая»[59].

Однако ученик Гуссерля Шпет Канта не принимал категорически. И в этом было тоже его расхождение со Степуном и Пушкиным. Канту, с его «вещью в себе», ограничивающему возможность разума, он противопоставлял Платона как философа, обнаружившего всеразрешающую силу мудрости, Софии. И в этом Шпет совпадал и с Флоренским, и с Эрном, и с Лосевым. Правда, те не принимали великого немца за его подчинение веры разуму. Канта и Ленин не любил, но за другое, за его брезгливость по отношению к вульгарному материализму, и за то, что тот «боженьку пожалел». Шпет же был слишком рационалист и феноменолог, полагавший в отличие от Канта с его «критикой чистого разума», что разум способен познать сверхчувственную сущность, что более прав Платон, учивший о «разуме как общей и первоначальной истине»[60]. Прошедший же школу неокантианства Степун называл Канта философской совестью.

Продолжу цитирование Степуна: «Это доказывает не столько сама современная немецкая философия, сколько тот несомненный факт, что все современные оригинальные и значительные явления философской мысли других народов носят на себе явный отпечаток влияния немецкого идеализма; и обратно, все попытки философского творчества, игнорирующие это наследство, вряд ли могут быть признаны безусловно значительными и действительно плодотворными. А потому, лишь усвоив это наследство, сможем и мы уверенно пойти дальше»[61]. Классическая немецкая философия продуцировала свои идеи по всему миру на протяжении по крайней мере двух-трех последних столетий, и в общем-то было ясно уже русским любомудрам начала XIX века, что без знания немецкого идеализма философствовать сегодня невозможно. В этом Шпет был, разумеется, со Степуном согласен. Именно поэтому выученики немецкой философии начала XX века (в данном случае — Шпет) и рассчитывали двинуть русскую философию далее и даже, в общем-то, создать ее заново.

Т.Г. Щедрина в своей книге вполне закономерно отмечает: «Заметим, что, будучи по своей сути “русским европейцем”, Шпет, как и Пушкин, связывал начало культурного развития России с

[59] *Степун Ф.А.* От редакции // *Степун Ф.А.* Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 798.
[60] *Шпет Г.Г.* Философское наследие П.Д. Юркевича // *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. II. Материалы / Реконструкция текста, сост. тома, коммент., археограф. работа, вступит. статья Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2009. С. 327.
[61] . *Степун Ф.А.* От редакции. С. 798.

началом ее “европеизации” при Петре I. Он полагал, что для Европы XVII век — “век великих научных открытий, свободного движения философской мысли и широкого разлива всей культурной жизни”. Шпет связывал с Петром I рождение новой эпохи в культурном развитии России. Но в России не было к тому времени своего слова, не было развития языка, русская мысль все еще находилась в тисках болгарского перевода, и когда созрело время для рождения русской культуры, пришлось опять-таки заимствовать “слово”, на этот раз у немцев. <...> Лишь с появлением А.С. Пушкина связывал Шпет окончательное рассеивание “болгарского тумана” и возникновение языка национального, языка мысли»[62]. Таким образом, и возник язык, в котором восторженный Мандельштам находил даже эллинский склад.

8. Наедине с русским коммунизмом

Шпет жесток к начальному этапу русской философской мысли именно потому, что видит свою сверхзадачу — создание в России настоящей европейской философии, скептически относясь к религиозному философствованию современников. Он как бы подводит итог предыдущего развития отечественной философии, подробно разбирая тексты, пересказывая и анализируя их с такой подробностью, с какой не делали этого узкие специалисты. В этом смысле последующие историки русской философии первой трети XIX века порой просто пересказывали Шпета. Но поскольку у них не было шпетовской сверхзадачи, то и относились они мягче к недостаточной философичности и глубине русских ранних любомудров. К примеру, Койре снимает некоторые упреки Шпета, говоря, что многие русские философы и не претендовали не то что на самостоятельную мысль, но даже на то, чтобы быть истинными последователями того или иного мыслителя, скажем, Шеллинга: «Был ли Галич шеллингианцем? Разумеется, нет. Был ли он “эклектиком” или даже “независимым мыслителем”, на что он сам иной раз претендовал? В это нам тоже не верится. Он был прежде всего преподавателем, профессором, который подгонял свои лекции к уровню философской подготовки аудитории»[63].

Шпет, конечно, не мог не понимать важность этой «школьной» работы, преодолевавшей отечественную традицию невежества[64], утверждавшей, что и в России возможно высшее образование, основанное на идеалах науки, а не природного патриотизма. Однако точка зрения у него была не школьная. А скорее провиденциальная и, как я уже замечал, утопическая. Сто лет вхождения в философию, полагал он, уже принесли свои плоды. И теперь хотел он подлинной научной философии, о чем недвусмысленно написал еще в 1916 г.

Позволю себе длинную цитату: «Возьмем только наше и самое ближайшее: кто станет отрицать, что философские учения П. Юркевича, Вл. Соловьёва, кн. С. Трубецкого, Л. Лопатина входят именно в традицию положительной философии, идущую, как я указывал, от Платона? И мы видим, что Юркевич понимал философию как полное и целостное знание, — философия для него, как целостное мировоззрение, — дело не человека, а человечества; Соловьёв начинает с критики отвлеченной философии и уже в “Философских началах цельного знания” дает настоящую конкретно-историческую философию; кн. Трубецкой называет свое учение “конкретным идеализмом”; система Лопатина есть “система конкретного спиритуализма”...

Этого всего достаточно, чтобы видеть то единство, в направлении которого должна и дальше следовать наша положительная философия. В этом направлении должны быть сосредоточены наши стремления, в этом направлении должны прилагаться наши силы...»[65]

Шпет полагал, что после этого уже внятного результата становления русской философской мысли возможно вернуться и к античному язычеству: «Сколько в искусстве культурного нехристианского, столько переживущего кризис. Возрождение новое есть искреннее рождение нового Пана. Новый реализм — словесный, реализм языков, народов, а христианство и интернационал — единая ткань, плащ Мефистофеля: черный на красной подкладке. Новый реализм — реализм народов, языков — языческий»[66]. Вопрос в том, мыслимо ли было возродить античное язычество в стране, где было свое почвенное язычество. Когда наиболее прошедшая интеллектуальную школу Античности Германия (начиная с Баумгартена, Лессинга, Гёте) отказалась

[62] *Щедрина Т.Г.* «Я пишу как эхо другого...». С. 239—240.
[63] *Койре А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX века. С. 129.

[64] Он писал: «Наш общественный и государственный порядок всегда был основан на невежестве. Создавалась традиция невежества. Наша история есть организация природного, стихийного русского невежества. Наше общество и государство никогда не могли преодолеть внутреннего страха перед образованностью. Отдельные лица кричали об образовании, угрожали гибелью, рыдали, умоляли, но общество в целом и государство пребывали в невежестве и оставались равнодушны ко всем этим воплям» (*Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. С. 275).
[65] *Шпет Г.Г.* Философия и история. С. 199—200.
[66] *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты. С. 370.

от христианства, попала она не в античное язычество, а в самое доподлинное пещерно-германское с Вотаном, а отнюдь не Зевсом во главе. Фашизм и был этим возрожденным язычеством. Возрождать можно только то, что в культуре было. Чего могла ожидать Россия? Сам же Шпет не раз говорил о том, что Возрождение очень трудно произвести в России, потому что не было на нашей почве Античности. Когда-то призывавший к возрождению дионисийских мистерий в России знаменитый поэт-символист Вячеслав Иванов, как только эти мистерии стали осуществляться в Советской России, бесповоротно эмигрировал.

Шпет остался и произносил слова о «рождении Пана», когда неоязычество (т.е. большевизм, по определению С. Булгакова) уже властвовало над Россией. Отвергая, как и Шпет, романтизм русской христианской философии, большевики менее всего хотели создавать строгую и свободную философскую мысль. Философия снова стала вполне утилитарной служанкой идеологии.

Надо сказать, что при этом Античность стала насаждаться. Об этом в 1926 г. в «Письме писателя Владимира Владимировича Маяковского писателю Алексею Максимовичу Горькому» полуиронически написал Маяковский, погибший на семь лет раньше Шпета:

А рядом
молотобойцев
анапестам
учит профессор
Шенгели.
Тут
не поймете просто-напросто,
в гимназии вы,
в шинке ли?

Вряд ли Шпет мог принимать подобную, абсолютно неаристократическую культуру. Я думаю, что сам он занялся просветительством, переводами художественной литературы, переводом «Феноменологии духа» Гегеля, когда его собственное слово потеряло общественный смысл, да и просто перестали его печатать. К просветительству относился он скептически. Ведь и его знаменитый «Очерк развития русской философии», несмотря на феноменальную фундированность, отнюдь не был учебником. Это было некое явление, высказывание о судьбе России.

Почему Шпет все же остался в стране после революции? Новую идеологию не принимал он категорически, ибо напоминала она ему так не любимое им христианство, губительное, по его

мнению, для философии. Думал стать сеятелем? Не в просветительском смысле, а создать, наконец, в России настоящую философию? Скорее всего, так. В своем «Очерке...» он вдруг выражает некую надежду: «Эти строки пишутся, когда в историческом отмщении косою рока снята вся с таким трудом возделывавшаяся и едва всходившая культура. Почва обнажилась, и бесконечною низиною разостлалось перед нашими глазами наше невежество. От каких корней пойдут теперь новые ростки, какие новые семена наша почва примет в себя? Предвидеть невозможно, а предсказывать — значит только желать. Станет ли наконец философия в России действительным знанием, достигаемым методическим трудом и школою, а не “полезным в жизни” миросозерцанием “всякого интеллигентного человека”, станет ли она также общим культурным сознанием, преображенным в себе и преображающим быт и жизнь человека?..»[67] Почва расчищена, казалось ему, и вдруг именно семена настоящей философии прорастут на ней[68]. Только человек, одержимый утопической сверхидеей, мог так заблуждаться. Но чем дальше шло время, тем меньше оставалось у него надежды.

Наблюдение Т.Г. Щедриной, основанное на изучении архивов, подтверждает эту мысль: «Шпет очень тонко чувствовал переломное время, в котором жил, поэтому, как мне кажется, создавая очерки по истории развития русской философской мысли, он писал их прежде всего для себя, чтобы в своем историческом опыте выяснить смысл происходящего в стране и ответить на вопрос: “возможно ли вообще в России ‘единое культурно-философское сознание’?” Судя по письмам, он очень хотел разрешить эту проблему положительно и ответить “Да, возможно”, но с каждой страницей прочитанных им книг по истории России, с каждым вчувствованием в тексты отечественных любомудров, с одной стороны, и с каждым днем, прожитым в Советской России, — с другой, он отчаивался все больше и больше, понимая, что пока не может дать положительного ответа, как бы ему этого ни хотелось»[69].

Разумеется, Шпет новой власти, новой идеологии был не нужен. Более того, после высылки из страны писателей и мысли-

[67] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. С. 77.

[68] В предисловии к своему историко-философскому трактату он еще определеннее пишет о своих надеждах: «В целом, если моя вера в русский Ренессанс, в новую, здоровую народную интеллигенцию, в новую, если угодно, аристократию, аристократию таланта, имеет основание и если этот Ренессанс принесет с собою и новую философию в той стадии развития, которую я считаю высшею, то наша революция в философско-культурном аспекте “сознания” должна побуждать к настроениям оптимистическим» (*Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. С. 44).

[69] *Щедрина Т.Г.* «Я пишу как эхо другого...» С. 235.

телей, близких ему по уровню проблематики, Шпет по сути дела остался один на один с режимом. Хотя по-другому и быть не могло: в такие стальные эпохи вольные сообщества умирают быстро, а принудительный коллективизм рождает чувство глубинного одиночества у людей духа и мысли. В этом секрет тоталитаризма, его власти над людьми. Сумевший неимоверным усилием (с помощью Луначарского) остаться в стране, уже будучи внесенным в списки «философского парохода», Шпет погиб (был расстрелян) спустя пятнадцать лет. За год перед смертью он писал Юргису Балтрушайтису из Томска: «Высшей силе было угодно преподать мне урок, заставить разбираться в вещах и людях с тем, чтобы каждому найти его действительное, не иллюзорное место. Мне кажется, что урок дан поздновато и всей пользы его назидания я не применю»[70].

Но сегодня хочется верить, что сам факт бытия в нашей культуре мыслителей масштаба Г.Г. Шпета и других философов Серебряного века, также классиков XIX века, создает в России реальные предпосылки для Возрождения. В 1921 г. самый смелый из больших русских писателей тех лет Евгений Замятин, заявив о невозможности творчества в большевистской России, употребил такую формулу: «Я боюсь, что у русской литературы одно только будущее: ее прошлое»[71]. Но формула эта оказалась многозначной. От Чаадаева и Соловьёва до Франка и Степуна был проделан немалый путь. Вроде бы проходит потихоньку и эпоха «нового Средневековья», как назвал идеократические режимы XX века Бердяев. Философские взгляды русских любомудров, как теперь ясно, стали по сути дела нашей Античностью. Даже их иллюзии и заблуждения были иллюзии и заблуждения свободных умов, искавших истину. Опираясь на их тексты, вполне возможно возродить этот пафос поиска истины. Иными словами, есть что возрождать.

[70] Письма Г.Г. Шпета и Ю.К. Балтрушайтиса // Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / Составление тома, комментарии, вступительная статья, археографическая работа Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2005. С. 344.
[71] *Замятин Е.* Я боюсь. Литературная критика. Публицистика. Воспоминания. М.: Наследие, 1999. С. 53.

Вместо заключения

Лишенные наследства

Роль русской классики в русской культуре

1. Были ли у нас стабильные эпохи?

Существует устойчивая легенда, точнее даже, мифоподобное убеждение, почти на уровне подсознания, что именно «наше время» — переходное, а вот «прежде» Россия бывала «всегда» стабильной, нашедшей себя, целостной и гармоничной. Однако стоит поинтересоваться: когда же так оно было?

Может, тридцать лет назад, в начале горбачёвской перестройки? Или сорок лет назад, в брежневский застой, который оказался по сути разложением и распадом, перерождением и переходом системы из одного состояния в другое? А шестьдесят лет назад, в хрущёвский период, период целины, космоса, разоблачения сталинских репрессий, возвращения из концлагерей миллионов, попыток «вернуться» к идеализированным «ленинским нормам партийной жизни», а заодно обогнать США «по производству мяса, масла и молока на душу населения»? Уж иным словом как «переходное» это время не назовешь. Точно так же просится это слово и к сталинской эпохе коллективизации и индустриализации, перетряхнувшей всю Россию. Стоит ли говорить о пореволюционных годах с продразверсткой и НЭПом, швырявших народ из огня да в полымя?

Но может, раньше, между двух революций? На рубеже веков?.. Однако капитализация России, конечно, страну перестаивала, да и современники иначе как переломными эти годы и не называли. Что уж говорить о пореформенной России, когда «все перевороти лось» (Л.Н. Толстой) и никак не могло уложиться!.. Но таковыми были и время Екатерины II, и Петра I, и время раскола при Алексее Михайловиче, и Смутное время, и период от Ивана III до Ивана IV (избавление от татарского ига и первое вхождение в ев-

ропейские сношения), даже двести пятьдесят лет татарского владычества — это время накопления сил и растущего перевеса Москвы. А удельная раздробленность, а Крещение Руси, а становление русской государственности (862) — все указывает на постоянные изменения и переход из одного качественного состояния в другое.

В конечном счете, само культурно-географическое положение России между цивилизующейся Европой (кстати, цивилизация — это тоже процесс, постоянное преодоление собственной варварской природы) и пребывающей в равном себе состоянии варварской Степью предполагало постоянный поиск своей самоидентичности, т.е. существование в ситуации некоторого неустойчивого культурного равновесия. Поэтому, на мой взгляд, *переходность является константой российской истории*. Быть может, это одна из причин, почему проблема поколений вообще существует в России. Как своей переходностью, так и конфликтом поколений она отличается от недвижных азиатско-восточных деспотий и приближается культурно-исторически и типологически к Западной Европе.

2. «У тех Гамлеты, а у нас еще пока Карамазовы»

Но долгое соприкосновение, даже долгое совместное проживание с кочевой, нецивилизованной степью (столетия татарского господства!) родило своеобразный симбиоз, который предопределил весьма серьезное отличие в российском варианте взаимоотношения «отцов и детей» от варианта западноевропейского. *Различие это — в невероятной остроте конфликта поколений в России,* намного превышающего конфликтность западноевропейскую. Это различие прекрасно видно из сравнения двух классических произведений западноевропейской и русской литератур, давно уже признанных вершинными в мировой культуре — «Гамлета» Шекспира и «Братьев Карамазовых» Достоевского.

Сравнение это не надуманное, уже в самом романе русского писателя не раз звучит сопоставление двух типов отношения к жизни — гамлетовского и карамазовского. Все они даны в репликах персонажей, но значит это, что сам Достоевский предлагает нам *меру и тип* для сравнения. Приведем одну из этих реплик (из обвинительной речи прокурора): «Может ли Карамазов по-гамлетовски думать о том, что там будет (т.е. в загробной жизни. — *В.К.*)? Нет, господа присяжные, у тех Гамлеты, а у нас еще пока Карамазовы!»

В чем же разница?

Начнем с отцов. Отец Гамлета, король, о нем Горацио сказал: «Его я помню; истый был король». Отец братьев Карамазовых, старик Карамазов, при первом же своем появлении на страницах романа замечает о себе, что «точность есть вежливость королей». На реплику своего родственника: «Но ведь вы по крайней мере не король» — тут же шутовски отвечает: «Да, это так, не король. И представьте, ... ведь это я и сам знал, ей-Богу!» То есть перед нами два отца — король и шут, даже не претендующий быть королем, хотя и намекающий (для читателя) на возможность подобного сближения.

Отношение детей. Гамлет об отце: «Он человек был, человек во всем; / Ему подобных мне уже не встретить». Он не может расстаться с отцом, хотя тот мертв: «Отец!.. Мне кажется его я вижу... В очах моей души». Сам облик отца говорит Гамлету о божественной сотворенности человека: «Поистине такое сочетанье, / Где каждый бог вдавил свою печать, / Чтоб дать вселенной образ человека». Смерть отца — для него почти космическая катастрофа: сюжет трагедии — месть за отца. Дмитрий Карамазов отца иначе, чем «псом» и «Езопом» не называет. Езоп в его словоупотреблении значит шут и «урод». Про отца он восклицает: «Зачем живет такой человек!.. Скажите мне, можно ли еще позволять ему бесчестить собой землю». То есть уровень тоже вполне космический, хотя и с другим знаком, поэтому кричит он отцу: «Проклинаю тебя сам и отрекаюсь от тебя совсем...» Это прямое отличие от Гамлета, чувствующего себя продолжением отца. Сам облик отца Карамазова вызывает у его сына негативно-уничтожающие чувства: «Может быть, не убью, а может, убью. Боюсь, что ненавистен он вдруг мне станет своим лицом в ту самую минуту. Ненавижу я его кадык, его нос, его глаза, его бестыжую насмешку. Личное омерзение чувствую». Не отстает от него и брат Иван в своих «родственных» чувствах, замечая об отце и брате Дмитрии: «Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!» В конце концов, незаконный сын старика Карамазова Смердяков убивает отца. Но весь роман — о степени вины каждого из братьев в этом отцеубийстве.

