Русская классическая литература в мировом контексте

ЛИТЕРАТУРНЫЙ ИНСТИТУТ ИМЕНИ А.М. ГОРЬКОГО

Русская классическая литература в мировом культурно-историческом контексте

Коллектив авторов под редакцией
И.А. Есаулова, Ю.Н. Сытиной, Б.Н. Тарасова

«ИНДРИК»
МОСКВА 2017

УДК 821.161.1
Р 89

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
(проект №15-34-11091), не подлежит продаже

Рецензенты:
доктор филол. наук В. А. Воропаев
доктор филол. наук И. А. Киселева

Русская классическая литература в мировом культурно-историческом контексте / коллектив авторов под ред. И.А. Есаулова, Ю.Н. Сытиной, Б.Н. Тарасова.
М.: Индрик, 2017. — 488 с.

ISBN 978-5-91674-464-4

В коллективной монографии представлено новое понимание места и значимости русской классики в мировом историко-культурном контексте. Анализируются христианские истоки отечественной словесности, сочетание родного и вселенского в русской классической литературе. В исторической перспективе прослеживается самоосознание русской классики, демонстрируется изменение культурного контекста, истолковываются рецепции русской классической литературы в идеологически и ценностно разнонаправленных движениях эпох. Показано как именно духовные ценности, задающие вектор развития отечественной культуры и проступающие в творчестве писателей первого ряда русской литературы, могут интерпретироваться в «малом времени» того или иного периода отечественной истории. Рассматриваются интерпретации русской классики в англоязычных, франкоязычных и немецкоязычных научных изданиях.

Издание адресовано филологам, преподавателям высших учебных заведений, учителям школ, студентам, аспирантам, а также широкому кругу читателей, интересующихся русской литературой, историей и культурой.

© Коллектив авторов, текст, 2017
© Издательство «Индрик», оформление, 2017

ISBN 978-5-91674-464-4

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 7

Часть I. Христианские истоки русской классики

Есаулов И. А. Оппозиция Закона и Благодати и магистральный путь русской словесности 13
Ужанков А. Н. Древнерусская словесность в мировом контексте 43

Часть II. Самоосознание русской классики

Есаулов И. А. Между ratio Просвещения и православной традицией: парафраз в словесности XVIII века 75
Сытина Ю. Н. Соотношение России и Европы как центральная проблема саморефлексии русской литературы в первой половине XIX века 91
Есаулов И. А. Творчество Л.Н. Толстого в контексте «большого времени» и современные представления о «толерантности» 141
Тарасов Б. Н. Tertium non datur: к вопросу о месте и значении творчества Ф.М. Достоевского в мировом историко-культурном процессе 153
Тарасов Б. Н. Судьбы России и Европы в творческом сознании Н.М. Карамзина, Ф.И. Тютчева, П.Я. Чаадаева . . 223

Часть III. Рецепция русской классики

Кузнецов С. А. Русская классическая литература в отечественных дореволюционных журналах либерального и прогрессивного направлений 1860–1910-х годов 299
Петухов Т. М. Писатели-классики в консервативных «дооктябрьских» журналах 313
Савинов А. А. Работы о русской классической литературе в советских журналах 1917–1935 годов 326

Мещерякова Ю. Б. Русская классическая литература в советских журналах 1937–1953 годов 339
Саитбаталова А. А. Русская классическая литература в советских журналах 1954–1985 годов 357
Савинов А. А. Русская классическая литература в новейших сетевых изданиях, ориентированных на широкую аудиторию 371
Кузнецов С. А. Рецепция русской классической литературы в немецкоязычных славистических изданиях и прессе конца XX–начала XXI веков 385
Кузнецов С. А. Интерпретация творчества Ф.М. Достоевского на немецкой театральной сцене и в театральной критике 428
Петухов Т. М. Русская классика в англоязычных изданиях (Великобритания и США) последних десятилетий 435
Ганошенко М. Е. Рецепция русской классической литературы в современных франкоязычных изданиях . . 459

ПРЕДИСЛОВИЕ

Русская классическая литература является одним из главных национальных достояний России и одним из общепризнанных ее вкладов в мировую цивилизацию. Однако приходится считаться и с тем, что наряду с признанием особого статуса русской классики как незаместимой части всемирного культурного наследия, значимость русской цивилизации (русского міра) неоднократно ставилась и ставится под сомнение в связи с унификаторскими тенденциями различного порядка (от либерально-«общечеловеческих» и коммунистически-«интернационалистских» до глобалистских). Следует отличать неизбежные в условиях сосуществования различных типов культур адаптационные процессы понимания и усвоения русского классического наследия и намеренное искажение ее сущностной природы в угоду обоснованию негативного исторического образа России.

Проблема усугубляется очевидным кризисом монистических объяснений феномена русской классики (доминировавшего марксистско-ленинского в отечественном литературоведении советской эпохи и структурно-семиотического в западном), а отсюда и нарастанием тенденции эклектического соединения самых разнонаправленных в методологическом отношении научных подходов даже и в пределах одного научного труда, слишком заметного в последние десятилетия, что зачастую порождает внутренне противоречивый результат. В предлагаемой монографии авторы попытались показать недостаточность прежних направлений и школ в истолковании русской классики и сформировать новый подход в ее понимании.

В книге сделана попытка коренного переосмысления места русской классики в мировом историко-культурном контексте, представлено методологическое и аксиологическое обоснование нового понимания русской классики, решается задача освещения исторической перспективы изменения культурного и исторического контекста, рассмотрения рецепции русской классической литературы в отечественной и зарубежной традициях, ее интерпретации в англоязычных, франкоязычных и немецкоязычных научных изданиях.

Современное состояние исследований русской классики в интересующем нас контексте отличается как множественностью научных направлений, так и разнообразием языков описания. Инерция традиционного для отечественного литературоведения подхода, положения которого были отчетливо сформулированы в известной книге Н.Я. Берковского «О мировом значении русской литературы»

(опубликованной в 1975 г., однако законченной автором еще в 1945 г., либо в начале 1946 г.) и во многом ориентированной на ленинские положения из цикла статей о Л.Н. Толстом, в настоящее время сосуществует с принципиально иными установками — в диапазоне от так называемого «религиозного литературоведения» до постмодернистских упражнений российских эпигонов западных научных школ.

Поиски наиболее адекватного контекста для русской классики составляют весьма значимую часть западной русистики как таковой. Однако, хотя трудно найти в XX в. сколько-нибудь крупного писателя, который бы не признавал сильного воздействия на мировую культуру русской классики, объяснения этого феномена были самими разными. В целом можно констатировать переход от позитивистских и социологических объяснений, где доминировал социально-исторический анализ к «новой критике» и затем к различным вариациям компаративистики. Преобладающей же тенденцией не только в западных, но и в отечественных интерпретациях русской классики в самое последнее время стал исследовательский эклектизм.

Авторам коллективной монографии из почти необозримого спектра подходов к русской классике ближе всего то направление в западной русистике, которое пытается настоять на важности христианских корней для ее понимания. Так, Р. Пиккио (R. Picchio) доказывает необходимость для объяснения своеобразия русской словесности выделения особого концепта «Slavia orthodoxa» как своего рода культурной грибницы этого феномена (в противоположность «Slavia romano»), Ю. Бертнес (J. Børtnes) и П.-А. Будин (P.-A. Bodin) анализируют русскую классику в русле христианской традиции, правда, достаточно своеобычно понимаемой.

Нельзя сказать, что такой подход был вовсе чужд русским мыслителям. Например, в своих лекциях по истории русской словесности, оказавшись — по обстоятельствам, созданным трагической историей России XX века — в «западном» культурном окружении, архимандрит Константин (Зайцев) так сформулировал открывшийся русским изгнанникам новый контекст понимания отечественной словесности: «ценность Руси, в ее целом, определяется тем основным духовным зарядом, который обрела она на заре своего бытия, как рычага православной культуры. Именно под этим, только под этим углом зрения может быть воспринята Россия, как историческая данность, обладающая мировым значением несравненным. Уразумение этого бросает совершенно новый свет на ближайшее наше прошлое и одно только дает ключ к уяснению задачи настоящего»[1].