Пожалуй, более других русских любомудров задумывавшийся об этой проблеме Николай Фёдоров писал: «Нигде антагонизм молодого с старым не дошел до такой крайности, как у нас»[1]. Отчего так?

[1] *Фёдоров Н.Ф.* Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 77.

3. Отцы и дяди

Посмотрим прежде, как русская классика оценивала старшее поколение, т.е. отцов, *еще до Достоевского.* Тогда, быть может, мы угадаем причину конфликта.

Вот грибоедовский Чацкий:

Где? укажите нам, отечества отцы,
Которых мы должны принять за образцы?

Итак, *отцы показывают отсутствие образца и примера,* лишая потомков возможности наследовать некий достойный, уважавшийся бы ими образ жизни.

А вот отец пушкинского Онегина:

Долгами жил его отец,
Давал три бала ежегодно
И промотался наконец.

А у Лермонтова? Чем богаты дети? «Ошибками отцов и поздним их умом» («Дума»). И в чем предчувствует свою вину перед следующим поколением, «детьми», лирический герой стихотворения, будущий «отец»?..

И прах наш, с строгостью судьи и гражданина,
Потомок оскорбит презрительным стихом,
Насмешкой горькою обманутого сына
Над промотавшимся отцом.

Мысль одна — отцы промотались и *не оставили наследства,* потому и не испытывают дети к отцам уважения. Ведь ошибками на самом деле богат не будешь. Скажем, дядя Евгения Онегина наследство имел, а потому и «уважать себя заставил». Кажется, однако, что его отец к такому уважению относился вполне равнодушно; во всяком случае сына он понять «не мог // И земли отдавал в залог». Ответное равнодушие и неуважение вполне объяснимо. Ведь давно уже сказано, что дерево узнается по плодам его.

Впрочем, ситуация не столь безнадежна, как это может показаться из вышеизложенного. *Именно потому, что сам Пушкин чувствовал «любовь к отеческим гробам», он оказался способен увидеть отсутствие этой любви в жизни современного ему общества.* Надо учесть, что наследство определяется ценностными характеристиками. А как полагал Норберт Винер, простое накопительство, без

создания ценностей, означает потерю стоимости наследства — в пределе до его полного обесценения. *Сохранение наследства* требует его приумножения, которое *возможно* в том случае, *когда существует личность, способная воспринять наследство как стимул к творчеству.* Когда, скажем, К. Аксаков в 1848 г. («О Карамзине») объявлял всю отечественную современную ему словесность явлением отвлеченным, «ложным по своей сфере» и «нисколько не народным и не живым», он выступал по сути дела как самый завзятый, все отрицающий нигилист. Ведь существовали уже и Пушкин, и Гоголь, и Жуковский, и Лермонтов, и Тургенев, и Гончаров, и Достоевский — и они не были единичными исключениями, а представляли вершины складывавшегося массива русской литературы, некоего целостного явления — нашего сегодняшнего наследства. Как раз создание новых смыслов и ценностей — философских и художественных — определило вопрошающий взгляд российской словесности на общество, которое еще не усвоило «идею наследования».

Создавать капитал наследства, а потом не транжирить его, работать с ним, постоянно пополнять может только личность свободная и самодеятельная. Но таковые лишь начали возникать после реформ Екатерины II, утвердившей (хотя бы среди дворянства) *права частного лица.* Обществу, однако, требуется время, чтобы научиться пользоваться этими правами. Сама Екатерина подчас нарушала их. Сохранялись привычки бесправия, которые, то ослабевая, то усиливаясь, досуществовали до сегодняшнего дня. *В плане экономическом* это означало — промотать, прогулять доставшееся состояние, чтоб не успело отобрать государство, которое и доселе воспринимается как единственный хозяин всей и всяческой собственности. В плане духовном — самодержавный официоз и консервативный национализм требовал ограничить общественные потребности идеалами Московского царства, что заведомо истощало, по сути проматывало богатейшее наследие Древней Руси, бравшее свое начало в общеевропейском античнохристианском прошлом.

Самодеятельная личность вырабатывается трудно, это новый этап антропогенеза. Жить стаей, общиной привычнее, зверинее, *проще,* ибо нет нужды тогда у особи в собственных духовных усилиях. Появление Жуковского, Пушкина и им подобных значило много, но отнюдь не вело к автоматическому преобразованию нации в сообщество самодеятельных индивидов. Даже в «средневысшем» (определение Достоевского) слое русского дворянства, уже знакомого с правами собственности и наследства, господствовало «гусарское», или «хлебосольное» проматывание состоя-

ния (отец Николеньки Иртеньева из «Детства», граф Ростов из «Войны и мира»), определяя тип жизни разоряющихся «дворянских гнезд».

Такое положение дел создает весьма специфическую социально-психологическую и культурную ситуацию.

«Проматывающийся отец» не думает о своих детях, не дает им возможность повзрослеть, подойти к своим отношениям с миром ответственно. Не распоряжаясь наследством, хотя постоянно ожидая его, надеясь на него, дети находятся на положении вечных приживалов, как, к примеру, будущий император Павел при Екатерине II, которая, несмотря на его совершеннолетие, не уступила ему корону. Тем самым он вынужден был оставаться ребенком, *недорослем,* который мог «жениться», но не имел ни права, ни возможности на действие. Результат — социальное безумие, неадекватность Павла I. Такой же большой, нелепый и неуклюжий недоросль — Пьер (в «Войне и мире»), который не располагает при жизни отца даже правом носить его фамилию, не говоря уж о возможности самостоятельно строить свою жизнь. И только смерть отца, его предсмертное раскаяние превращают просто Пьера в Пьера Безухова, в Петра Кирилловича Безухова, наследника миллионного состояния. Впрочем, раскаявшийся незаконный отец — это тоже вариант «дяди». Случайность усыновления равна бесконечному ожиданию смерти бездетного дяди, который еще неизвестно кому оставит свое имущество.

Итак, *наследство приходит сбоку,* «*от дяди*». В том числе и наследство духовное. Ведь отцы, по словам Лермонтова, прошли над миром, «не бросивши векам ни мысли плодовитой, / Ни гением начатого труда». Каждый раз это наследство дети получают не по прямой линии, а сбоку, *не от России, а от Запада*. «Не поразительно ли, — писал в “Вехах” историк русской мысли М.О. Гершензон, — что история нашей общественной мысли делится не на этапы внутреннего развития, а на периоды господства той или другой иноземной доктрины? Шеллингизм, гегелианство, сенсимонизм, фурьеризм, позитивизм, марксизм, ницшеанство, неокантианство, Мах, Авенариус, анархизм, — что ни этап, то иностранное имя»[2].

Гершензон ставит здесь весьма важную культурологическую проблему, имеющую самое прямое отношение к нашей теме. И истоки этой проблемы — на самой заре превращения языческой Руси в Русь христианскую. Дело в том, что христианство мы получили из Византии, *но не на древнегреческом, а* «*с помощью дяди*», *через язык-посредник, через древнеболгарский*. А стало быть, в отличие от Западной Европы, получившей на латыни практически все античное наследие, включая и труды первых Отцов Церкви, Русь, находившаяся вроде бы близко к стране Античности и «чистого» христианства, — к Греции, была лишена возможности непосредственного наследования — только через переводы. Но и этот источник скоро иссяк: удельные войны и татары извели русскую книжность, лишь монастыри с трудом хранили «бледные искры византийской образованности» (Пушкин). Но тоже на языке-посреднике. После освобождения от татарского ига первыми о византийском наследстве вспомнили московские цари (Иван III), но и они далее знаков царской власти не шли. Подданные царей жили в блаженном внеисторическом времени и пространстве.

Наконец, раскол и реформы Петра заставили наиболее активную часть общества *отнестись к идее наследования осознанно.* Но только на рубеже XVIII и XIX веков, усвоив живые европейские языки — главным образом немецкий и французский, Россия сумела вернуть себе вроде бы давно ей положенное античное наследство (лицейский период Пушкина, его анакреонтика и т.п., переводы Гомера Гнедичем и Жуковским). В России наконец зазвучал «умолкнувший звук божественной эллинской речи» (Пушкин). В «Выбранных местах из переписки с друзьями» Гоголь замечал, что благодаря Жуковскому Россия приняла Гомера «как родного». И возлагал надежды на преображение страны под воздействием гомеровской поэмы. Но интересно, что *перевод Гомера Жуковский делал по немецкому подстрочнику,* т.е. прибегнув к содействию уже «другого дяди», чтобы Россия приобщилась к античному наследству. Отмечу только, что похвалявшиеся чистотой полученного из Византии христианского образования забывали: школа у ромеев основывалась на подробном чтении и изучении гомеровских поэм. И лишь спустя тысячу лет после первых контактов с великой империей Русь получила азы ее школьной программы. Западная же Европа уже много столетий разрабатывала это античное наследие, внося новые смыслы, обогащая его. Поэтому постоянный интерес русских людей к западноевропейским теориям вполне понятен: это и ученичество, и поиски себя: своего утерянного наследства.

На этом пути возникали, разумеется, сложности и взаимонепонимания русских учеников. В «Отцах и детях» Тургенева это показано с поразительной ясностью. Хотя вся критика без устали (начиная с Писарева) твердит, что именно в этом романе впервые зафиксирован надрывный российский конфликт поколений, Тургенев глубже и ироничнее. Его герои, и дети, и родители, только

[2] Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 83.

лишь *воображают,* что находятся друг с другом в конфликте. Аркадий близок и к своему отцу, и даже дяде, роман (в его линии) заканчивается семейным альянсом Кирсановых. Что же касается Базарова, то и этого неукротимого нигилиста обожают его родители, да, похоже, и он их любит. *В чем же конфликт? Да в разных установках — социальной и идеологической.* Базаров крут с Кирсановыми, ибо он из другой среды: «Мой дед землю пахал», — надменно произносит Евгений Базаров. А идеологическая разность объясняется тем, что в Россию пришли новые немецкие авторитеты, вместо Шеллинга и Гегеля — Бюхнер и другие. Устами героев борются не смыслы разных поколений, а смыслы двух заимствованных идейных концепций. Как замечает Павел Петрович: «Прежде были гегелисты, а теперь нигилисты». Впрочем, Тургенев не угадал, что разность заимствованных идеологических концепций помножится и на биологический конфликт поколений. И это столкновение будет тем острее, чем крепче *вера в новый западноевропейский идеологический концепт, которому придается абсолютный смысл.*

4. Взыскующие наследства и нигилисты

Идеи брали на Западе, но переиначивали, переосмысливали их вполне в российском духе. Павел Петрович Кирсанов, *дядя,* хочет, чтобы наследство переняли от него. Он им обладает, у него есть идеи, которые он сам уже принял у «европейского дяди». Но родной дядя по сравнению с европейским оказывается как бы отцом, наследство которого не то чтобы проблематично или не нужно, но оно заемно, а следовательно, лучше уж и далее заимствовать там, где эти идеи производятся. Так и шло из десятилетия в десятилетие — два по крайней мере века: XVIII и XIX. В XIX веке, правда, *наследство появилось, но* это было так непривычно, что *от него отказывались.*

Что же было следствием? *С каждой очередной западной концепцией российская духовная жизнь словно бы начиналась заново, почти с нуля.* Об этом тяжкие размышления Чаадаева: «Мы же, явившись на свет, как незаконнорожденные дети, *лишенные наследства,* без связи с людьми, предшественниками нашими на земле, не храним в сердцах ничего из наставлений, вынесенных до нашего существования. Каждому из нас приходится самому искать путей для возобновления связи с нитью, оборванной в родной семье»[3]

[3] *Чаадаев П.Я.* Сочинения. М.: Современник, 1989. С. 21.

(курсив мой. — *В.К.*). Похоже, именно западник Чаадаев выразил умонастроение тех русских мыслителей и поэтов, что *тосковали по отеческому наследству.* Такая критическая, болезненная, *взыскующая тоска,* заметил как-то Достоевский, есть показатель высокого духа. Но почему отеческого наследства взыскует — западник? Да потому что Запад для русских явился образцом цивилизации, развивающейся *преемственно, от отцов к детям.* Этой-то последовательности и не хватало Чаадаеву в России. Замечу, что его духовный воспитанник великий русский поэт Пушкин («наше — все») нашел и обозначил *российскую преемственность: от Петра Великого,* «кем наша двигнулась земля». Явление Петра осветило историческим светом не только будущее — до Пушкина, но и прошлое. Петр стал точкой отсчета в обе стороны по временной оси координат. С ним пришло в Россию два понятия — «до» и «после», т.е. история.

После Петра самодержавие приобретает характерные черты европейского абсолютизма, что так раздражало русских консерваторов. Как они полагали, «монархия усваивает себе идею абсолютизма только в виде прямого искажения собственного принципа»[4]. Усвоившие себе эту идею европейские монархии были ограничены в своих возможностях «благородным сословием». Это произошло в Западной Европе примерно к эпохе Ивана IV, воплотившего в России с невероятной силой идею неограниченного самодержавия. Но именно такой, неограниченной, и должна быть монархическая власть, чтобы быть верховной, — считал Л.А. Тихомиров, в прошлом член ЦК «Народной воли». Очень, кстати, характерно это перерождение бывшего террориста в яростного монархиста, ждавшего и от монархии абсолютного владычества над человеческими судьбами. Не случайно его любимым героем в русской истории был Иван Грозный.

На Западе дворянство, поставившее над собой и монархом идею закона и блага страны, приобрело независимость и личное достоинство, которые защищались преодолевавшим бывший феодальный произвол *законом*, а стало быть, могли наследоваться. Аналогичный процесс начинался и в России. Скажем, в послепетровский период ушедшее угрюмое и бесправное боярское местничество превратилось в элемент дворянской родословной, стало поводом к развитию дворянской чести, аргументом в пользу сословной и частной независимости. Во всяком случае, Пушкин с гордостью говорил о себе: «Бояр старинных я потомок». Относясь

[4] *Тихомиров Л.А.* Единоличная власть как принцип государственного строения. М.: ТРИМ, 1993. С. 126.

иронически к «дряхлеющим родам», выше ставя свое личное, «мещанское», достоинство, он тем не менее принял это «боярское» наследство. Влияние западной идеи преемственности сказалось в России к концу XVIII века в поисках собственного культурного прошлого: собирание летописей, былин, народных песен и т.п.

Но была в России непривычка к наследству. К его хранению, передаче, получению. Факт, как было показано выше, зафиксированный русской поэзией. Поэтому пришедший с Запада вульгарный материализм оборотился в России нигилизмом, ибо *именно нигилизм отвечал у нас мощной многосотлетней почвенной традиции.* Традиции жизни без наследства.

Иные русские мыслители видели в таком положении дел преимущество России, показывающее ее молодость, *ее предназначение начать новую страницу истории.* Нету прошлого, нету наследства — и не надо! Причем многое из прошлого хотелось бы и самим вычеркнуть, чтоб его как бы и не было. На такой позиции вырастало и стояло русское революционерство леворадикального толка, начало которого я вижу в Бакунине и Герцене, писавшем в своем трактате «О развитии революционных идей в России»: «Нелегко Европе... разделаться со своим прошлым; она держится за него наперекор собственным интересам, ибо... в настоящем ее положении есть многое, что ей дорого и что трудно возместить... Мы же более свободны от прошлого, это великое преимущество... *Мы свободны от прошлого, ибо прошлое наше пусто, бедно, ограничено.* Такие вещи, как *московский царизм или петербургское императорство, любить невозможно.* Их можно объяснить, можно найти в них зачатки иного будущего, но *нужно стремиться избавиться от них как от пеленок... У нас больше надежд, ибо мы только еще начинаем...*»[5] (курсив мой. — *В.К.*). В эти же годы Бакунин объявил «страсть к разрушению» — *творчеством,* выразив тем самым крайний нигилизм и «проматывающихся отцов», и «детей-отрицателей».

Эти идеи были подхвачены «молодой эмиграцией» конца 60-х — начала 70-х годов (Ткачёв, Нечаев), уже прямо заявившей, что цивилизация, школа, книги, достижения духа — только помеха для революции, *но поскольку Россия молода и отстала, она сможет обогнать омещанившийся, обуржуазившийся Запад.* Напрасно западный революционер Энгельс иронизировал над этой точкой зрения, заявляя: «Только на известной, даже для наших современных условий очень высокой, ступени развития общественных производительных сил становится возможным поднять производство до такого уровня, чтобы отмена классовых различий стала действительным

[5] *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. VII. М.: АН СССР, 1956. С. 242, 243.

прогрессом, чтобы она была прочной и не повлекла за собой застоя или даже упадка в общественном способе производства... Человек, способный утверждать, что эту революцию легче провести в такой стране, где *хотя* нет пролетариата, но *зато* нет и буржуазии, доказывает лишь то, что ему нужно учиться еще азбуке социализма»[6]. Напрасно Герцен в предсмертных письмах «К старому товарищу» выступил против молодых радикалов, согласившись со своим старым оппонентом Чернышевским, что *вне цивилизации право личности утвердить не удастся.* А ведь даже в самый революционный свой период он исходил из того, что «нет ничего устойчивого без свободы личности»[7]. Только искал эту свободу в *развалинах* «старого мира».

Но молодым нигилистам было наплевать на личность и ее свободу, поэтому разрушения они не боялись. Тем более что к концу столетия среди революционеров появился человек, «усвоивший» западные уроки марксизма и сказавший, что в России *уже есть* и пролетариат, и буржуазия, более того, за короткий промежуток времени — за каких-нибудь двадцать пять лет — Россия достигла высшей точки капитализма — империализма. Хотя ироники твердили, что у нас *нет ни труда, ни капитала, но есть зато борьба между ними,* нигилистическое слово оказалось сильнее, совпав, как я уже говорил, с мощной почвенной традицией. Так и возникло *вполне победоносное* тоталитарное движение XX века. Как констатировал Федор Степун, «следы бакунинской страсти к разрушению и фашистских теорий Ткачёва и Нечаева можно искать только в программе и тактике большевизма»[8]. Победив, нигилисты-большевики вернулись по сути в допетровское прошлое, скрыв, по словам Бунина,

пучиной окаянной
Великий и священный Град,
Петром и Пушкиным созданный

«День памяти Петра»

Большевики воображали себя и убеждали других, что они наследники и продолжатели Петровских преобразований. Но Бунин, один из самых зорких и проницательных людей России, показал, как в «окаянные дни», когда пришла «ужасная пора», предсказанная Пушкиным в «Медном всаднике», *град русской цивилизации* был затоплен разбушевавшейся стихией отечественного нигилизма.

[6] *Маркс К., Эннгельс Ф.* Сочинения. Т. 18. С. 537—538.
[7] *Герцен А.И.* Указ. соч. Т. VII. С. 242.
[8] *Степун Ф.* Встречи и размышления. London, 1992. С. 112.

5. Традиция нигилизма, или Вечная детскость

Петр и Пушкин стали символами возникшей русской цивилизации. Их усилием Россия сызнова приобщалась к *европейской традиции наследования*. Но ведь была у нас и другая — нигилистическая — традиция. Откуда она взялась? И что она такое есть?

Дело в том, что прошлое никогда не бывает листом чистой бумаги. «Были, — замечал Чернышевский, — уже написаны на этом листе слова... Эти слова не “Запад” и не “Европа”... звуки их совершенно не таковы: европейские языки не имеют таких звуков. Куда французу или англичанину и вообще какому бы то ни было немцу произнести наши Щ и Ы. Это звуки восточных народов, живущих среди широких степей и необозримых тундр»[9]. Но надо сказать, что эти звуки, эти слова — «степь» и «иго» — были написаны поверх вполне европейских слов, прозвучавших когда-то в Новгородско-Киевской Руси. Почему они стерлись?

Каждая культура проходит природно-языческую стадию общинного хозяйствования, где время циклично, имущество принадлежит роду-племени, а потому не возникает даже вопроса о наследовании и преемственности. А цикличность времени предполагает и отсутствие истории. *Только с появлением частной собственности,* когда из общинно-коллективистского безличного сообщества выделяется индивид, *начинается цивилизационный этап культуры,* появляется разделение труда и общественное производство. Происходит не только родовая трансляция социально-биологических навыков, но и трансляция от предков к потомкам личностных смыслов, воплощенных как в материальном, так и в духовном наследстве. Но *укорененный в далеком прошлом родовой механизм культуры* отвергает новое состояние дел, *блокирует возникшее историческое развитие*. Этот культурно-родовой механизм способствует влияниям, препятствующим цивилизации.

В России частная собственность как цивилизующий элемент жизни продержалась не более четырех столетий и была сметена татарским нашествием. По «монгольскому праву на землю» *прежде всего была уничтожена земельная частная собственность:* вся завоеванная земля принадлежала хану и жаловалась в пользование специальными ярлыками. Это низвело народ в социально-экономическом плане до родоплеменного уровня. Монгольские принципы власти переняла «татарофильская» (Г.П. Федотов) Москва. Борьба боярства, сохранявшего прежний принцип владения землей, оказалась безуспешной: победил московский князь.

[9] *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч. Т. VII. М.: ГИХЛ, 1950. С. 610.

И вотчины были заменены поместьями, жалуемыми только за службу. Этот *победивший принцип жизни кочевого племени утвердился на много столетий, совпав с родоплеменным отрицанием наследства*. Боярское «местничество» казалось народу смешным, ибо, как писал Пушкин, «кочующие племена не имеют ни истории, ни дворянства»[10]. Это и была та традиция нигилизма, которую Россия пыталась преодолеть в постпетровский период, когда дворянские и купеческие семьи обрели неотчуждаемую и неотбираемую государством частную собственность, которую стало возможным передавать по наследству.

Влияние этой нигилистической традиции на цивилизационные попытки России обустроиться (Великие реформы Александра II и т. п.) было огромным, причем нигилизм распространялся не только на отрицание частной собственности, но на духовные достижения. Отказ от культурного наследства стал весьма важной темой конца века. Все 90-е годы Лев Толстой пишет свой трактат «Что такое искусство?», приходя к отрицанию всего западноевропейского и русского (включая и свое творчество) искусства, как порождения «богатых классов». В 1891 г. В.В. Розанов публикует статью «Почему мы отказываемся от “наследства 60—70-х годов”?», в которой высказывает соображение, что «люди шестидесятых и семидесятых годов принесли из бесценной сокровищницы Запада новые семена»[11], выбрав на самом деле не зерно, а плевелы. Поэтому из созревшей жатвы пища не питательна, и дети *вынуждены* отказаться от наследства отцов. В 1892 г. Д.С. Мережковский публикует программную работу «О причинах упадка и о новейших течениях современной русской литературы», где принимает *часть* отцовского опыта, а от другой части отказывается. Эта статья стала программой русского модернизма. Русским модернистам казалось, что новые откровения западной мысли предполагали отрицание предыдущих откровений. Дело было, однако, не в новых западных заимствованиях, а в продолжающейся работе механизма отечественного нигилизма. Именно в этой — модернистской — тональности написана в 1897 г. знаменитая работа В.И. Ленина «От какого наследства мы отказываемся?»

Ленину казалось, что культурное наследие можно разделить на плохое и хорошее. Плохое — отринуть, а хорошее — принять. Именно ему удалось проверить это модернистское утверждение исторической практикой. Оказалось, что отбросить *часть* духовного наследия невозможно. В таком случае оно отвергается цели-

[10] *Пушкин А.С.* Собр. соч.: В 10 т. М.; Л.: АН СССР, 1951. Т. VII. С. 225.
[11] *Розанов В.В.* Сочинения. М.: Советская Россия, 1990. С. 123.

ком, а люди, рожденные эпохой революции, торжественно провозглашают «новое» *смертью* «старого», как это сделал Хлебников в «Октябре на Неве»: «Первая заглавная буква новых дней свободы так часто пишется чернилами смерти»[12]. Но как отвергается целиком, так целиком и возвращается. Дальнейшая судьба страны показала, что наследуемый тип культуры нерасчленим — и в плохом, и в хорошем. В меняющемся обличье, в превращенном виде все явления и архетипы культуры продолжают жить, перетекая из прошлого в настоящее. От духовного наследия, как и от культурных традиций, нельзя отказаться: *их можно гуманизировать и цивилизовать.* Но эта задача не решается революционным путем. На нашем опыте мы убедились в этом сполна.

Герцен в свое время возмущался, что западные революционеры ведут борьбу «лишь для того», *чтобы жить не хуже богатых классов,* а вовсе не с целью построить «новое» общество. *Строить наново оказалось участью русских радикалов.* Совсем наново. «Почему не атакован Пушкин?» — спрашивал первый поэт революции. Так разрушать могут только дети и подростки, не имеющие даже понятия (исторически не выработалось!), что такое «наследство», дети, у которых вся жизнь впереди. *Отменив частную собственность, большевики отменили принцип цивилизационного, последовательного, преемственного развития.* Паллиативы вроде борьбы Ленина с Пролеткультом, сохранения Большого театра, введения в школьную программу Пушкина и Толстого (должным образом препарированных и откомментированных) только высвечивали картину всеобщего одичания, когда произошел тотальный отказ — и от «никому не нужных» отцов и от «устарелых» западных дядей, смерть которых казалась неизбежной с сегодня на завтра. Поэтому если Петр и Пушкин усвоили России Запад как наше общее с Европой прошлое, то после Октябрьской революции воскресла традиционно-варварская, нигилистическая идея *о нашем безусловном превосходстве над Западом, благодаря отсутствию у нас исторических традиций, благодаря нашей детскости.* Маяковский писал:

Другим
странам
по сто.
История —
пастью гроба.

[12] *Хлебников В.* Проза. М.: Современник, 1990. С. 65. Характерно, что в своей автобиографии Хлебников подчеркивал свое «антицивилизационное», антипушкинское происхождение: «Родился 28 октября 1885 в стане монгольских... кочевников» (там же. С. 3).

А моя страна —
подросток, —
твори,
выдумывай,
пробуй!

Итак, спустя тысячу лет развития Россия — по-прежнему «подросток». Об этом в 1918 г. и Василий Розанов, но с удивлением и тоской: «Страшно, дико: но, проживя *тысячу лет* — мы все еще считаем себя “молодыми”, “молодою нациею”»[13] (курсив В. Розанова. — *В.К.*). Однако ощущение это, что нам еще все только *предстоит начать,* как я уже говорил, коренится в глубокой традиции культуры без наследства. *Недоверие к собственному прошлому рождает веру в великое будущее.* Но где гарантии этого величия? Константин Леонтьев звучит здесь скептичнее и желчнее любого западника: «Разве решено, *что именно* предстоит России в будущем? Разве есть положительные доказательства, что мы молоды»[14] (курсив К. Леонтьева. — *В.К.*). Аналогично в середине прошлого века отношение славянофила Хомякова к рассуждениям о «детской восприимчивости» России: «Утешительный вывод: девятисотлетний рост будущей обезьяны»[15]. Эти ламентации — реакция на бесконечные попытки каждый раз начать все заново.

Вряд ли такое состояние общества говорит об устойчивости цивилизационных завоеваний. Склонность к постоянным перерывам в развитии свидетельствует скорее *не о молодости, а о духовной невзрослости,* об определенной, многократно опробованной культурой *защитной реакции против усложнения социума.* Разговоры о нашей исторической юности возникали в результате нежелания знать *свое реальное прошлое,* пусть скверное, не красящее, но действительно бывшее. Гораздо легче и спокойнее, как это и делает подросток, придумать себе красивую биографию, создать руками официозных борзописцев историко-олеографическую родословную России. Но это псевдоистория. Так надо, потому что нечто похожее есть у заграничных деточек. Отрекаясь от реального прошлого, не взрослели.

Лет до ста
расти
нам без старости.

В. Маяковский

[13] *Розанов В.В.* Сочинения. С. 462.
[14] *Леонтьев К.* Избранное. М., 1993. С. 115.
[15] *Хомяков А.С.* Сочинения: В 2 т. Т. I. М., 1994. С. 529.

Но *история возникает там, где есть развитие и взросление,* то есть реальное знание о себе и преодоление себя. Вопрос о нашей детскости, нашей невзрослости остается актуальным и сегодня.

Нынешние отечественные культурфилософы продолжают твердить *о детскости* национальной ментальности, *о незрелости, сиротстве* русских людей. Разумеется, интонации этих рассуждений различны. *Тон умильный:* «Не о “вечно бабьем” или “неотмирном” в русской душе надобно говорить, а о “детском”. Символ детства должен стоять на самом видном месте, а не в ряду случайных, необязательных символических обозначений, ибо “детское” помогает понять главное в душе народа»[16]. Ведь именно «детская вера русского народа в возможность обретения земного Царства сделала коммунизм по-настоящему действенной силой и подпитывала ее несколько десятилетий»[17]. Теперь *тон саркастический,* отчасти даже самоедский: «“Отцеубийство” — это взгляд детей на отцов как на прошлое, от которого должно избавиться вследствие его ложности, — извечная для русских ситуация»[18]. И далее мысль поясняется, что в России «опыт отцов только потому заметен, что от него надо скорее избавиться, разрушить как можно глубже»[19].

6. Дети или... рабы?

На мой взгляд, в этих вышеприведенных высказываниях представлена некая *феноменологическая констатация явления,* не более того. Хуже, что не всегда точная. Начну с утверждения о «необходимости избавиться от опыта отцов». Беда, и большая, как я уже старался показать, что само накопление опыта, *опыт* как таковой, передаваемый следующему поколению, *отсутствует.* Промотан. Даже негативный. Ибо опыт — это научение, даже «ошибки отцов» должны бы учить детей преодолевать прошлое, все время для этого помня его. А *передаются* только социобиологические *рефлексы* защиты от мира. Словно бы культура не рефлектирует по поводу себя, остается на уровне природного механизма. Как писал Чаадаев: «Наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня; мы как бы чужие для самих себя. Мы так удивительно шествуем во времени, что по мере

[16] *Карасёв Л.В.* Русская идея (символика и смысл) // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 92.
[17] Там же. С. 96.
[18] *Мильдон В.И.* «Отцеубийство» как русский вопрос // Вопросы философии. 1994. № 12. С. 51.
[19] Там же. С. 54.

движения вперед пережитое пропадает для нас безвозвратно»[20]. Детям не от чего избавляться, все пропадает само собой.

«Детскость» потому определяет культуру, что отцы — те же дети, а дети, как показал в «Думе» Лермонтов, ничуть не лучше отцов. Человек биологически становится отцом, оставаясь по сути ребенком. Говоря об отцах, мы на самом деле описываем детей, и наоборот. Отцы не могут — в плане духовно-нравственном — считаться отцами. Приведу несколько шаржированное высказывание защитника на суде из «Братьев Карамазовых»: «Такой отец, как убитый старик Карамазов, не может и недостоин называться отцом. Любовь к отцу, не оправданная отцом, есть нелепость, есть невозможность». Кто же отцы? Ведь ведут они себя, как распущенные, развращенные подростки, не знающие удержу и нормы. Об этом программное стихотворение Н.А. Некрасова «Родина»:

И вот они опять, знакомые места,
Где жизнь отцов моих, бесплодна и пуста,
Текла среди пиров, бессмысленного чванства,
Разврата грязного и мелкого тиранства;
Где рой подавленных и трепетных рабов...

Ключевые слова здесь — «жизнь... бесплодна и пуста», а также слово «рабы». *Отцы проматываются* «среди пиров и разврата». Они бесплодны. *Раб,* однако, тоже *бесплоден,* он не творит произведений культуры и цивилизации, выполняя лишь указания хозяина, по сути *он проматывает свою жизнь.* Но хозяева здесь — те же рабы. «Взгляните только на свободного человека в России, — замечал Чаадаев, — и вы не усмотрите никакой заметной разницы между ним и рабом»[21]. Потомство рабов столь же бесплодно, ибо точно так же существует не самодостаточно, а прихотью очередного хозяина. Вот вам «дети» в лермонтовской «Думе»... Чем они отличаются от отцов?

Толпой угрюмою и скоро позабытой
Над миром мы пройдем без шума и следа,
Не бросивши векам ни мысли плодовитой,
Ни гением начатого труда.

Запоминаются свободные люди, совершающие деяния. Рабы позабываются скоро, им не дано совершить поступков, они

[20] *Чаадаев П.Я.* Сочинения. С. 21.
[21] Там же. С. 270.

объекты, а не субъекты. Но ведь дети, которые у Лермонтова чувствуют себя будущими отцами, прямо сообщают о себе: «перед властию — презренные рабы». Итак, квадратура рабского круга, которая порождает у детей «равнодушную ненависть» к отцам — по произволу ли природного господина, потому ли что отцы ощущаются не отцами, а посторонними, ибо *не оставляют в наследство смысла жизни,* а смысл этот дети черпают со стороны. Поэтому все отцовские приказания и призывы кажутся детям *абсолютно ложными, не относящимися к реальности.* По справедливому наблюдению Чаадаева, прежние идеи у нас с такой легкостью выметаются новыми, потому что последние тоже явились к нам извне.

Из века в век *ребенок воспитывается в архетипе рабства.* В блоковском предреволюционном «Коршуне»:

В избушке мать над сыном тужит:
«На хлеба, на, на грудь соси,
Расти, *покорствуй*, крест неси».
Идут века, шумит война,
Встает мятеж, горят деревни,
А ты все та ж, моя страна...

(курсив мой. — *В.К.*)

Что же мешало России, несмотря на явную одаренность народа, на принадлежность к христианской культуре (которая вывела Западную Европу из хаоса Темных веков), обрести внутреннее развитие, естественную взаимосвязь поколений, осуществляя органическую преемственность духовных ценностей? Почему и сегодня отцы равнодушно посылают детей на убой то в Афганистан, то в Чечню, рождая у тех отчуждение и презрение к миру взрослых? Ибо отцы словно недоразвитые дети продолжают играть в солдатиков, не испытывая чувства ответственности за будущее страны. У нас существует Комитет солдатских матерей: *матери* пытаются спасти жизнь своих сыновей. Отцы же безмолвствуют.

8. Роль православия, или Проблема поверхностной христианизации страны

В начале XIX века католический мыслитель, дипломат, много лет проживший в Петербурге, Жозеф де Местр так объяснял культурно-возрастную ситуацию России: «То нравственное возрастание,

которое постепенно ведет народы от варварства к цивилизации, было остановлено у вас, и, так сказать, *перерезано* двумя великими событиями: расколом десятого века и нашествием татар»[22] (курсив Ж. де Местра, выделено мною. — *В.К.*).

В *десятом веке* Схизма, однако, еще не оформилась окончательно, официальный раскол христианской церкви произошел в 1054 г. А к этому времени Киевская Русь стала законной частью европейского мира. «Киевщину, — писал русский историк А.Е. Пресняков, — знали на Западе, считали богатой и культурной страной и отнюдь не смотрели на нее свысока, как на варварскую окраину. В те времена молодое русское государство было хоть отдаленной и обособленной, но частью европейского мира, а Киев — существенным для него оплотом»[23]. Уже после Схизмы на Русь приезжает вполне дружески от императора Генриха IV послом епископ трирский Бурхардт, в XI и XII веках продолжаются династические браки с королевскими домами Западной Европы: скажем, Владимир Мономах женат на дочери последнего англосаксонского короля Гарольда, а Мстислав Великий — на дочери шведского короля. Да и церковь вполне свободна, она «не смешивалась с государством и стояла высоко над ним»[24].

Ситуация меняется в столетия татарского ига, отрезавшего Русь от Западной Европы, тем самым укрепившего Схизму. *Русское, экуменическое по духу и пафосу православие, связывавшее Западную Европу и Константинополь,* превращается в националистическое, а с укреплением Москвы, с «московизацией Руси», церковь получает статус автокефальной, но при этом полностью оказывается подчиненной верховной власти. Русское православное христианство отныне освящает все нужды и потребности государства, а потому, скажем, не препятствует становлению в XVII веке крепостного права. Православие, само перестав быть свободным, не могло отстаивать и свободу паствы. Все человеческие проблемы рассматривались только с точки зрения *государственно-церковной пользы.*

В том числе и нашедшие в христианстве свое решение отношения *отцов и детей* (Отца и Сына) православием по сути дела игнорировались. В статье «Русская Церковь» (1905) Василий Розанов, быть может, наиболее глубоко размышлявший о метафизике брака и семьи русский мыслитель, писал: «У русских и православных вообще

[22] *Местр Ж. де.* Петербургские письма. 1803—1817. СПб.: ИНАПРЕСС, 1995. С. 140.
[23] *Пресняков А.Е.* Княжое право в Древней Руси. Лекции по русской истории. М.: Наука, 1993. С. 380.
[24] *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России: В 2 т. Т. 2. СПб.: София, 1992. С. 279.