Однако в том аксиологическом и методологическом ракурсе, который представлен в предлагаемой монографии, русская классика еще не рассматривалась. Концептуально наша работа базируется на аксиологических установках, согласно которым русская классическая литература в ее целом является частью православной культуры, имеющей не узко-национальное, а вселенское значение и смысл. Одной из актуальнейших проблем отечественного литературоведения, а также и новой истории русской литературы, является осознание христианского (а именно — православного) подтекста русской классики как особого предмета изучения.

Этот подтекст существует не в «малом времени» современности и не в абстрактном «большом времени» (М.М. Бахтин), уводящем к мифу вообще, а в некоем третьем измерении, в «большом времени» русской православной культуры, требующем для себя и особого научного инструментария. При внимательном изучении литературоведческих трудов, где акцентируется национальная специфика, выясняется, что зачастую те особенности русской литературы и отечественной культуры, которые относили к разряду «национального своеобразия» (например, особая высота нравственного идеала), на самом деле имеют другое объяснение, далеко не всегда вытекающее из национальных особенностей. Зато они вытекают из своеобразия православного образа мира, православной аксиологии.

Однако правомерность изучения русской классической литературы в этом контексте понимания становится возможной только при определенном аксиологическом подходе и самого исследователя к предмету своего изучения: русской культуре. Необходимо вполне осознать существенную роль православной культурной традиции и степень воздействия этой традиции на историю русской литературы Нового времени.

Как в свое время совершенно справедливо констатировал А.В. Михайлов, «и самые новые работы западных литературоведов, несмотря на кажущуюся интернационализацию методологических подходов, в огромной мере зависят от предпосылок своей традиции»[2], то есть от определенной устоявшейся аксиологии.

К сожалению, нужно признать, что истории русской литературы как научной дисциплины, которая бы хоть в какой-то степени согласовывалась в своих основных аксиологических координатах с аксиологией объекта своего описания, пока еще не существует.

По-видимому, литературовед, занимающийся историей русской классической литературы, вряд ли уже может — без ущерба для своих занятий — совершенно игнорировать действительный масштаб воздействия на отечественную словесность хотя бы доминантного для

русской духовности православного фактора. Однако при этом к своему предмету (русской литературе) ученому необходимо подходить, учитывая собственную аксиологию этого предмета, а не навязывая ему какую-то иную, порой абсолютно внешнюю для него: именно такая аксиология, укореняющая этот предмет в глубинных ценностях родной для него культуры, должна определять как методологические установки исследователя, так и его категориальный аппарат[3].

Мы, разумеется, не хотим представлять дело таким образом, что предлагаемое в нашей монографии понимание призвано «заменить» уже существующие: такая задача вряд ли по силам не только исследовательскому коллективу, но и, очевидно, нынешнему поколению русистов. Поэтому задача книги значительно скромнее: на разнообразном историко-литературном материале наметить новый контекст истолкования русской классики, вполне осознавая, что наше исследование будет отличать неизбежная фрагментарность как в «охвате» материала, так и в использовании литературоведческого инструментария.

Монография состоит из трех частей. В первых двух представлены преимущественно оригинальные исследования с использованием той методологии, которая вырабатывалась и апробировалась авторами коллективной монографии в их научных трудах в последние десятилетия. В третьей же представлены преимущественно аналитические обзоры, авторство которых принадлежит молодым ученым и начинающим исследователям. В рамках печатной версии монографии эти обзоры значительно сокращены. С полными вариантами читатели могут ознакомиться на научно-образовательном портале «Русская литература: оригинальные исследования»[4]. В итоге же вселенская перспектива, к которой восходит «большое время», проступающее в русской классике, в разных ракурсах сопоставляется с «малым временем», проявляющем себя в журнально-газетных откликах на русскую классическую литературу.