плотская сторона в идее вовсе отрицается, а на деле имеет скотское, свинское, абсолютно бессветное выражение... Свет младенца, радости родительские, теплота своего угла, поэзия родного крова — все это непонятные русскому (кроме образованных, атеистических классов) слова, все это недопустимые с церковной точки зрения понятия; Церковь допускает, что если супруги вступают в соединение, то... русская чета должна думать не о себе, а о том, что через рожденных от нее детей, обязательно крестимых в Православие, возрастет численность православного населения и мощь веры... Самим родителям, самой семье не уделяется Церковью никакого внимания»[25].

Такое состояние православия приводило складывавшееся русское общество вполне закономерно к *религиозному безразличию.* Как замечал тот же де Местр, в России, «где служители религии суть пустое место, пустым местом является и сама религия»[26]. Это чувствовали и сами русские: мыслители и поэты. Довольно отчетливо прослеживается взаимосвязь между горестным атеизмом Белинского и трагическим православием Достоевского. И тому, и другому не хватало в России *цивилизующей силы* христианства. Неимоверное усилие *по христианизации России,* предпринятое Достоевским, было бы вполне бессмысленным, *если бы* православие само действовало. Но получилось так, что не религия была опорой писателей и художников, а воспитанные на западноевропейской культуре писатели попытались собственную духовную энергию сообщить православной церкви. Именно перед русским искусством, а не перед православием, стояла, по мысли В.С. Соловьёва задача «вдохновенного *пророчества*» (курсив В.С. Соловьёва. — *В.К.*), ибо оно — не более и не менее — «должно *одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь*»[27] (курсив мой. — *В.К.*). То есть искусство, а также философия призывались к выполнению вполне религиозной задачи. Этот труд взяла на себя плеяда русских писателей и мыслителей так называемого «неорелигиозного ренессанса» на рубеже веков. Но необходимость такой задачи лучше прочего рассказывает нам о реальном положении дел в России. С одной стороны, всю вину за «русский атеизм» списывая на образованное общество, с другой стороны, Достоевский писал о «*нигилистах в народе*»[28] (курсив Ф.М. Достоевского. — *В.К.*), показывал «народные черты “карамазовщины”»[29]. А С.Н. Булгаков, говоривший о том, что русский народ в начале XX века находится по своим духовным запросам на уровне X века, века Крещения Руси, в сущности тревожился о том же: что свою *социально-воспитательную роль православие не сыграло.* Спустя десять веков после Крещения в России установилась своеобразная *смесь христианства с язычеством,* как это констатировали в 1909 г. крупнейшие российские богословы: «Русский крестьянин, наиболее полно и искренно исповедующий сейчас православие, верит в Бога, Церковь и таинства, но одновременно с этим он не менее твердо верит в лешего, шишигу, сарайника, заговоры и т.п., и это последнее — такой же непременный элемент его веры, его поведения и мировоззрения, как и первое»[30].

Но именно *в обществе, не прошедшем подлинной христианизации, проблема отцов и детей обретает особую остроту.* Именно христианство по самой сути своей *преодолевало конфликтность поколений,* ибо *Христос,* на заре европейской цивилизации предвещая Гамлета, *явился символом послушного сына:* «Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» (Иоан. 6, 38). Но при этом он сознавал свою силу и великую значимость своей миссии: «Всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным» (Мат. 10, 32). И само это исповедание мыслилось как превращение человечества в единую семью: «Кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат и сестра и матерь» (Мат. 12, 50). Христианство оказалось первой мировой религией, задавшей всему миру парадигму исторического развития, объявившей, что развитие это, имеющее начало и конец, осуществляется через преемственность поколений, одушевленных идеей совершенствования человеческого рода и его жизни. Но *совершенствовать себя и мир может только зрелый человек, сознающий свою ответственность, а стало быть, обладающий и свободой.* Раб — безответствен, за него отвечает хозяин. «Делая человека ответственным, — писал Достоевский, — христианство тем самым признает и свободу его»[31].

[25] *Розанов В.В.* Религия. Философия. Культура. М.: Республика, 1992. С. 301.
[26] *Местр Жозеф де.* Петербургские письма. С. 161.
[27] *Соловьёв В.С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. СПб., б.г. С. 84, 90.
[28] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 20. С. 191.
[29] *Миллер О.* Русские писатели после Гоголя. Т. I. СПб.; М.: Т-во М.О. Вольф, 1900. С. 242.

[30] *Флоренский П.А.* Православие // *Флоренский П.А.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль. С. 647.
[31] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 21. С. 16.

9. Выпадение из эволюции

Победила однако языческая и нигилистическая «карамазовщина»[32]. Большевики *вполне по-карамазовски* строили свою деятельность на отрицании, на уничтожении «отцов», звавших к цивилизации страны. Скажем, был отвергнут Лениным еще в начале века даже «отец русского марксизма» Г.В. Плеханов, по воспоминаниям всех очевидцев подлинный «русский европеец». А после победы Октябрьской революции Плеханов был подвергнут таким унижениям, которые оказались равнозначны убийству. 21 мая 1918 г. Зинаида Гиппиус заносит в свой дневник: «...Умер Плеханов. Его съела родина... Он умирал в Финляндии. Звал друзей, чтобы проститься, но их большевики не пропустили. После Октября, когда “революционные” банды 15 раз (sic!) вламывались к нему, обыскивали, стаскивали с постели, издеваясь и глумясь, — после этого ужаса, внешнего и внутреннего, — он уже не поднимал головы с подушки. У него тогда же пошла кровь горлом, его увезли в больницу, потом в Финляндию... Его убили те, кому он, в меру силы, служил сорок лет»[33].

На первый взгляд, большевики тем не менее вроде бы поклонялись «отцам-основателям» — Марксу и Энгельсу. Ревизия Лениным марксизма, опора в создании партии на нечаевско-ткачёвские принципы не сразу были осознаны. Отметили это русские философы-эмигранты спустя несколько лет после победы большевистской революции. Но этот тайный отказ от марксизма стал явным в деятельности Сталина. Георгий Федотов писал в 1936 г.: «Сталин и вся его группа никогда, быть может, не была настоящими марксистами. Читал ли Сталин Маркса, в высшей степени сомнительно. Вообще же он учился социализму по Ленину... Можно было бы спросить себя, почему, если марксизм в России приказал долго жить, не уберут со сцены его полинявших декораций... Но создать заново идеологию, соответствующую новому строю, задача, очевидно, непосильная для нынешних правителей России. Марксизм для них вещь слишком мудреная, в сущности почти неизвестная. Но открытая критика его представляется вредной... Сталин не первый из марксистов, предпочитающий “ревизию” Маркса прямой борьбе с ним»[34]. Сталинская империя имитировала исполнение воли и замысла «отца-основателя», но по существу шло отрицание

[32] См. трактовку понятия «карамазовщина» в кн.: *Кантор В.* «Братья Карамазовы» Ф. Достоевского. М.: Худож. лит-ра, 1983. С. 64—92.
[33] *Гиппиус З.Н.* Современная запись. 1914—1919 гг. // *Мережковский Дм.* Больная Россия. Л., 1991. С. 230—231.
[34] *Федотов Г.П.* Тяжба о России. Paris: Ymca-press, 1982. С. 267, 270.

и выхолащивание всех смыслов Марксова учения. Убийство было потаенным. *Сталинизм стал высшим типом российского нигилизма.* А нигилист лишь *использует* слова и понятия, на их содержание ему наплевать. Как показал исторический опыт, нигилист не способен принять ценности культуры, мораль, духовное наследство, ибо *он признает только свою выгоду,* лишь она его интересует.

Поэтому почитание отцов в этом случае осуществляется, *если оно приносит выгоду,* на деле же отцы отвергаются и по возможности уничтожаются сыновьями-нигилистами. Но один из русских поэтов революционной эпохи, поэт-«будетлянин», о котором я уже поминал, *выговорил* скрываемое большевиками, людьми будущего «нового мира», отношение к отцам.

Разумеется, сам поэт не причастен к творившемуся тогда злу. Он просто выразил господствовавшее во взбаламученной стране умонастроение. А оно было вполне антиисторическим и антихристианским. Для сравнения: Христос слышал неслышимый другими голос своего Отца и повиновался ему. Хлебников задает себе и своим словам «божественный» уровень: «Мы верим в себя, — пишет он в “Трубе марсиан” (1916), — *и с негодованием отталкиваем порочный шепот людей прошлого... Ведь мы боги.* Но мы прекрасны в *неуклонной измене своему прошлому*»[35] (курсив мой. — *В.К.*). Он восклицает: «Старшие! Вы задерживаете бег человечества и мешаете клокочущему паровозу юности взять лежащую на ее пути гору. Мы сорвали печати и убедились, что груз — могильные плиты»[36]. Можно сказать, что в этих словах звучит плохо усвоенный Ницше, провозгласивший в своем «Заратустре» приход человека будущего — сверхчеловека. Но, как и многие другие последователи немецкого мыслителя, русский поэт задается *практическим* вопросом, пытается понять, «*как освободиться от засилья людей прошлого*»[37]. На этот вопрос с успехом ответили и большевики, и нацисты. Нет человека — нет проблемы. Образ Павлика Морозова, *сына, жертвующего жизнью, чтобы погубить родного отца,* навсегда останется хрестоматийным.

Взаимная неприязнь отцов и детей — знак дурной и опасный. Он говорит об обезбоженности общества, об отсутствии в обществе духовной свободы и ответственности, о его незрелости. А в силу этого — о неполной включенности страны в историю, а порой и о внеисторическом прозябании культуры. Даже восточные, неевропейские и нехристианские страны, знающие эту преемственность поколений (Китай), способны не только к созданию

[35] *Хлебников В.* Проза. С. 52.
[36] Там же. С. 55.
[37] Там же. С. 54.

высокой цивилизации, но и к выходу из изолированного, самодостаточного исторического процесса в мировую историю. Тоталитарные режимы, лишавшие свои народы свободы, ответственности и истории, культивировали противопоставление детей отцам, как чему-то отжившему, требующему уничтожения. Как показал Карл Манхейм, человек при нацизме «*ведет себя как ребенок,* который потерял дорогу или любимого человека и, чувствуя себя неуверенно, готов пойти с первым встречным»[38] (курсив мой. — *В.К.*).

Именно это происходило в коммунистической России, где молодежь была объявлена «барометром партии», чтобы руками этой самой молодежи уничтожить «партийных бояр», т.е. тех, кто совершил революцию и мог претендовать на оппозицию диктатору. Это одна из тем знаменитого романа Артура Кёстлера «Слепящая тьма» — о том, как ломали и убирали с дороги «старых» революционеров. Как и гитлеровская Германия, большевистская Россия отгородилась от истории. «Клячу истории загоним», — писал Маяковский, думая, что страна попала волевым усилием Октября из «царства необходимости в царство свободы». На самом деле историю и впрямь «загнали». Причем до такой степени, что казалось: *уничтожена не только история, а даже сам эволюционный процесс.* Напомню трагические строки Мандельштама 1932 г:

Если все живое лишь помарка
За короткий выморочный день,
На подвижной лестнице Ламарка
Я займу последнюю ступень.

К кольчецам спущусь и к усоногим,
Прошуршав средь ящериц и змей,
По упругим сходням, по излогам
Сокращусь, исчезну, как Протей.

Роговую мантию надену,
От горячей крови откажусь,
Обрасту присосками и в пену
Океана завитком вопьюсь.
.....
Он сказал: довольно полнозвучья, —
Ты напрасно Моцарта любил:
Наступает глухота паучья,
Здесь провал сильнее наших сил.

[38] *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 500.

И от нас природа отступила —
Так, как будто мы ей не нужны...

Надо сказать, что такое катастрофическое мироощущение поэта вполне объяснимо и не является слишком уж преувеличенным. Выход за пределы истории для человека и в самом деле равнозначен концу эволюции. Ведь эволюция человеческого рода, его антропогенез осуществляется через историю, через исторический процесс. Не случайно же считают (Ст. Говорухин и др.), что сталинская тирания породила в России «новый антропологический тип», ориентированный на *понижение* интеллектуальных и духовных способностей, на отказ от самодеятельности.

10. Возможен ли выход, или Русская классика как показатель «повзросления» культуры

При большевиках произошла нигилистическая варваризация страны. А варвары, как обычно говорят, — это «*сущие дети*». И в самом деле, варварство есть детство культуры, цивилизация — зрелость, взрослость. Подростковый нигилизм (после изгнания из России нескольких миллионов *взрослых,* обладавших чувством *ответственности*) легко был усвоен всеми слоями народа. Словно исполнилось трагико-саркастическое преувеличение Достоевского: «Нигилизм явился у нас потому, что мы *все нигилисты*»[39] (курсив Достоевского. — *В.К.*). Способны ли мы взрослеть или обречены на вечную детскость? — это самый сокровенный вопрос отечественной культуры. Способны ли мы выбраться из «провала», который «сильнее наших сил»?

Если избежать здесь политологических сюжетов, а постараться подойти к проблеме, насколько это возможно, объективно и метафизически, то ответ должен быть скорее положительным.

Другое, *не нигилистическое,* могло быть, ибо оно *было,* осталось в национальной памяти, создав, пока еще нестойкую, раньше не существовавшую традицию — традицию преемственности, семейного *наследования* материальных и духовных ценностей. Прежде всего надо вспомнить, что с Петровских преобразований уже не отрицаются верховной властью, а становятся материально-духовной силой, способствующей цивилизации страны, — *дворянские, промышленно-купеческие, разночинские роды,* своеобразные дина-

[39] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 27. С. 54.

стии, пронизавшие тело культуры, скреплявшие ее: Пушкины, Вяземские, Аксаковы, Самарины, Толстые, Строгановы, Шереметевы, Кавелины, Чичерины, Морозовы, Третьяковы, Мамонтовы, Щукины, Бунины, Менделеевы, Пастернаки, Цветаевы и т.д. *Только с появлением таких родов и была осознана и отрефлексирована литературой и общественной мыслью проблема поколений как проблема, требующая разрешения.* Ситуация к началу XX века была двойственной.

С одной стороны, не утихала тема революционного, по-карамазовски понятого отцеубийства (на этом строится сюжет «Петербурга» Андрея Белого: сын-революционер готовит покушение на отца — высокопоставленного царского чиновника). С другой стороны, естественные противоречия между поколениями, обусловленные разными временными эпохами, уже не всегда оборачивались нигилизмом, переходя в образованном слое (который и *задает направленность общественного движения*) в некое новое качество. По слову Блока (из поэмы «Возмездие»),

Сыны отражены в отцах:
Коротенький обрывок рода —
Два-три звена, — и уж ясны
Заветы темной старины:
Созрела новая порода, —
Угль превращается в алмаз.

(курсив мой. — *В.К.*).

Угль нигилизма становится алмазом цивилизации.

В этой поэме сын, несмотря на сложные отношения с отцом, *наследство получает от отца, а не от дяди:* сюжет приезда героя к умершему отцу зеркально отражает приезд Евгения Онегина к дяде.

Это соображение об укоренении среди интеллигенции *чувства наследства,* которое принесла России европейско-христианская цивилизация, можно показать на чеховском рассказе «Студент», который сам писатель называл, по свидетельству Бунина, *своей самой любимой вещью...* Для начала напомню только, что обычно *студент* воспринимался как выразитель, даже как символ *нигилизма.* Причем как с положительным, так и с отрицательным знаком. Быть может, острее всего это проявилось у Достоевского (роман «Бесы») в пародийном переосмыслении огарёвского стихотворения «Студент». В романе стихотворение читает «бес» Петенька Верховенский:

А народ, восстать готовый
Из-под участи суровой,
От Смоленска до Ташкента
С нетерпеньем ждал студента.

Ждал, чтобы

Порешить вконец боярство,
Порешить совсем и царство,
Сделать общими именья
И предать навеки мщенью
Церкви, браки и семейство —
Мира старого злодейство!

Итак, народ под руководством «студента» идет к разрушению святынь и преданий, разрушению семьи, собственности, наследства. В рассказе Чехова, напротив, студент рассказывает «народу», двум крестьянским женщинам, евангельскую историю об отречении Петра и чувствует, как его слово помогло этим двум простым женщинам-работницам ощутить неразрушимую связь времен, стать сопричастными далекому евангельскому прошлому. И студент «подумал, что если Василиса заплакала, а ее дочь смутилась, то, очевидно, то, о чем он только что рассказывал, что происходило девятнадцать веков назад, имеет отношение к настоящему... *Прошлое, думал он, связано с настоящим непрерывною цепью событий, вытекавших одно из другого.* И ему казалось, что он только что видел оба конца этой цепи: дотронулся до одного конца, как дрогнул другой» (курсив мой. — *В.К.*). Рассказ написан в 1894 г., спустя два десятилетия после «Бесов». А Чехов был не из тех писателей, что *выдумывает желаемое,* во всех своих построениях он всегда опирался на реальность. Значит, поменялось нечто в развитии русской общественности, и петровско-пушкинская традиция расширяющегося европейского образования проросла в русской жизни. К несчастью, она не стала определяющей. Ее преодолела традиция нигилизма. То, чему противостояла русская классика, победило.

Из истории мы были выбиты, конфликт отцов и детей стал определять советскую жизнь. Многим русским писателям-эмигрантам чудилось, что Россия *навсегда* заключена в этом заколдованном кругу. Теперь кажется, что не навсегда. В событии так называемой перестройки сошлись вместе старшие и младшие поколения в попытке преодолеть традицию нигилизма. Надолго ли? Как известно, исторический путь крут и чреват срывами. Однако, и это показал семидесятилетний опыт, мы не безнадежны.

Все русские деспоты не любили и боялись литературы, ибо ее влияние действенно *не только в пространстве, но и во времени*. И пусть не покажется этот фактор, фактор литературы, малозначищим. Как ни парадоксально, уверенность в конечном благоприятном исходе нашей исторической судьбы дает нам именно факт существования великой русской литературы. Когда-то Чаадаев сказал, что каждый из русских людей собственным усилием связывает настоящее с прошедшим. Разумеется, таких связывающих — единицы. Но этими «единицами» оказались великие писатели. И они *свое открытие русской истории сделали достоянием общественного сознания*. Русская литература стала русской Библией, творцом нравственно-исторических смыслов для своего народа.

Поэт и писатель Карамзин создает самое значительное свое произведение — «Историю государства Российского». Пушкин заявляет, что гордится своим шестисотлетним дворянством, пишет «Арапа Петра Великого», «Капитанскую дочку», «Историю Пугачёвского бунта», «Историю Петра», «Мою родословную», где говорит о себе в контексте российской истории. Не забудем и того, что «Война и мир» не просто великий, а великий *исторический* роман, наполненный историософскими рассуждениями. Весь XIX век русская литература ведет *летопись* русской общественной жизни (Тургенев, Достоевский, Лесков, Чехов), параллельно создаются грандиозные «Истории» — С.М. Соловьёва, В.О. Ключевского. В XX веке (сначала, пока было возможно это делать честно, открыто, а потом — потаенно) продолжалась эта летопись: периода революционных смут, Гражданской войны и дальнейших потрясений России — И. Бунин, М. Булгаков, И. Бабель, М. Шолохов, А. Платонов, В. Гроссман, В. Шаламов...

Реально перестройка принесла прежде всего возрождение и возвращение русской классики XIX и XX столетий. Да и началась она с публикации ранее запретных литературных произведений. Тогда-то и стало внятно до конца нашему сознанию, что свободную мысль мы привыкли искать за последние два столетия не только на Западе, но и в нашей отечественной литературе. Внесенные Карамзиным и Пушкиным *европеизм, европейское чувство свободы и историзма* были усвоены и переработаны русской классикой, *превратившись в наше национальное достояние и наследство*. С известной долей уверенности можно сказать, что освобождением от тоталитарного гнета мы не в последнюю очередь обязаны нашей классике, сохранившей для нас историческую память. И донесшую до нас, разъяснившую нам весьма существенную русскую проблему — проблему отцов и детей.

Русская литература сказала жестокую правду о нашей жизни, о нашем прошлом, осмысляя его. Но это те наработанные смыслы, то наследство, которое мы должны принять, чтобы жить дальше, *развиваясь*. И это возможно, ибо *в самой нестабильности русской истории,* о которой я говорил в самом начале, *есть залог изменения и прогресса*. Именно эту задачу поставил перед русской культурой великий отечественный мыслитель Владимир Соловьёв. В 1897 г., под самый закат эпохи отечественной классики, он писал в статье «Тайна прогресса»: «Современный человек в охоте за беглыми минутными благами и летучими фантазиями потерял правый путь жизни. Перед ним темный и неудержимый поток жизни. <...> Но *за ним стоит священная старина предания — о! в каких непривлекательных формах* — но что же из этого? <...> Вместо того, чтобы праздно высматривать призрачных фей за облаками, пусть он потрудится перенести это священное бремя прошедшего через действительный поток истории. Ведь это единственный для него исход из его блужданий... <...> *Дело одно: идти вперед взяв на себя всю тяжесть старины.* <...> Вот тайна прогресса, — другой нет и не будет»[40] (курсив мой. — *В.К.*).

Разумеется, от проявления «взрослости» культуры, обозначившейся в ее словесности, шаг к «взрослости» общества и народа — не простой и не элементарный. В истории не существует прямых и механических взаимосвязей. Русская классика указывает лишь на возможность такого повзросления, что, однако, в сочетании с явной изменяемостью российского исторического процесса делает эту возможность весьма вероятной. Ибо в культуре есть четко указанный ориентир исторического прогресса (русская классика!), который предполагает рано или поздно и решение проблемы отцов и детей — в эволюционной смене поколений, умеющих с достоинством принимать *все свое* культурное наследство, гуманизируя и приумножая его.

[40] *Соловьёв В.С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 9. СПб., б.г. С. 85—86.

Об авторе

Владимир Карлович Кантор — доктор философских наук, профессор философского факультета Национального исследовательского университета — Высшей школы экономики (НИУ-ВШЭ), член редколлегии журнала «Вопросы философии», член Союза российских писателей, прозаик, стипендиат фонда Генриха Бёлля (Германия, 1992), лауреат нескольких отечественных премий, трижды номинирован на премию Букера, историк русской культуры, автор более семисот опубликованных работ. Дважды лауреат премии «Золотая вышка» за достижения в науке (2009 и 2013 гг., Москва). Лауреат первой премии в номинации «За лучшее философское эссе» в Первом Международном литературном Тютчевском конкурсе (2013). Область научных интересов — философия русской истории и культуры. По европейскому рейтингу, публикуемому раз в 40 лет (январь 2005 г.) парижским журналом Le nouvel observateur (hors serie), вошел в число 25 крупнейших мыслителей современности как «*законный продолжатель творчества Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьёва*». Произведения Владимира Кантора переводились на английский, немецкий, французский, испанский, итальянский, польский, чешский, сербский, эстонский языки.

Основные опубликованные сочинения Владимира Кантора

ПРОЗА

Два дома: Повести. — М.: Советский писатель, 1985.
Крокодил: Роман // Нева. 1990. № 4.
Историческая справка: Повести и рассказы. — М.: Советский писатель, 1990.
Победитель крыс: Роман-сказка. — М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1991.
Поезд «Кёльн-Москва»: Повесть // Вопросы философии. 1995. № 7.
Мутное время. Из цикла «Сны» // Золотой век. 1995. № 7.
Крепость: Роман (журнальный вариант) // Октябрь. 1996. № 6, 7.
Чур: Роман-сказка. — М.: Московский философский фонд, 1998.
Соседи: Повесть // Октябрь. 1998. № 10.
Два дома и окрестности: Повесть и рассказы. — М.: Московский философский фонд. 2000.
Рождественская история, или Записки из полумертвого дома: Повесть // Октябрь. 2002. № 9.

Крокодил: Роман. — М.: Московский философский фонд, 2002.
Записки из полумертвого дома. Повести, рассказы, радиопьеса. — М.: Прогресс-Традиция. 2003.
Крепость. Роман (*сокращенный вариант*). — М.: РОССПЭН, 2004. (Серия «Письмена времени»).
Krokodyl: Roman. *Przekład: Walentyna Mikołajczyk-Trzcińska*. — Warszawa: Dialog. 2007.
Гид: Немного сказочная повесть // Звезда. 2007. № 6.
Соседи: Арабески. — М.: Время, 2008.
Смерть пенсионера // Звезда. 2008. № 10.
Krokodill: Romaan. Vene keelest tõlkinud Jüri Ojamaa. Tallinn: Loomingu Raamatukogu, 2009 / 3—5.
Смерть пенсионера: Повесть, роман, рассказ. М.: Летний сад, 2010.
Сто долларов: Маленькая повесть // Звезда. 2011. № 4.
Zwei Erzählungen. Tod eines Pensionärs. Njanja. Dresden: DRKI, 2012.
Наливное яблоко: Повествования. М.: Летний сад. 2012.
Morte di un pensionato. Venezia-Mestre: Amos Edizioоni. 2013 *per la tradizione Emilia Magnanin*i.
Помрачение: Роман. М.: Летний сад, 2013.
Запах мысли: Повесть (*готовится к публикации в журнале*).

МОНОГРАФИИ

Русская эстетика второй половины XIX столетия и общественная борьба. — М.: Искусство, 1978.
«Братья Карамазовы» Ф. Достоевского. — М.: Художественная литература, 1983.
«Средь бурь гражданских и тревоги...» Борьба идей в русской литературе 40—70-х годов XIX века. — М.: Художественная литература, 1988.
В поисках личности. Опыт русской классики. — М.: Московский философский фонд, 1994 (Серия «Россия и Запад»).
«...Есть европейская держава». Россия: трудный путь к цивилизации. Историософские очерки. — М.: РОССПЭН, 1997.
Russija je evropska zemlja. Mukotrpan put ka civilizaciji. *Prevela s ruskog Mirjana Grbic.* (Biblioteka XX vek). Beograd. 2001.
Феномен русского европейца: Культурфилософские очерки. — М.: Московский общественный научный фонд; ООО «Издательский центр научных и учебных программ», 1999.
Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). — М.: РОССПЭН. 2001.
Русская классика, или Бытие России. М.: РОССПЭН, 2005. (Серия «Российские Пропилеи»).
Willkür oder Freiheit? Beiträge zur russischen Geschichtsphilosophie. Ediert von Dagmar Herrmann sowie mit einem Vorwort versehen von Leonid Luks. Stuttgart: ibidem-Verlag, 2006.
Между произволом и свободой. К вопросу о русской ментальности. М.: РОССПЭН, 2007. (Серия «Россия в поисках себя...»)

Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. М.: РОССПЭН, 2008. (Серия «Российские Пропилеи»).
Das Westlertum und der Weg Russlands. Zur Entwicklung der russischen Literatur und Philosophie. Ediert von Dagmar Herrmann. Stuttgart: ibidem-Verlag, 2010.
«Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского. Очерки. М.: РОССПЭН, 2010. (Серия «Российские Пропилеи»).
«Крушение кумиров», или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). М.: РОССПЭН, 2011. (Серия «Российские Пропилеи»).
Любовь к двойнику. Миф и реальность русской культуры: Очерки // М.: Научно-политическая книга, 2013. (Серия «Актуальная культурология»).

СБОРНИКИ

Русская эстетика и критика 40—50-х годов XIX века / Подготовка текста, составление, вступительная статья и примечания В.К. Кантора и А.Л. Осповата. — М.: Искусство, 1982. — (Серия «История эстетики в памятниках и документах»).
А.И. Герцен. Эстетика. Критика. Проблемы культуры / Составление, вступительная статья и комментарии В.К. Кантора. — М.: Искусство, 1987. — (Серия «История эстетики в памятниках и документах»).
К.Д. Кавелин. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры / Составление, вступительная статья В.К. Кантора. Подготовка текста и примечания В.К. Кантора и О.Е. Майоровой. — (Серия «Из истории отечественной философской мысли»). — М.: Правда, 1989.
Метаморфозы артистизма / Составление, первая статья. — М.: РИК, 1997.
Ф.А. Степун. Сочинения / Составление, вступительная статья, примечания и библиография В.К. Кантора. — (Серия «Из истории отечественной философской мысли»). — М.: РОССПЭН, 2000.
Simon L. Frank. Licht in der Finsternis. Versuch einer christlichen Ethik und Sozialphilosophie / Einleitung und Kommentar von Vladimir Kantor. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2008.
Юрий Михайлович Лотман. Сборник / Составление, вступительная статья В.К. Кантора. — (Серия «Философия России второй половины XX века»). — М.: РОССПЭН, 2009.
Федор Августович Степун. Жизнь и творчество. Избранные сочинения / Вступительная статья, составление и комментарии В.К. Кантора. — (Серия «Социальная мысль России»). —М.: Астрель, 2009.
Федор Августович Степун. Большевизм и христианская экзистенция: Избранные сочинения / Вступительная статья, составление и комментарии В.К. Кантора (в печати).
Александр Иванович Герцен. Избранные труды / Составление, предисловие, комментарии В.К. Кантора. (Серия «Библиотека общественной мысли»). М.: РОССПЭН, 2010.

Федор Августович Степун. Сборник / Составление, вступительная статья В.К. Кантора. — (Серия «Философия России первой половины XX века»). — М.:РОССПЭН, 2012.
Петр Бернгардович Струве. Сборник / Составление, вступительная статья О.А. Жуковой и В.К. Кантора. — (Серия «Философия России первой половины XX века»). — М.: РОССПЭН. 2012.
Федор Степун. Письма / Составление, археографическая работа, комментарии, вступительные статьи к тому и всем разделам В.К. Кантора. — (Серия «Российские Пропилеи») — М.: РОССПЭН, 2013.

Указатель имен

Аввакум, протопоп 126, 127, 502
Август (Октавиан) 86, 537
Август Сильный 441
Авдеев М.В. 410
Авенариус Р. 556
Аверинцев С.С. 139, 262, 534
Адамович Г.В. 61, 112
Адлер А. 166
Айхенвальд Ю.И. 159, 187, 191, 353, 354
Аксаков И.С. 65, 67, 88, 108, 109, 148, 151, 191, 262, 374
Аксаков К.С. 103, 122, 151, 163, 191, 262, 555
Аксаков С.Т. 163, 262
Аларих 37
Алданов М.А. (наст. фам.: Ландау) 292, 298, 299, 302, 304, 308, 318, 319, 376
Александр I 41, 136, 138
Александр II 52, 70, 91, 260, 398, 461, 469, 473, 563
Александр Македонский 353, 356, 395
Александр Невский 30
Алексей Михайлович (Романов) 69, 72, 551
Аничков Е.В. 243
Анненков П.В. 66, 146, 149, 180, 441
Анненкова П.Е. (урожд.: Гёбль) 295
Анненский И.Ф. 163, 178, 501, 502, 533
Антоний Марк 86
Аполлодор 543
Апулей 544
Аракчеев А.А. 262, 308
Аристотель 182, 198, 224, 262, 491, 532
Аристофан 280
Арминий 510
Арним Б. фон 152, 159
Арсеньева В.В. 271
Артемьева Т.В. 75, 76, 97
Архангельский А. 222
Аскольдов С.А. 371
Аттила 241, 363, 475
Ауэрбах Б. 156, 268
Ахматова А.А. (наст. фам.: Горенко) 24, 483, 486, 496

Бабель И.Э. 475, 578
Байрон Дж.Г. 65, 146, 268, 270, 307
Бакунин М.А. 82, 151, 152, 154, 164, 201, 223, 243-245, 254, 262, 355-357, 361, 362, 365, 370, 441-453, 456-458, 462, 500, 560, 561
Балтрушайтис Ю.К. 550
Бальзак О. де 159, 242, 373
Баратынский Е.А. 268
Барклай-де-Толли М.Б. 297
Баткин Л.М. 45, 487
Батый 28, 36, 39, 41, 308
Баумгартен А. 547
Бах И.С. 155, 164, 166, 310
Бахрушин С.В. 109
Бахтин М.М. 159, 183, 187, 195, 207, 279, 280, 282, 293, 332, 336-338, 341, 370, 371, 461, 509
Бедный Демьян (наст. имя и фам.: Е.А. Придворов) 512
Белинский В.Г. 122, 125, 151, 186, 254, 346, 368, 370, 405, 426-428, 570
Белов В.И. 24, 60
Белый А. (наст. имя и фам.: Б.Н. Бугаев) 22, 23, 50, 266, 325, 485, 489, 496, 576
Бем А.Л. 371, 377
Бенкендорф А.Х. 63, 129
Бердяев Н.А. 33, 49, 59, 108, 115, 118, 314, 318, 357, 358, 362, 365, 388, 476, 477, 482, 507, 511, 512, 519, 525, 550

Берковский Н.Я. 60, 154, 365
Берлин И. 359
Бетховен Л. ван 23, 155, 157, 165, 166, 310, 440
Бибихин В.В. 69, 84, 85, 261, 262
Бинерт И. 453
Бирон Э.И. 308
Бисмарк О. фон 263, 463, 477
Бицилли П.М. 81
Блок А.А. 225, 418, 474, 484, 485, 568, 576
Боборыкин П.Д. 170, 399
Богров Д. 469, 478, 480
Боденштедт Ф. 156
Бойко М.Н. 391
Болдырев А.В. 119
Болотников И.И. 91
Борис Годунов 100, 131
Борисов В.М. 335, 377
Боровиков С.Г. 288, 295
Борхерт В. 439
Боткин В.П. 222, 251
Брамс И. 155
Брут Марк Юний 116
Брюсов В.Я. 225, 486, 496, 519, 520
Буданова Н.Ф. 348
Будницкий О.В. 264
Булгаков В.Ф. 318, 319, 324
Булгаков М.А. 145, 148, 221, 436, 495, 578
Булгаков С.Н. 10, 14, 20, 245, 246, 329, 331, 332, 335, 336, 348, 357, 393, 458, 459, 478, 548, 571
Булдаков В.П. 480
Бунин И.А. 24, 68, 69, 92-94, 100, 113, 147, 266, 268, 299, 315, 380, 421, 458, 473, 474, 476, 496, 505, 561, 576, 578
Бурхардт, епископ Трирский 569
Буслаев Ф.И. 447
Бутлеров А.М. 73
Бухарев А.М. см.: Феодор, архимандрит
Бюхнер Л. 8, 558

Вагнер Р. 23, 275, 282, 440, 441, 447, 450
Вандалковская М.Г. 466
Василий Шуйский 131
Вебер К.М. фон 166, 440, 445
Вебер М. 208
Ведекинд Ф. 358
Вейденгаммер И.Ф. 151
Вейдле В. 19, 63, 538
Венгеров С.А. 410, 435
Вергилий Марон Публий 182, 187
Вердер К. 151
Вернадский В.И. 73, 208
Веронезе П. 183
Веселый Артем (наст. имя и фам.: Н.И. Кочкуров) 474
Виардо П. 153, 170
Вигель Ф.Ф. 290
Вигман М. 456
Вильгельм I 477
Вильмонт Н.Н. 150
Винер Н. 554
Винкельман И.И. 182
Витте С.Ю. 480
Владимир Мономах 569
Владимир Святославич (Святой), князь Киевский 71, 73-76, 141, 191, 193
Вогюэ Э.М. де 60
Водарский Я.Е. 4212
Волконская М.Н. (урожд. Раевская) 295
Володин А.И. 244, 252
Волошин М.А. 479
Волошина М.В. (урожд. Сабашникова) 496
Вольтер (наст. имя и фам.: М.Ф. Аруэ) 224, 266, 308, 333
Востоков А.Х. (наст. фам.: Остенек) 292
Врангель П.Н. 264
Высоцкий В.С. 144
Вышеславцев Б.П. 87
Вяземский П.А. 5, 66, 70, 89, 92, 108, 110, 173
Вяльцева А.Д. (в замужестве: Бискупская) 508

Гаврюшин Н.К. 523
Гайер С. 447
Галахов И.П. 354
Галич А.И. (наст. фам.: Говоров) 546
Ганнибал М.А. 66
Гарольд II 569
Гартман М. 156
Гаршин В.М. 410, 430
Гастгаузен А. 61
Гачева А.Г. 351, 371, 374, 390