---

1 *Архимандрит Константин (Зайцев).* Лекции по истории русской словесности. Джорданвилль, 1967. Цит. по: http://www.russian-inok.org/books/lektsii1.html

2 *Михайлов А. В.* Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры. М., 1989. С. 5.

3 См.: *Есаулов И.А.* Новые категории филологического анализа для понимания сущности русской литературы // Литературоведческий журнал. 2007. № 21. С. 3–14.

4 См.: http://russian-literature.com

ЧАСТЬ I.

ХРИСТИАНСКИЕ ИСТОКИ РУССКОЙ КЛАССИКИ

И. А. Есаулов

ОППОЗИЦИЯ ЗАКОНА И БЛАГОДАТИ И МАГИСТРАЛЬНЫЙ ПУТЬ РУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ

Историю оригинальной русской словесности начинает «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона[1]. Медиевисты расходятся в определении года, когда было произнесено это «Слово...», однако важнее другое: оно прозвучало, по-видимому, либо перед пасхальной утренней службой, либо же в первый день Пасхи[2]. Таким образом, *пасхальная проповедь является одновременно и истоком русской словесности* как таковой. Этот по-своему символический факт еще не осмыслен в должной мере. До недавнего времени русская словесность словно бы отрывалась от своего истока. Достаточно напомнить, что в «Памятниках литературы Древней Руси» текст митрополита Илариона не был включен в соответствующий хронологии том и был опубликован лишь в 1994 г. в заключительном выпуске серии. Хотя адекватный своему предмету контекст понимания и начинает восстанавливаться в последние десятилетия в нашей науке (ср. следующую главу нашей монографии, а также цикл научных трудов ее автора, посвященных истолкованию этого памятника), но все-таки далеко не в полной мере.

Обратим внимание на знаменательное для отечественной словесности обстоятельство: центральная для митрополита Илариона ценностная оппозиция Закона и Благодати не только намечена в первой же пасхальной литургии, поскольку первое евангельское чтение в пасхальную ночь — начало Евангелия от Иоанна, но существенно также, что это чтение *завершается* как раз семнадцатым стихом, в котором сопоставлены Закон Моисея и Благодать Христа. Таким образом, для православных мирян возникала своего рода семантическая единица воспринимаемого ими евангельского текста, границами которой являлись первый стих Евангелия от Иоанна «Въ начале бе Слово, и Слово бе къ Богу, и Богъ бе Слово» и семнадцатый: «Яко законъ Моисеомъ данъ бысть, благодать (же) и истина Иисусъ Христомъ бысть». Эта финальная акцентуация пасхального торжества Христа являлась несомненным фактом сознания каждого православного человека.

Для многих поколений русских людей не домашнее чтение, а именно литургическая практика была основным способом освоения текста Священного Писания[3]. *Апракосные* Евангелия и

Апостол, то есть назначенные для богослужебного употребления, разделены на особые отделы (*зачала*). Это деление не совпадает с делениями на главы. Евангелие от Иоанна состоит из 67 зачал. Каждое зачало представляет собой нечто цельное и законченное. Рассмотренная нами выше семантическая единица и является именно таким зачалом, задающим особый *горизонт ожидания* православным христианам — на целый церковный год, поскольку подвижный календарный годовой цикл (синаксарий) начинается днем Пасхи. В отличие от центрального понятия эстетики Х.Р. Яусса — Erwartungshorizont, — отмеченное нами пасхальное ожидание имеет существенный *архетипический смысл*, не сводимый к частному, хотя и весьма важному моменту богослужения, тем более, не ограничивающийся содержанием какого-либо одного произведения или группы произведений, но так или иначе охватывающий все пространство русской культуры — как духовной, так и светской.

К сожалению, в исследованиях, посвященных русской словесности, обычно недооценивается существенное для отечественной культуры обстоятельство: Евангелие от Иоанна в славянской православной традиции является не «четвертым», а «первым». Евангелие от Иоанна не только *открывает* Евангелие-апракос, чрезвычайно распространенное в России (так, знаменитое Остромирово Евангелие является, как известно, кратким апракосом), но и, по-видимому, сам перевод Евангелия на славянский язык, судя по Пространному житию св. Кирилла, славянский просветитель начал именно с Евангелия от Иоанна. Не случайно это Евангелие — излюбленное в русском народе (например, его предпочитал Ф.М. Достоевский) — прочитывается на *пасхальной* неделе, а также на последующих — вплоть до Пятидесятницы.

Как выразительными художественными средствами старается показать в своем «Слове...» митрополит Иларион, Закон уже потому недостаточен для спасения души, что его пророчества, с христианской точки зрения, сполна исполнились, а потому он должен быть заменен и, по мысли митрополита, *уже заменен* (переведен в иную — христианскую систему этических координат). С первых строк Иларион повествует «О Законе, Моисеомъ данеемъ, и о Благодати и истине, Иисусъ Христомъ бывшии; и како Законъ *отиде*». Отмена «работнааго Закона» отнюдь не означает его бесполезности и ненужности. Напротив, Закон был необходим «на *проуготование* истине и Благодати», поскольку «Законъ <...> *предътечя* бе и *слуга* Благодати и истине»[4]. Таким образом, Закон явился необходимой исторической ступенью для ветхого человечества («да въ немь *обыкнетъ* человечьско естьство, от многобожества идольскааго

укланяяся») на его пути к «Благодети и истине», но именно такой ступенью, которая на восходящем пути к Богу небесному должна быть преодолена, в полной мере выполнив свое предназначение, ибо, в противном случае, она становится уже препятствием (балластом), притягивая к «земному» и отвращая от «небесного».

Для православного богословия и философствования оппозиция митрополита Илариона отнюдь не стала только лишь историческим фактом. Можно указать на фундаментальный труд Б.Н. Вышеславцева «Этика преображенного эроса» (1931), имеющий симптоматичный подзаголовок «Проблемы Закона и Благодати», в котором автор попытался соединить этические идеи ап. Павла и открытия современного ему психоанализа. Осваивая этот труд, следует иметь в виду, что христианскую этику исследователь понимает как *христианскую аксиологию*[5].

Проблемы, которые пытается разрешить русский философ, «группируются вокруг центральных вопросов: 1) почему Закон как принцип этики должен быть отвергнут?.. 2) в чем состоит принцип более совершенной этики, этики Благодати» (25). Вышеславцев (как и М. Вебер) убежден в том, что «совершенно неверно, будто все религии открывают одни и те же ценности и совпадают в своих этических учениях» (16). Во всяком случае «Новая *система ценностей* (курсив автора. — *И.Е.*), Новый Завет, со всею силою противополагается старому... Старая система ценностей в этом противопоставлении чаще всего объемлется понятием *закона* (Тора)» (16). По мнению исследователя, «противопоставление закона и благодати, закона и любви, закона и Царствия Божия проходит чрез все Евангелия <...> как основной принцип христианства» (17). Для нас особенно важно то, что, как показывает Вышеславцев, «*Церковь и соборность* (курсив автора. — *И.Е.*) покоится на общении гораздо более интимном и глубоком, чем общение договорное, чем contrat social...», «общение соборности» есть «сверхприродное и сверхзаконное» (33), то есть именно *благодатное*. Таким образом, антиномия Закона и Благодати — это антиномия «двух великих систем ценностей» (26), причем, по мысли исследователя, находящегося, конечно, в пределах *христианской православной* аксиологии, «несовместимость закона и веры, закона и благодати выражается в том, что закон помещается в прошлое, а благодать в настоящее и будущее! Две системы ценностей исключают друг друга во времени, одна сменяет другую... Закон преходящ, и Христос есть *конец закона* (курсив автора. — *И.Е.*)» (27–28). Однако же, по признанию Вышеславцева, убежденного в «*трагической несовместимости* (курсив автора. — *И.Е.*) двух систем ценностей» (28), эта антиномия «еще не решена»