Гегель Г.В.Ф. 8, 151, 152, 155-157, 163-165, 172, 198, 199, 223, 224, 242, 270, 273, 275-277, 281, 284, 293, 296, 312, 333, 364, 387, 397, 412, 500, 558
Гейне Г. 155, 159, 171, 242, 373
Гейро Л.С. 185, 203, 210
Гемистос Плифон см.: Плифон (Плетон) Георгий Гемист
Гендель Г.Ф. 164, 166
Генрих IV 284, 569
Генрих VIII 71
Гервег Г. 358, 359
Гервег Э. 358
Гердер И.Г. 36, 269, 276, 298, 300, 439
Геродот 36, 225
Гёррес Й. 288
Герсдорф А.Н. фон 455, 464
Герцен А.И. 10, 32, 50, 82, 98, 119-123, 125, 139-141, 148, 151, 154, 164, 173, 178, 196, 206, 221-226, 228, 229, 235-240, 242, 243, 245, 253-257, 259, 262, 275, 277-279, 284, 287, 350-363, 365, 368, 370, 371, 373, 378, 388, 389, 444, 452, 544, 560, 561
Герцен Е.А. 350, 363
Герцен Н.А. 355, 363
Герцен Н.А. (урожд.: Захарьина) 358, 359
Гершензон М.О. 115, 117, 130, 556
Гессе Г. 147, 442, 487
Гессен С.И. 507
Гёте И.В. 60, 63, 108, 147, 153, 155-162, 164, 165, 168, 171, 172, 182, 188, 196, 207, 209, 224, 265-271, 275, 276, 279, 280, 282, 285, 287, 288, 292, 296, 298, 299, 303-313, 318, 321, 323, 326, 364, 375, 440, 467, 495, 500, 544, 547
Гильфердинг А.Ф. 174, 292
Гиппиус-Мережковская З.Н. 473, 474, 485, 572
Гитлер А. (наст. фам.: Шикльгрубер) 42, 45, 252, 450 , 494, 495, 510
Глинка М.И. 36
Глинский Б.Б. 402, 435, 436
Гнедич Н.И. 531, 557
Говоруха-Отрок Ю.Н. 63
Говорухин Ст.С. 575
Гоголь Н.В. 9, 10, 24, 48, 59, 63, 113, 125, 126, 129, 139, 140, 146, 150, 167, 175, 188, 203, 211, 212, 312, 350, 355, 467, 555, 557, 570
Голдсмит О. 188
Голиков И.И. 75
Голицын В.В. 69
Голосовкер Я.Э. 267, 339, 340
Гомер 35, 182, 269, 529, 531, 557
Гончаров И.А. 167, 168, 182-210, 212-218, 401, 410, 555
Гораций (Квинт Гораций Флакк) 78, 79, 187
Горький М. (наст. имя и фам.: А.М. Пешков) 205, 495, 496, 512, 548
Гостомысл 421
Гофман Э.Т.А. 155, 159, 171, 365, 440, 445, 446, 448, 451, 457
Градовский А.Д. 99, 419
Грановский Т.Н. 122, 131, 132, 151, 152, 350, 365, 368, 370, 371
Греч Н.И. 77
Грибоедов А.С. 127, 554
Григорович Д.В. 100
Григорьев А.А. 59, 118, 121, 164, 165, 186, 188
Громова Т. 184
Гросс Г. 453
Гроссман В.С. 578
Гумилёв Л.Н. 30, 63
Гуно Ш. 275
Гурвич-Лищинер С. 350
Гуссерль Э. 531, 545
Гутенберг И. 519
Гюго В. 242, 266, 373

Даль В.И. 174, 290, 380
Данилевский Н.Я. 112, 281
Данилевский Р.Ю. 156
Данте Алигьери 14, 60, 63, 108, 113, 159, 182, 209, 212, 275, 310, 326, 442, 450
Дантес Ж.Ш. (Геккерен Ж. де) 285
Дантон Ж.Ж. 224
Дарвин Ч. 266
Дашкова Е.Р. 82
Дежнёв С.И. 36
Дельвиг А.А. 66, 127
Деникин А.И. 264
Де-Пуле М.Ф. 228
Державин Г.Р. 36, 79, 81, 122, 464
Джонсон Б. 268

Дизраэли Б., граф Биконсфильд 262-263
Диккенс Ч. 224, 242
Дикс О. 453
Диоген Синопский 52, 310, 311
Диоклетиан 352
Добролюбов Н.А. 180, 186, 195, 202, 235, 237, 245, 399-401, 405, 410, 411, 413, 415, 416, 429, 434
Додж М.М. 93
Долинин А.С. 350, 351, 371
Достоевская А.Г. (урожд. Сниткина) 351, 443, 458
Достоевский Ф.М. 10, 20, 36, 42, 49, 51, 54, 59, 60, 62, 63, 73, 82, 87, 92, 95, 99, 107, 110-113, 125, 126, 129, 130, 133, 143, 146-148, 159, 165, 168, 172, 182, 183, 187, 188, 203, 228, 246, 253, 255, 256, 266, 288, 293, 312, 325, 328-332, 334-397, 414, 416, 419, 420, 423, 430, 433, 441-443, 446, 447, 449-451, 453, 457, 458, 462, 463, 483, 485, 502, 506, 508, 509, 511, 516, 538, 540, 552-555, 559, 570-572, 575, 576, 578
Дружинин А.В. 183, 184, 189, 200, 237, 268, 269, 274, 277, 283, 284
Дункан А. 46
Духинский Ф. 31, 35
Духовников Ф.В. 233, 234
Дюма А. 354, 508

Евлампиев И.И. 524
Еврипид 533
Евтушенко Е.А. 459, 460
Егоров Б.Ф. 526, 527
Едигей 28
Екатерина II 41, 81, 82, 85, 136, 138, 141, 154, 461, 467, 469, 481, 551, 555, 556
Елизавета I 40
Елизавета Петровна 456
Елистратов В.С. 343
Емельянов Б.В. 524
Ермак Тимофеевич 36
Есенин С.А. 46, 461, 474
Ефремов А. 152
Ешевский С.В. 42

Жильсон Э. 533
Жирмунский В.М. 156
Жорж Санд см.: Санд Ж.
Жуковский В.А. 66, 70, 79, 107, 269, 441, 450, 531, 544, 555, 557

Зайцев Б.К. 113, 152, 482, 483, 512
Замятин Е.И. 24, 250, 474, 475, 550
Засулич В.И. 426
Захаров М.А. 222
Земпер Г. 440
Зеньковский В.В. 521, 522, 524
Зиновьев А.А. 23, 56
Зиновьев Г.Е. (наст. фам.: Радомысльский) 512
Зинченко В.П. 523
Золя Э. 310
Зощенко М.М. 24

Ибсен Г. 310
Иван III 40, 138, 537, 551, 557
Иван IV Грозный 8, 40, 41, 44, 76, 83, 104, 138, 467, 487, 537, 551, 559
Иван Калита 375
Иванов А.А. 212
Иванов Вяч.И. 326, 343, 344, 346, 388, 486, 488-490, 493, 506, 510, 512, 515, 533
Иванов-Разумник (наст. имя и фам.: Р.В. Иванов) 225
Иванова Л.В. 485
Иванцова О.С. 246
Иероним св. 527
Измайлов Г.П. 94
Измайлов Н.В. 96
Иларион 122
Ильин И.А. 35, 36, 107
Иоанн VIII, папа римский 528
Исаак Сирин 378

Каблуков С. 117
Кавелин К.Д. 18, 81, 276, 471
Казин А.С. 95
Кайсаров А. 166
Калугин В.И. 192
Каменев Л.Б. (наст. фам.: Розенфельд) 512
Каменский В. 474
Камю А. 147
Кант И. 23, 152, 165, 224, 298, 299, 333, 490, 544, 545
Кантор В.К. 68, 71, 127, 262, 349, 350, 363, 449, 483, 540, 572

Кантор К.М. 283
Карамзин Н.М. 6, 40, 41, 71, 72, 89, 104, 239, 268, 269, 276, 542, 555, 578
Карасёв Л.В. 566
Карл XII, король Швеции 81
Карл Великий 38, 71, 391
Карлейль Т. 146
Карсавин Л.П. 484, 493
Карякин Ю.Ф. 244, 252, 328
Касаткина Т.А. 369, 370, 372-374, 380
Катков М.Н. 247, 259, 443, 448, 462
Каценбоген С.З. 233
Кёстлер А. 574
Кипренский О.А. 36
Киреевский И.В. 17, 19, 22, 62, 79, 101-104, 122, 140-142
Киреевский П.В. 122
Киров С.М. (наст фам.: Костриков) 512
Кирша Данилов (Кирилл Данилович) 389
Киселёва М.В. 374
Киселёва М.С. 531
Клаузевиц К. 287, 288
Клее П. 453
Клемперер В. 452
Ключарёв Ф.П. 296
Ключевский В.О. 7, 18, 34, 39, 40, 41, 73, 85, 578
Клюшников В. 410
Ковалевский Е.П. 275
Козьмин Б.А. 402
Койре А. (наст. фам.: Койранский А.В.) 522, 546
Коковцев В.Н. 478-480
Кокосов В.Я. 260
Колчак А.В. 493
Колюпанов Н.И. 173
Коновалов В.Н. 401
Константин I Великий 71, 75-77
Константин XI 537
Константин (Кирилл) Философ 81, 528, 530
Коперник Н. 457
Коржавин Н.М. (наст. фам.: Мандель) 396
Кормер В.Ф. 339
Короленко В.Г. 195, 430
Кошелев А.И. 173
Кошелев В.А. 103
Краевский А.А. 346
Крамской И.Н. 183
Краснощёкова Е. 184
Краус В. (Kraus W.) 537
Краус К. 43
Крижанич Ю. 538, 541
Кронер Р. 452, 453
Кузнецов В.Г. 523
Кульман Г.Г. 455
Кульман М.М. (урожд.: Зернова) 455
Куприн А.И. 24, 205
Курбский А. 8
Курганов Е. 385
Кутузов М.И. 288, 307, 308, 314
Кюстин А. де 282

Лаврин Я. 268
Лавров П.Л. 401
Лафонтен Ж. де 270
Лебедев А.А. 116, 137
Лев III, папа римский 38
Левашов В. 127
Левашова Е.Г. 115, 127, 145
Левитов А. 410, 413, 420
Ледерле М.М. 280
Лейбниц Г.В. 456, 544
Лекторский В.А. 534
Лемке М. 120
Ленин (Ульянов) В.И. 22, 45, 68, 91, 92, 195, 196, 236, 244, 257, 266, 313, 314, 326, 329, 421, 449, 453, 473, 475-477, 494, 505, 512, 545, 563, 564, 572
Леонтьев К.Н. 167, 270, 285, 296, 366, 396, 462, 537, 565
Лермонтов М.Ю. 125, 126, 128, 129, 140, 146, 147, 175, 202, 270, 462, 480, 554-556, 567, 568
Лесков Н.С. 167, 168, 174, 248, 266, 351, 379, 410, 578
Лессинг Г.Э. 224, 226, 547
Лжедмитрий I 298
Лихачев Д.С. 81, 113, 194
Локк Д. 544
Ломоносов М.В. 36, 79, 81, 122
Лонг 187
Лонгинов М.Н. 415
Лондон Дж. 509
Лопатин Г.А. 355, 356, 547
Лоррен К. 373
Лосев А.Ф. 261, 262, 534, 545

Лосский Н.О. 524
Лотман Л.М. 156, 158, 160
Лотман Ю.М. 74, 76, 169
Лощиц Ю.М. 184, 187, 202, 203, 207, 210
Лукреция 93
Луначарский А.В. 222, 486, 550
Лютер М. 10, 265, 277, 502

Магницкий М.Л. 296
Мазепа И.С. 81
Майков А.Н. 212, 346, 405, 406
Майков Л.Н. 405-407
Маймин Е.А. 282, 298
Майорова О. 185
Маклаков В.А. 264, 465, 466, 472, 480
Максим Грек (наст. имя и фам.: Михаил Триволис) 536
Мамай 41
Мамардашвили М.К. 12, 35
Мандельштам О.Э. 5, 14, 24-26, 82, 96, 117, 145, 474, 529, 530, 533, 534, 546, 574
Манн К. 495
Манн Т. 14, 21, 52, 166, 267, 282, 481, 492, 514
Манн Ю.В. 147
Манхейм К. 574
Марат Ж.-П. 248
Маринетти Ф.Т. 488
Маркевич Б.М. 173
Марков Е. 435
Маркс К. 8, 22, 23, 32, 165, 244, 254, 266, 316, 325, 333, 398, 416, 421, 447, 453, 487, 513, 561, 572, 573
Масарик Т.Г. 226, 367
Мах Э. 165, 556
Маяковский В.В. 22, 50, 144, 221, 319, 485, 488, 490, 496, 548, 564, 565, 574
Мейер Г.А. 112
Мейербер Дж. (наст. имя и фам.: Я.Л. Бер) 176
Мелетинский Е.М. 395
Менделеев Д.И. 18, 36, 73, 208, 462, 470, 472
о. Мень А. 11, 106, 329
Мережковский Д.С. 62, 187, 202, 266, 376, 377, 474, 563, 572
Местр Ж. де 50, 132, 289, 463, 568-570
Мефодий Солунский 81, 530
Микеланджело Буонарроти 224, 275
Миклухо-Маклай Н.Н. 24
Миллер О. 174, 211, 570
Мильдон В.И. 566
Мильтон Дж. 310
Минин К.Н. 104
Мирабо О.Г.Р. де 69, 224
Митрофан еп. 28
Митюшин А.А. 523
Михаил Фёдорович (Романов) 72
Михаил Черниговский кн. 28
Михайлов М.И. 212, 399
Михайловский Н.К. 148, 401, 408, 415, 417, 423, 424, 432-434
Михалков Н.С. 184
Михельсон И.И. 464
Мицкевич А. 82-84
Мишле Ж. 87
Моисей 481
Молотов В.М. (наст. фам.: Скрябин) 512
Мольер (наст. имя и фам.: Ж.Б. Поклен) 312
Мондри Г. 371
Мопассан Г. де 268
Мор Т. 248
Мордвинов Н.С. 262
Морозов П.Т. 573
Моцарт В.А. 52, 166, 275
Мочульский К. 371
Мстислав Великий 569
Мурильо Б.Э. 444
Муссолини Б. 495
Мэй Р. 456

Надеждин Н.И. 119, 120
Наполеон I Бонапарт 276, 278, 282-286, 292, 296, 301, 311, 314, 323, 353, 470
Наполеон III 153
Неволин К.А. 468
Неклюдов С. 371
Некрасов Н.А. 235, 295, 399, 407, 410, 414, 415, 567
Непомнящий В. 65
Нерон 56
Нестеров Ф. 49
Нечаев С.Г. 201, 222, 236, 244, 246, 252, 329, 346, 347, 350-352, 355, 356, 362, 442, 443, 449, 450, 456, 457, 560, 561

Никитенко А.В. 119-121, 238, 449
Николай I 41, 43, 70, 96-99, 129, 138, 173, 367, 368, 398, 445, 449, 481
Николай II 41, 43, 94, 265, 471, 477-481
Николай Кузанский 539
Ницше Ф. 165, 229, 252, 294, 295, 313-317, 333, 494, 514, 533
Новалис (наст. имя и фам.: Ф. фон Харденберг) 13, 159

Оболенская фон Герсдорф А.А. 454
Оболенская С.В. 179
Оболенский А.Д. 454, 455, 464
Оболенский Д.А. 456
Обручев В.А. 399
Овидий (Публий Овидий Назон) 78
Овсянико-Куликовский Д.Н. 122, 423
Огарёв Н.П. 148, 222, 237, 245, 354, 355, 362
Огарёва М.Л. 354
Одоевский В.Ф. 173, 303, 375
Озерянский А.С. 240
Омулевский И.В. (наст. фам.: Фёдоров) 415
Онегин А. 400
Онетти Х.К. 147
Орлова Р. 352
Ортега-и-Гассет Х. 310, 311, 313, 484
Осповат А.Л. 174
Островский А.Н. 24, 192, 204, 205, 433
Островский Н.А. 474, 509
Оуэн Р. 277
Оцуп Н.А. 483

Павел I 556
Павленков Ф.Ф. 431, 434
Павлов И.П. 36, 73, 208
Павлова К.К. (урожд.: Яниш) 139
Паламарчук П. 113
Панина В.В. 508
Пантин И.К. 243, 421
Панченко А.М. 367, 368, 375
Паперно И. 223, 246, 358
Парменид 222
Пастернак Б.Л. 23, 24, 150, 179, 207, 541
Пастернак Е.В. 521, 522
Педько М.В. 375
Перельмутер В.Г. 112
Перикл 116
Песков А.М. 179
Пестель П.И. 262
Петр I 10, 18, 31, 34, 36, 41, 48, 59, 62-64, 68-78, 80-87, 90-99, 101-103, 105, 106, 118, 122, 124, 136, 138, 142, 150, 154, 180, 181, 206, 241, 262, 264, 276, 363, 389, 391, 409, 441, 456, 461, 463, 467, 478, 479, 538, 541-544, 546, 551, 557, 559, 562, 564
Печерин В.С. 69, 131
Пико делла Мирандола Дж. 491, 536, 539
Пико делла Мирандола Дж.Ф. 536
Пильняк Б.А. (наст. фам.: Вогау) 474
Пимен 18
Писарев Д.И. 148, 165, 186, 222, 398, 399, 405, 407, 408, 410-413, 557
Писемский А.Ф. 410
Пич Л. 156
Платон 181, 209, 211, 224, 276, 354, 491, 529, 530, 532, 535-537, 545, 547
Платонов А.П. (наст. фам.: Климентов) 10, 14, 145, 148, 221, 578
Плеханов Г.В. 292, 401, 416, 449, 572
Плещеев А.Н. 238
Плимак Е.Г. 244, 252
Плиний Старший 224-225
Плифон (Плетон) Георгий Гемист 537
Плутарх 221
Победоносцев К.П. 494
Полевой Кс.А. 104, 542
Полевой Н.А. 72, 103-105, 268, 542
Померанц Г.С. 374
Помяловский Н.Г. 404, 405, 409
Попов А. 168
Пресняков А.Е. 569
Пронин В.А. 156
Прудон П.Ж. 411
Пугачёв Е.И. 66, 78, 91, 92, 95, 100, 248, 474, 476
Пушкин А.С. 5, 7, 10, 11, 18, 24, 27, 30, 35, 36, 44, 52, 59-70, 72, 73, 75-85, 87-94, 96-108, 110-114, 116, 117, 122,123, 126, 130, 132-134, 137, 138, 140, 146, 150, 152, 167, 175, 186, 196, 202, 209, 266, 268, 270, 281, 283, 285, 286, 297, 298, 303, 310, 312, 364, 365, 374, 389, 395, 396, 409, 421, 434, 439, 441, 450, 464, 467, 511, 523, 529, 539, 541-546, 554, 555, 557, 559, 561-564, 578
Пушкина Н.О. (урожд.: Ганнибал) 66
Пыпин А.Н. 240

Радищев А.Н. 48, 70, 122, 123, 126, 129, 364
Разин С.Т. 90, 91, 344, 361, 474
Распутин В.Г. 24, 60
Распутин Г.Е. (наст. фам.: Новых) 453, 477, 479, 495
Рафаэль Санти 183, 224, 440, 444, 450, 451, 458
Рахманинов С.В. 36, 441
Рембрандт Х. ван Рейн 183, 275
Ремизов А.М. 474, 486
Рени Г. 183
Решетников Ф.И. 410, 413, 414
Рильке Р.М. 61
Ричародсон С. 109
Рогинский А.Б. 335, 377
Родичев Ф.И. 465
Розанов В.В. 12, 262, 263, 290, 309, 394, 463, 469, 481, 563, 565, 569, 570
Ронен О. 483
Ростопчин Ф.В. 414
Рубенс П.П. 183
Руге А. 444, 448
Рудницкая Е.Л. 235, 244
Руссо Ж.-Ж. 32, 87, 109, 224, 277, 357, 359, 417, 467
Руткевич А.М. 522
Рылеев К.Ф. 441
Рюрик 434

Савинков Б.В. (пс.: В. Ропшин) 493
Савицкий П.Н. 30
Савонарола Дж. 536
Салтыков-Щедрин М.Е. 27, 205, 290, 399, 430, 431, 433, 463
Салтычиха (Салтыкова Д.Н.) 308
Самарин Ю.Ф. 140, 262
Санд Ж. (наст. имя и фам. А. Дюпен) 146, 224
Сараскина Л.И. 328
Сартр Ж.-П. 147
Семёнов С.Т. 268
Сервантес М. де Сааведра 490
Серно-Соловьевич А.А. 346
Серно-Соловьевич Н.А. 346
Сидоровнин Г.П. 464, 472, 480
Скабичевский А.М. 273, 398-436
Скалон Н.Д. 455
Скотт В. 66, 146, 175
Слепцов В.А. 212
Сократ 181, 397
Солженицын А.И. 14, 259, 516
Соловьёв В.С. 9, 10, 18, 74, 125, 131, 133, 134, 183, 212, 229, 238, 261, 262, 316, 317, 324, 328, 365, 366, 395, 417, 446, 454, 455, 474, 483, 512, 530, 547, 550, 570, 579
Соловьёв С.М. 27, 49, 78, 125, 202, 241, 257, 261, 276, 468, 578
Сологуб Ф.К. (наст. фам.: Тетерников) 447
Соломон 315, 323
Солоневич И.Л. 49, 333
Сомов К.А. 36
Сорокин П.А. 48, 495
Софокл 536
Софья Алексеевна (Романова) 69, 72
Софья Палеолог 537
Спасович В.Д. 347
Сперанский М.М. 262, 292, 295, 296
Срезневский И.И. 240
Сталин И.В. (наст. фам.: Джугашвили) 39, 42, 45, 51, 247, 329, 339, 494, 512, 572, 573
Станиславский К.С. 513
Станкевич Н.В. 151, 152
Стеклов Ю. 252
Стендаль (наст. имя и фам.: А.М. Бейль) 242, 285
Степняк-Кравчинский С.М. (наст. фам.: Кравчинский) 253
Степун Н.Н. (урожд.: Никольская) 455
Степун Ф.А. (Stepun F.) 33, 60, 68, 90, 267, 314, 326, 349, 441, 449, 452-456, 470, 471, 482-484, 486-488, 493, 497-509, 510, 512-514, 516-518, 528-530, 533, 538, 540, 544, 545, 550, 561
Столыпин П.А. 36, 247, 264, 441, 454, 462-473, 475-481
Столыпина О.Б. 480
Страхов Н.Н. 122, 123, 298, 441, 449, 457

Стриндберг А. 359
Строганов С.Г. 126
Струве П.Б. 69, 81, 468, 469, 473, 477
Суворин А.С. 228, 265, 319, 394, 470
Суворов А.В. 464, 504
Сумароков А.П. 290
Сусанин И.О. 480
Суслова А.П. 360

Тамерлан 36, 241
Тарасов Б.Н. 116, 121, 126, 134, 137
Тарквиний Гордый 93
Тарле Е.В. 286, 301
Тассо Т. 310
Тацит 36, 224
Твардовский А.Т. 45
Теккерей У. 242
Темир-Аксак 28
Темпест Р. 127
Тертуллиан К.С.Ф. 532, 533
Терц А. (наст. имя и фам.: А.Д. Синявский) 59, 63
Тиллих П. (Tillich P.) 440-445, 452-454, 456
Тиме Г.А. 156
Тихомиров Л.А. 559
Тициан (Тициано Вечеллио) 183
Ткачёв П.Н. 222, 236, 244, 252, 401, 416, 417, 560, 561
Тойнби А.Дж. 36, 39
Толстая А.А. 260, 278, 279
Толстая А.Л. 321, 324
Толстая С.А. (урожд.: Берс) 281, 321-325, 327
Толстой А.К. 87, 173, 259, 260, 410, 458
Толстой А.Н. 68, 474
Толстой Л.Н. 10, 24, 59, 60, 62, 63, 99, 112, 113, 117, 129, 146-148, 168, 170, 183, 187, 194, 196, 203, 216, 217, 265-327, 329, 341, 410, 423, 428, 432, 433, 435, 458, 459, 467, 472, 473, 475-477, 491, 492, 494, 502, 511, 532, 540, 551, 563, 564
Толстой С.Л. 321, 323
Топоров А.Н. 406, 407
Тохтамыш 28
Троцкий Л.Д. (наст. фам.: Бронштейн) 492, 493, 495
Трубецкая Е.И. (урожд.: Лаваль) 295, 414
Трубецкой Е.Н. 105, 513
Трубецкой Н.С. 30, 32-34, 39
Трубецкой С.Н. 547
Тургенев А.И. 98, 107, 138, 144
Тургенев И.С. 60, 73, 89, 96, 99-100, 146-156, 159-176, 178-181, 204, 211, 266, 268, 269, 271, 303, 313, 350, 365, 401, 407, 410, 426, 448, 451, 557, 558, 578
Тучкова-Огарёва Н.А. 363
Тхоржевский И. 111, 112
Тынянов Ю.Н. 127
Тыркова-Вильямс А. 465, 467
Тютчев Ф.И. 19, 35, 59, 60, 83, 88, 90, 99, 102, 107, 109, 111, 125, 126, 139, 145, 174, 288, 350, 351, 371, 374-376, 379, 388-391, 538
Тютчева А.Ф. 109

Уваров С.С. 222
Успенский Б.А. 76, 527, 543
Успенский Г.И. 410, 420, 421, 433

Фёдоров Н.Ф. 50, 318, 553
Фёдорова Л.В. 523
Фёдор Алексеевич (Романов) 69, 72
Федотов Г.П. 10, 35, 45, 48, 90, 91, 96, 224, 381, 479, 528-530, 533, 538, 562, 569, 572
Фейербах Л. 223-225, 242
Феодор, архимандрит (Бухарев А.М.) 247, 252, 253
Феокрит 186, 187
Феоктистов Е. 448
Феофан Прокопович 74
Феофраст 387
Фет А.А. (наст. фам.: Шеншин) 35, 251, 252, 280
Филипп, митрополит Московский 454
Филофей 78
Фирсов Г. 63
Фичино М. 211
Флетчер Д. 268
Флоренский П.А. 10, 21, 124, 134, 347, 491, 493, 501, 506, 515, 519, 545, 571
Фонвизин Д.И. 32, 135, 222
Франк С.Л. 107, 108, 266, 492, 493, 506, 538, 550
Фридрих Август III 440

Фукидид 535, 536

Хабаров Е.П. 36
Хайдеггер М. 69, 113
Хаймвегс Г. 453
Хейзинга Й. 487, 489, 490
Хексельшнейдер Э. 440, 448
Хемингуэй Э. 14
Хлебников В.В. 50, 93, 474, 564, 573
Хлодвиг I 241
Ходасевич В.Ф. 126, 127, 534
Хомяков А.С. 10, 17, 19, 55, 60, 85, 95, 103, 108, 122, 133, 136, 138, 139, 141, 142, 163, 173, 262, 390, 565
Хоружий С.С. 55, 484, 526
Хрущёв Н.С. 53, 439

Цветаева М.И. 67, 68, 98
Цезарь Гай Юлий 36, 481
Цимбаев Н.И. 97-99
Цион И.Ф. 253
Цитович П.П. 246, 247
Цицерон Марк Туллий 457
Цуриков Н.В. 96, 99, 100

Чаадаев П.Я. 9, 18-20, 26, 48, 50, 61, 64, 66, 70, 80, 85, 96, 102-104, 106, 115-140, 142-145, 186, 188, 193, 194, 196, 226, 236, 241, 364, 365, 370-372, 441, 481, 524, 527, 531, 550, 558, 559, 566-568, 578
Черномырдин В.С. 24
Чернышевская Е.Е. (урожд.: Голубева) 234
Чернышевский Г.И. 234
Чернышевский Н.Г. 18, 21, 39, 113, 129, 135, 182, 189, 205, 206, 212, 213, 221-223, 226-235, 237-255, 256-264, 276, 292, 362, 399, 401, 405, 409, 411, 415, 426, 463, 471, 472, 531, 561, 562
Чертков В.Г. 320-325
Чехов А.П. 10, 24, 60, 73, 100, 143, 144, 147, 168, 205, 265, 266, 268, 310, 311, 319, 401, 416, 421, 433, 436, 577, 578
Чижевский А.Л. 208
Чижевский Д.И. (пс.: П. Прокофьев) 377, 525
Чингисхан 30, 36, 41, 46, 241
Чирков Н.М. 376
Чичерин Б.Н. 222, 259, 261, 276, 471, 472

Шайтанов И.О. 80
Шаламов В.Т. 393, 516
Шатобриан Ф.Р. де 146
Шахматов М. 49
Шаховской Д. 116
Шварц Е.Л. 394
Шеберх Х. фон 150
Шевырев С.П. 182, 212
Шекспир У. 14, 60, 63, 108, 182, 197, 200, 221, 268, 275, 310, 312, 313, 321, 333, 341, 374, 440, 450, 457, 488, 552, 553
Шелгунов Н.В. 174, 257, 270, 365, 399
Шеллер-Михайлов А.К. 415
Шелике В. 459
Шеллинг Ф.В.Й. 155-157, 165, 171, 333, 364, 374, 445, 546, 558
Шестов Л. (наст. фам.: Шварцман) 294, 295, 313, 329, 532, 533
Шешковский С.И. 481
Шиллер Ф. 147, 155, 157, 159, 164, 165, 168, 182, 224, 250, 251, 270, 271, 279, 364
Шлегель А.В. 364
Шлегель Фр. 13, 364, 500
Шлёцер А.Л. 292
Шмелёв И.С. 113, 114, 474
Шолохов М.А. 578
Шопенгауэр А. 156, 281, 315, 445
Шпенглер О. 32-34, 36, 86, 92, 266, 492, 539
Шпет Г.Г. 118-120, 521-536, 538-550
Шпет Л.Г. 521
Шторх М.Г. (урожд.: Шпет) 540
Штраус И. 166
Шуб Д.Н. 355
Шуберт Ф. 166
Шувалов П.А. 261
Шульгин В.В. 264

Щегловитый Ф.Л. 91
Щедрина Т.Г. 523-526, 530, 539, 543, 545, 546, 549, 550
Щербатов М.М. 70, 73, 123
Щукин В.Г. 149

Эйдельман Н.Я. 235, 245

Эйхенбаум Б,М. 281
Эккерман И.П. 285
Эллис (наст. имя и фам.: Л.Л. Кобылинский) 489
Энгельс Ф. 32, 325, 398, 399, 416, 421, 561, 572
Эпиктет 308
Эразм Роттердамский 527
Эренбург И.Г. 26
Эрн В.Ф. 506, 507, 515, 545
Эсхил 488

Юлий II, папа римский 440
Юрий Долгорукий 375
Юркевич П.Д. 229, 530, 545

Яблочков П.Н. 208
Языков Н.М. 139, 140, 372
Яковенко Б.В. 524
Яковлев И.А. 353
Якубович И.Д. 384
Ярослав Мудрый 71

Bossle L. 453

Thiergen P. 156
Treiber H. 455

Содержание

Вместо введения. «Ворованный воздух», или Судьба русской литературы 5
1. Уникальна ли наша нынешняя литературная ситуация?..... 5
2. Книга как основа вхождения России в мировую цивилизацию 6
3. Создание русской Библии..... 8
4. Западноевропейская литература, свобода личности и критический, пророческий пафос русской классики.....10
5. Культуро- и жизнестроительный пафос русской литературы.....12
6. Библия неизбежно пишется и сейчас 13

Как понимать Россию
I. О национальном мифе непонимания 17
1. Можно ли понимать Россию умом? 17
2. Европейская духовность как факт русской культуры XIX века (от Пушкина до Менделеева) 18
3. Отчаяние Тютчева.....19
4. Языческий бунт в России и Западной Европе 20
5. Мифологическое знание — знание *вне и помимо* понимания.....21
6. Мифология как жизнь вне разума, или Словесное пьянство.....22
II. Является ли Россия исторической страной? К спорам о евразийстве 26
1. Проблема бытия России.....26
2. Национальные святыни и предания.....27
3. Отношение степного менталитета к Западной Европе.....31
4. Страшны ли заимствования из Западной Европы? 34
5. Поликультурность мира и евразийский центр человечества 36
6. Как структурируется мир?.....38
7. Государственная мощь? 40
8. Откуда ксенофобия в Российском государстве? 42
9. Кочевье или цивилизация? 43
III. Меняется ли российская ментальность?.....47
1. Нынешние страхи, или Заколодованный круг теоретических схем 47
2. Кошмар мессианизма.....49

3. Завтра, завтра — не сегодня!.. 50
4. О возможности изменений 52
5. Апология частной жизни как шаг к раскрепощению 53

Становление

IV. Петра творенье, или Разгадка России (Явление Пушкина) 59
Вступление. «Взглянул на мир я взором ясным» 59
1. «Арап Петра Великого» 64
2. «Петр Великий <...> один есть целая всемирная история».....70
3. «Из тьмы лесов, из топи блат», или «Строитель чудотворный» 80
4. «Над самой бездной» 87
5. «Кумир на бронзовом коне».....96
6. «Божественный глагол».....106
V. Петр Чаадаев. Европейский вызов 115
1. «Имя роковое» 115
2. Право первого слова.....118
3. Вызов — ответ.....122
4. Реализм истины 123
5. Пророческий пафос русской культуры.....126
6. Христианство как тайна прогресса и общественного совершенствования.....129
7. Просвещение против национального самодовольства...134
8. «Вне Европы?...».....137
9. «Крик языческого гнева» 139
10. Патриотизм правды 141
VI. Иван Тургенев: Россия сквозь «магический кристалл» Германии.....146
1. «Западник» и... истинно русский писатель 146
2. Германия как мыслительное и духовное средоточие Европы 150
3. Немецкое влияние, или Схождение мирового духа на Россию 155
4. Чем «мы обязаны немцам»?.. 163
5. По контрасту, или Немец как положительный герой 167
6. Не только за, но и против.....170
7. Немецкое русофильство, или Предчувствие нацизма 172
8. Итоги.....179
VII. Долгий навык к сну (Роман И.А. Гончарова «Обломов»)... .. 182
1. Натуральный очерк или символ человеческого бытия? . 182
2. Идиллия или сатира?.....185
3. Обломов как трагический герой 190
4. Фаустовское начало в России 200
5. Неудача русской Беатриче 208

Проклятые вопросы

VIII. Голгофник versus Варавва. К полемике Чернышевского и Герцена о России и Европе.....221
1. Обманная близость.....221
2. Фейербах и христианство.....223
3. Противостояние герценовской мечте о бунте.....226
4. Семейные истоки 228
5. Чернышевский против революционаризма Герцена 235
6. Свободны ли мы от прошлого 239
7. Жива ли Западная Европа? 242
8. Роман «Что делать?» — против российского произвола 244
9. Неужели призыв к подполью и революции?.....251
10. Приглашение на казнь и жизнь после казни.....255
11. Независимость и сила духа.....259
IX. Лев Толстой. Против христианского принципа истории 265
1. Самый, самый, самый, или Толстой contra Гёте 265
2. Немецкие учителя и русский барин.....270
3. Лев готовится к прыжку 274
4. Идиллия и эпос против истории.....279
5. «Была некогда Троя, были мы троянцы» 282
6. Немец как чужой 287
7. Разночинцы — немцы — лакеи.....292
8. Немцы как тайные советники.....298
9. Русский Фауст?.. 303
10. Великий отказ 310
11. Смерть русского Фауста.....320
X. Карнавал или бесовщина? (Роман «Бесы») 328
1. Политическое предсказание или пророчество о болезни русской души? 328
2. Акмэ сюжета 330
3. Карнавальные маски-личины в романе 332
4. Карнавал как образ жизни 336
5. «Праздник»: от карнавала к оргии 339
6. Жертвоприношение 343
7. Выводы.....346
XI. Герцен как прототип Ставрогина.....350
XII. Трагические герои Достоевского в контексте русской судьбы (роман «Подросток») 364
1. Русские интеллектуалы: парадигма Христа.....364
2. Кто они — прототипы трагических героев писателя?.....368
3. Поэт-идеолог 372
4. Проблема русского единства и двойничества 375
5. Подросток, Версилов, Макар Долгорукий.....382
6. Идея как основа трагедии Версилова 386
7. Тип всемирного боления за всех.....390

XIII. Безыдеальная эстетика (судьба А.М. Скабичевского).....398
1. Период «спада»: поиски нового.....398
2. Реакция молодежи.....400
3. Воспоминания разночинца, униженного и оскорбленного.....402
4. И все же радикальный круг... 406
5. Критика почвенных основ.....408
6. Ирония разночинца 411
7. Есть ли у народа идеалы? 416
8. Попытка развенчать общинный миф 420
9. Есть ли опора у российских преобразований? 422
10. Исповедальное письмо господина Голядкина.....423
12. Схватка с генералами.....432
13. Грустный итог. Но справедливый ли? 435

Путь к катастрофе. Противостояние и осмысление
XIV. Дрезденские размышления: российские мотивы («Сикстинская Мадонна» и проблема демонического) 439
1. Флоренция на Эльбе 439
2. Русский Данте: столкновение с адом.....442
3. Дрезден как магический кристалл 445
4. Русский демон и его бесы.....447
5. Противостояние демонизму в XX столетии 452
6. Мадонна Рафаэля как символ несгибаемости духа.....457
XV. Петр Столыпин в контексте русской культуры (феномен длящейся истории).....461
1. Малое и большое время.....461
2. Русский бунт, или Бесовщина.....462
3. Борьба с бунтом.....464
4. Личная смелость.....466
5. Попытка самой глубокой перестройки России 468
6. Самодеятельная личность contra община 472
7. Степь против исторического пространства.....473
8. Лев Толстой и Ленин как враги Столыпина.....475
9. Николай II как губитель Столыпина и Российской империи.....478
XVI. Серебряный век как предвестие и стилистика русского тоталитаризма(читая мемуары Степуна).....482
1. Эпоха канунов. Культурный синтез или предвестие Апокалипсиса? 482
2. Художественная модель как предсказание будущего.....487
3. Фактор X (икс).....493
4. Типология Степуна. Многодушие как проблема человеческого существования 498
5. Опасности артистизма 502
6. Артистизм в России как культурно-возрастное явление ...505

7. Артистизм и революция, или Что как называлось.....513
8. Преодоление последствий 518
XVII. Густав Шпет: философия как показатель взросления и европеизации России.....521
1. Шпет и история русской философии 521
2. История философии как философия истории.....524
3. Язык как проблема России 527
4. Тема эллинства 531
5. Византийская проблематика.....536
6. Отношение к христианству.....538
7. «Наконец, явился Петр...».....541
8. Наедине с русским коммунизмом 546

Вместо заключения. Лишенные наследства. Роль русской классики в русской культуре.....551
1. Были ли у нас стабильные эпохи?.....551
2. «У тех Гамлеты, а у нас еще пока Карамазовы» 552
3. Отцы и дяди 554
4. Взыскующие наследства и нигилисты.....558
5. Традиция нигилизма, или Вечная детскость.....562
6. Дети или... рабы? 566
8. Роль православия, или Проблема поверхностной христианизации страны.....568
9. Выпадение из эволюции 572
10. Возможен ли выход, или Русская классика как показатель «повзросления» культуры 575

Об авторе 580

Указатель имен. *Составитель И.И. Ремезова* 584

Научное издание

Кантор Владимир Карлович

**Русская классика,
или Бытие России**

Макет и оформление Ю. В. Балабанов
Корректор М. П. Крыжановская

По издательским вопросам обращаться:
«Центр гуманитарных инициатив»
e-mail: unikniga@yandex.ru, unibook@mail.ru.
Руководитель центра Соснов П.В.