(28). Причем «несовместимость закона и благодати совсем не есть только теоретическая антиномия <...> нет, это жизненный трагизм, развертывающийся в истории и, может быть, повторяющийся в жизни каждого из нас» (28–29). Трагический конфликт состоит в том, что «каждая великая система ценностей имеет своих поклонников и они вступают в борьбу друг с другом <...>. Закон признал свою несовместимость с Христом, осудил Христа и *проклял* Христа... Распятие есть <...> *проклятие закона*, обращенного против Христа, позорная казнь, присужденная ему законом и по закону. Но зато Христос освободил нас, искупил нас “из проклятия закона”, “подвергшись за нас его проклятию” (Гал. 3). Так всегда было и будет, в этом вечный трагизм: всякий, кто захочет освобождать от “проклятия закона”, подвергнется сам проклятию закона» (29).

Фундаментальный труд Вышеславцева свидетельствует о замечательной трансисторической *целостности* русской православной духовной ориентации: автор первого же оригинального произведения отечественной словесности с необычайной четкостью и яркостью последовательно манифестирует именно эти два полюса духовности и два типа ценностной ориентации человека.

Приведем также некоторые положения речи протопресвитера Н. Афанасьева в парижском Богословском Институте 27 марта 1949 г.: «По своей природе благодать исключает право подобно тому, как благодать, преодолев его через восполнение, *исключила ветхозаветный закон*... Смерть для ветхозаветного закона есть вместе с тем смерть для права... Преодоление права в человеческих отношениях в новой благодатной жизни возвестило христианство... Это не был новый закон, основанный на новых принципах права, т.к. то, что говорил Христос в Нагорной проповеди, не вмещается и не может вместиться в право. <...> Признание права есть отказ от благодати, через которую члены Церкви живут во Христе... Признание права есть *возвращение к закону*, а если законом оправдание, то Христос напрасно умер»[6]. В сущности, именно на этих представлениях основывается не только русское культурное сознание, но и — что, может быть, даже важнее — в недрах подобных же ментальных установок сформировалось и культурное бессознательное России.

Соотношение Закона и Благодати для Илариона — это отношение тьмы и света (либо света неистинного, безблагодатного — и истинного). С одной стороны, «стень», «темьна суть», «студеньство нощьное»; с другой — солнце, свет, «солнечьнеи теплоте». Продуктивной для всего последующего развития русской литературы явилась оппозиция *ложного*, обманчивого, призрачного света и света *истинного*, благодатного.

Митрополит Иларион намечает два возможных способа ментальной ориентации: *самоутверждение* в земной жизни и духовное *спасение*. Протопресвитер Н. Афанасьев применяет то же разграничение, описывая благодать как антипод «правового пространства»: «Пребывающий в любви не может стремиться расширить свою личность за счет других личностей, т. к. в каждой живет Христос. Напротив, в силу совершенной любви он готов отказаться от самого себя в пользу других личностей, вплоть до того, чтобы положить душу свою за братьев своих»[7]. Для древнерусского автора две эти противоположные ориентации представляют собой иудаизм и христианство (заметим тут же, что оппозиция возникает, конечно, *после* появления Благодати, когда становится возможным личный выбор той или иной ориентации): «Иудеи <...> при свешти законнеи делаху *свое оправдание*, християни же при благодетьнеим солнци *свое спасение* жиждут»; «Въ иудеихъ бо оправдание, въ християныихъ же спасение. Яко оправдание въ *семь мире* есть, а спасение — въ *будущимъ веце*, иудеи бо о *земленыихъ* веселяахуся, християни же о *сущиихъ на небесехъ*».

Однако дело далеко не сводится к отталкиванию от иудаизма. Несомненно, что для Илариона ветхозаветным «Закономъ оправдаашеся» означает находиться «въ путех погыбели». Но и *собственное* языческое прошлое столь же греховно и безблагодатно: «И потыкающемся намъ въ путех погыбели, еже бесомъ въследовати <...> къ сему же и гугънахомъ языки нашими, моляше идолы»; «И прежде бывшемь намъ, яко зверемь и скотомъ <...> и *земленыихъ* прилежащем, и нимала о небесныих попекущемся».