Комплектование библиотек, оптовая продажа в Санкт-Петербурге
ООО «Университетская книга-СПб»
Тел. (812)640-08-71, e-mail: uknigal@westcall.net
в Москве ООО «Университетская книга-СПб»
Тел. (495)915-32-84, e-mail: ukniga-m@libfl.ru

Розничная продажа в Санкт-Петербурге:
магазин «Книжный окоп»
В.О., Тучков пер., 11. Тел.: (812)323-85-84

Подписано в печать 12.03.2014
Формат 60x90/16 Бумага офсетная. Печать офсетная.
Уч.-изд. л. 37,5. Усл. печ. л. 39,2.
Тираж 1000 экз. (первый завод 500 экз.)
Заказ №

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpk.ru. E-mail: marketing@chpk.ru
факс 8(496) 726-54-10, тел. 8 (495)988-63-87

Книги, подготовленные Центром гуманитарных научно-информационных исследований ИНИОН РАН

Руководитель Центра Л.В. Скворцов
Главный редактор и автор проектов С.Я. Левит

Серия «Российские Пропилеи»

Серия «Российские Пропилеи» основана в 1998 г. В этой серии представлены труды выдающихся мыслителей России и русского зарубежья, входящие в сокровищницу философской и культурологической мысли. В издаваемых работах освещается комплекс важнейших проблем: единство европейской культуры, феноменология русской культуры, история России в свете теории цивилизации, Россия на перекрестке культур, нераздельность национального и вселенского, традиции русской философии.

Серия включает работы по философии, философии истории, теологии, культурологии, истории гуманитарной мысли в России.

Издано 75 томов.

Автономова Н.С.
Открытая структура: Якобсон—Бахтин—Лотман—Гаспаров. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. — 503 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Автономова Н.С.
Философский язык Жака Деррида. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. — 510 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Буслаев Ф.И.
Догадки и мечтания о первобытном человечестве / Сост. А.Л. Топорков. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. — 704 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Бычков В.В.
2000 лет христианской культуры Sub specie aesthetica: В 2 т. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — Т. 1: Раннее христианство. Византия. — 575 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Бычков В.В.
2000 лет христианской культуры Sub specie aesthetica: В 2 т. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — Т. 2: Славянский мир. Древняя Русь. Россия. — 527 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Бычков В.В.
2000 лет христианской культуры Sub specie aesthetica: В 2 т. — М.: ООО «Изд-во МБА», 2007. — Т. 1: Раннее христианство. Византия. — 575 с., ил. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Бычков В.В.
2000 лет христианской культуры Sub specie aesthetica: В 2-х т. — М.: ООО «Изд-во МБА», 2007. — Т. 2: Славянский мир. Древняя Русь. Россия. — 527 с., ил. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Бычков В.В.
Эстетика Блаженного Августина. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — 528 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Бычков В.В.
Эстетическая аура бытия. Современная эстетика как наука и философия искусства. — М.: ООО «Изд-во МБА», 2010. — 784 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Бычков В.В.
Древнерусская эстетика. — СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. — 832 с., ил. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Великовский С.И.
Умозрение и словесность. Очерки французской культуры. — М.; СПб.: Университетская книга, 1998. — 711 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Великовский С.
В скрещенье лучей. Очерки французской поэзии XIX—XX веков. — М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. — 415 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Веселовский А.Н.
Избранное: Историческая поэтика / Сост. И.О. Шайтанов. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. — 688 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Веселовский А.Н.
Избранное: На пути к исторической поэтике / Сост. И.О. Шайтанов. — М.: Автокнига, 2010. — 688 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Веселовский А.Н.
Избранное: Традиционная духовная культура / Сост. Т.В. Говенько. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. — 624 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Веселовский А.Н.
Избранное: Историческая поэтика / Сост. И.О. Шайтанов. — 2-е изд., испр. — СПб.: Университетская книга, 2011. — 687 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Габричевский А.Г.
Биография и культура: Документы, письма, воспоминания: В 2 кн. / Сост. О.С. Северцева. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. — 775 с., ил. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Галинская И.Л.
Потаенный мир писателя. — М.; СПб.: Летний сад, 2007. — 424 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Гальцева Р.А.
Знаки эпохи. Философская полемика. — М.: Летний сад, 2008. — 668 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Гальцева Р.А., Роднянская И.Б.
К портретам русских мыслителей. — М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма — домового мц. Татианы при МГУ, 2012. — 748 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Гачев Г.
60 дней в мышлении (Самозарождение жанра). — М.; СПб.: Летний сад, 2006. — 480 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Гершензон М. О.
Избранное. — М.; Иерусалим: Университетская книга; Gesharim, 2000. — Т. 1: Мудрость Пушкина / Сост. С.Я. Левит. — 592 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Гершензон М. О.
Избранное. — М.; Иерусалим: Университетская книга; Gesharim, 2000. — Т. 2: Молодая Россия / Сост. С.Я. Левит. — 576 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Гершензон М.О.
Избранное. — М.; Иерусалим: Университетская книга; Gesharim, 2000. — Т. 3: Образы прошлого / Сост. С.Я. Левит. — 704 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Гершензон М.О.
Избранное. — М.; Иерусалим: Университетская книга; Gesharim, 2000. — Т. 4: Тройственный образ совершенства / Сост. С.Я. Левит, Л.Т. Мильская. — 640 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Гершензон М.О.
Избранное. Мудрость Пушкина / Сост. С.Я. Левит. — М.: ООО «Изд-во МБА», 2007. — 656 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Гуревич А.Я.
Избранные труды. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — Т. 1: Древние германцы. Викинги. — 360 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Гуревич А. Я.
Избранные труды. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — Т. 2: Средневековый мир. — 560 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Гуревич А.Я.
Индивид и социум на средневековом Западе. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. — 424 с., ил. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Густав Шпет: Жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / Отв. ред. и сост. Т.Г. Щедрина. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. — 720 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Густав Шпет и шекспировский круг: Письма, документы, переводы / Отв. ред.-сост., предисловие, комментарий, археографическая работа Т.Г. Щедрина. — М.; СПб.: Петроглиф, 2013. — 760 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Другие Средние века: К 75-летию А.Я. Гуревича / Сост. И.В. Дубровский, С.В. Оболенская, М.Ю. Парамонова. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — 463 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Егоров Б.Ф.
Избранное. Эстетические идеи в России XIX века. — М.: Летний сад, 2009. — 664 с. — (Серия «Российские Пропилеи).
Исупов К.Г.
Русская философская культура. — СПб.: Университетская книга, 2010. — 592 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Кантор В.К.
Русская классика, или Бытие России. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. — 768 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Кантор В.К.
Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. — 542 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Кантор В.К.
«Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского: Очерки. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 422 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Кантор В.К.
«Крушение кумиров», или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. — 608 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Кнабе Г.
Избранные труды. Теория и история культуры. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); СПб.: Летний сад, 2006. — 1200 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Лёзов С.
Попытка понимания: Избранные работы. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — 575 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Медушевская О.
Теория исторического познания: Избранные произведения. — СПб.: Университетская книга, 2010. — 572 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Мильдон В.И.
Санскрит во льдах, или возвращение из Офира: Очерк русской литературной утопии и утопического сознания. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. — 288 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Патрушев А.
Германская история: Через тернии двух тысячелетий. — М.: Издательский дом Международного университета в Москве, 2007. — 704 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Пивоваров Ю.С.
Полная гибель всерьез. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 319 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Померанц Г.С.
Страстная односторонность и бесстрастие духа. — СПб.: Университетская книга, 1998. — 617 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Померанц Г.С.
Открытость бездне: Встречи с Достоевским. — 2-е изд. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2003. — 352 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Померанц Г.С.
Открытость бездне: Встречи с Достоевским. — 3-е изд., доп. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — 416 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Померанц Г.С.
Сны земли. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 464 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Померанц Г.С.
Сны земли. — М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — 416 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Померанц Г.С.
Дороги духа и зигзаги истории. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. — 384 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Померанц Г.С.
Дороги духа и зигзаги истории. — 2-е изд., доп. — М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — 416 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Померанц Г.С.
Выход из транса. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 583 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Пушкин в русской философской критике. Конец XIX — XX век. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — 591 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Сафонов В.И.
Избранное. «Давайте переписываться с американскою быстротою...»: Переписка 1880—1905 годов / Сост. Е.Д. Кривицкая, Л.Л. Тумаринсон. — СПб.: Петроглиф, 2011. — 760 с. — ил. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Стравинский И.Ф.
Хроника. Поэтика / Сост. С.И. Савенко. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 368 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).
Ткаченко Г.А.
Избранные труды. Китайская космология и антропология. – М.: ООО «РАО Говорящая Книга», 2008. – 362+XXIX с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
Трубникова Н. Н.
Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 414 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
Цимбаев Н.И.
Историософия на развалинах империи. – М.: Издательский дом Международного университета в Москве, 2007. – 616 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
Шмит Ф.И.
Избранное. Искусство: Проблемы теории и истории. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 912 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
Шпет Г.Г.
Мысль и слово. Избранные труды / Сост. Т.Г. Щедрина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. – 688 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
Шпет Г.Г.
Philosophia Natalis: Избранные психолого-педагогические труды / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. – 624 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
Шпет Г.Г.
Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 712 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
Шпет Г.Г.
Очерк развития русской философии. I / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 592 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
Шпет Г.Г.
Очерк развития русской философии. II: Материалы / Реконструкция Т.Г. Щедриной. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – 848 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
Шпет Г.Г.
Философия и наука. Лекционные курсы / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 496 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
Шпет Г.Г.
Философская критика: Отзывы, рецензии, обзоры / Сост. Т.Г. Щедрина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 487 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
Щедрина Т.Г.
Архив эпохи: Тематическое единство русской философии. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 391 с.; ил. – (Серия «Российские Пропилеи»).
Щукин В.Г.
Российский гений просвещения. Исследования в области мифопоэтики и истории идей. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 608 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
Юдина М.В.
Лучи Божественной любви. Литературное наследие / Сост. А.М. Кузнецов. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 815 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
Юдина М.В.

Высокий стойкий дух: Переписка 1918–1945 гг. / Сост. А.М. Кузнецов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. – 656 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

Юдина М.В.

Обреченная абстракции, символике и бесплотности музыки: Переписка 1946–1955 гг / Сост. А.М. Кузнецов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 592 с.; ил. – (Серия «Российские Пропилеи»).

Юдина М.В.

Жизнь полна Смысла: Переписка 1956–1959 гг. / Сост. А.М. Кузнецов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 600 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

Юдина М.В.

В искусстве радостно быть вместе: Переписка 1959–1961 гг. / Сост. А.М. Кузнецов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – 815 с.; ил. – (Серия «Российские Пропилеи»).

Юдина М.

Дух дышит, где хочет: Переписка 1961–1963 гг. / Сост. А.М. Кузнецов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 855 с.: ил. – (Серия «Российские Пропилеи»).

Юдина М.В.

Нереальность зла: Переписка 1964–1966 гг. / Сост. А.М. Кузнецов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 677 с.; ил. – (Серия «Российские Пропилеи»).

Юдина М.В.

Пред лицом вечности: Переписка 1966–1970 гг. / Сост. А.М. Кузнецов. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 656 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

Серия «Humanitas»

Серия «Humanitas» основана в 1999 г. Эта серия ориентирована преимущественно на учебный процесс в высших учебных заведениях, обеспечение преподавателей и студентов монографиями и учебниками по культурологии, философской антропологии, эстетике, социологии, истории культуры, социальной психологии – науках о человеке, обществе, культуре.

Издано 60 томов.

Автономова Н.С.

Познание и перевод. Опыты философии языка. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 704 с. – (Серия «Humanitas»).

Бычкова Л.С.

Творчество и чудотворство: Живая классика искусства. – М.: Модерн-А; Центр гуманитарных инициатив, 2010. – 320 с.; ил. – (Серия «Humanitas»).

Великовский С.И.

В поисках утраченного смысла. Очерки литературы трагического гуманизма во Франции. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 271 с. – (Серия «Humanitas»).

Визгин В.П.

Философия науки Гастона Башляра / В.П. Визгин. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 288 с. – (Серия «Humanitas»).

Гайденко П.П.

История греческой философии в ее связи с наукой: Учебное пособие для вузов. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 319 с. – (Серия «Humanitas»).

Гайденко П.П.

История новоевропейской философии в ее связи с наукой: Учебное пособие для вузов. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 456 с. – (Серия «Humanitas»).

Гайденко П.П.

История новоевропейской философии. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 456 с. – (Серия «Humanitas»).

Гайденко П.П.

История греческой философии. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 319 с. – (Серия «Humanitas»).

Галинская И.Л.

Документальная проза Н. Мейлера и магический мир романов Дж. Роулинг. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 208 с. – (Серия «Humanitas»).

Германия. XX век. Модернизм, авангард, постмодернизм / Ред.-сост. В.Ф. Колязин. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 607 с.; ил. – (Серия «Humanitas»).

Глебкин В.В.

Лексическая семантика: Культурно-исторический подход. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 272 с. – (Серия «Humanitas»).

Гордон А.

Историческая традиция Франции. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 384 с. – (Серия «Humanitas»).

Губин В., Некрасова Е.

Философская антропология: Учебное пособие для вузов. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 240 с. – (Серия «Humanitas»).

Губман Б.Л.

Современная философия культуры. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. – 536 с. – (Серия «Humanitas»).

Гуревич А.Я., Харитонович Д.Э.

История Средних веков: Книга для чтения. – 2-е изд. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2008. – 320 с. – (Серия «Humanitas»).

Гуревич А.Я.

История историка. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 288 с., ил. – (Серия «Humanitas»).

Гуревич П.С.

Философское толкование человека. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 464 с. – (Серия «Humanitas»).

Гуревич П.С.

Философская интерпретация человека. (К 80-летию П.С. Гуревича). – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 384 с. – (Серия «Humanitas»).

Густав Шпет и его философское наследие: У истоков семиотики и структурализма: Коллективная монография. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 527 с. – (Серия «Humanitas»).

Дмитриева Н.А.

Русское неокантианство: «Марбург» в России: Историко-философские очерки. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 512 с. – (Серия «Humanitas»).

Зинченко В.П., Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г.
Истоки культурно-исторической психологии: Философско-гуманитарный контекст. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 415 с. – (Серия «Humanitas»).

Итальянский гуманист и педагог Витторино да Фельтре в свидетельствах учеников и современников / Сост. Н.В. Ревякина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 264 с. – (Серия «Humanitas»).

Каравашкин А.В.
Литературный обычай Древней Руси, (XI–XVI вв.). – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. – 544 с. – (Серия «Humanitas»).

Клюканов И.Э.
Коммуникативный универсум. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 256 с. – (Серия «Humanitas»).

Кондаков И.В.
Вместо Пушкина. Этюды о русском постмодернизме. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2011. – 383 с. – (Серия «Humanitas»).

Косарев А.
Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость: Учебное пособие для вузов. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 304 с. – (Серия «Humanitas»).

Космос детства: Антология / Сост. А.А. Грякалов, К.Г. Исупов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – 368 с. – (Серия «Humanitas»).

Котляревский Н.А.
Декабристы. – СПб.: Летний сад, 2009. – 480 с. – (Серия «Humanitas»).

Котляревский Н.А.
Гоголь Н.В., 1829–1842: Очерк из истории русской повести и драмы. – М.: Летний сад, 2009. – 404 с. – (Серия «Humanitas»).

Котляревский Н.А.
Лермонтов М.Ю. Личность поэта и его произведения. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 351 с. – (Серия «Humanitas»).

Лебедев А.А.
Три лика нравственной истины. Чаадаев, Грибоедов, Якушкин. – СПб.: Летний сад, 2009. – 720 с. – (Серия «Humanitas»).

Методология психологии: Проблемы и перспективы. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 528 с. – (Серия «Humanitas»).

Медушевская О.М.
Пространство и время в науках о человеке: Избранные труды. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 463 с. – (Серия «Humanitas»).

Микешина Л.А.
Диалог когнитивных практик. Из истории социальной эпистемологии и философии науки. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 575 с. – (Серия «Humanitas»).

Микешина Л.А.
Эпистемология ценностей. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 439 с. – (Серия «Humanitas»).

Мильдон В.И.
Вся Россия – наш сад (русская литература как одна книга). – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 463 с. – (Серия «Humanitas»).

Миркина З.А.
Избранные эссе. Пушкин, Достоевский, Цветаева. – М.: Модерн, 2008. – 296 с. – (Серия «Humanitas»).