Повторяется не только ценностная оппозиция земного (ветхозаветного, либо языческого) небесному (христианскому), но и знакомое уже нам противопоставление мрака и тьмы — свету Благодати: «мракъ идольскыи от нас отходити, и зоре благоверия явишася. Тогда тма бесослуганиа погыбе, и слово еуагельское землю нашю осиа». По мысли А.И. Макарова, автор «нередко смешивает два плана, находя некоторое, хотя и не вполне полное, соответствие ветхозаветному закону в дохристианском прошлом своей страны»[8]. Между тем такое «смешение» совершенно закономерно и вытекает из самой христианской ментальности древнерусского автора. Православное сознание знает лишь *два* пути: спасения и погибели. Пребывая в язычестве, русский народ, по мнению Илариона, оказывался «не разумеющимь деснице и шюице», однако же по мере того, как Владимир «бремя греховное расыпа», выбор мыслится только из двух вариантов. Поэтому и ветхозаветный иудейский закон, и родное язычество можно отнести к «шюице».

Если же говорить об энергии отталкивания от *своей* греховности (а не о риторическом обличении греховности чужой), то она не может не поражать. Находясь под «идольскыимъ мракомъ» и «бесовьскыимъ служеваниемь», русские «съкорчени бехомъ от бесовьскыа льсти... Слепи бехомъ от бесовьскыа льсти... Ослеплени невидениемъ... Неми бехомъ». Не здесь ли истоки позднейшей «самокритики», так хорошо знакомой как по текстам древнерусской словесности, так и по произведениям Нового времени? Достаточно сказать, что выражение «*мертвые души*», использованное затем Н.В. Гоголем, митрополит Иларион относит вовсе не к иудеям, а к своему собственному народу — в его дохристианском прошлом: «*душею ны мертвы*, умерьшаа недугомь идолослужениа». Правда, далее речь идет о *воскрешении* мертвых душою (что, конечно, важно учитывать и при анализе гоголевского шедевра), но уже у Илариона подчеркиваются не столько особые заслуги своего народа, сколько следование — *в ряду других народов* — истинной и благодатной (христианской) вере. Достаточно привести несколько примеров: «вера въ вся языки простреся, *и* до нашего языка рускаго»; «Вера бо благодатьнаа по всеи земли простреся, *и* до нашего языка рускааго доиде»; «еуагельскыи же источникъ <...> *и* до насъ разлиася»; «се бо *уже и мы* съ всеми христиаными славимъ Святую Троицу»; «Вся страны благыи Богъ нашь помилова, *и насъ не презре* — въсхоте и спасе ны»; «посла Господь *и къ намъ* заповеди»; «Уже бо и въ онехъ *и въ насъ* Христос царемь зовется». В таком настойчивом *присоединении* себя к другим христианским народам, а не в гордом обособлении и замыкании на себе выразилась именно изначальная *соборная сущность* русского Православия. Мы видим стремление к единству со всем христианским миром, совершенно особенное смирение (а не возвышение над другими), смирение, вытекающее из *силы*, а не из слабости. Ведь это смирение не ведет к самоуничижению. Иларион с достоинством замечает о русских князьях: «Не въ худе бо и неведоме земле владычьствоваша, нъ в Руське, яже ведома и слышима есть всеми четырьмя конци земли».

Однако Владимир, владевший Русской землей, прославляется Иларионом не за его героические (языческие) подвиги, а за подвиг внутри самой «земли своеи». Владимир «оттрясе прахъ невериа. И вълезе въ святую купель, и породися от духа и воды, въ Христа крестився, въ Христа облечеся». Причем воцерковление Руси, совершенное Владимиром, митрополит Иларион характеризует как *чудо*: «Дивно чюдо!». Итак, с начала и до конца «Слова...» ветхозаветные установки (подобные установкам языческим своею приземленностью) последовательно отвергаются автором в пользу

иной — благодатной позиции, возвышающей человека и ориентирующей его на свободное служение небесному.

Та же иерархическая оппозиция Закона и Благодати обнаруживается в своего рода «энциклопедии как богословских знаний, так и средневековых представлений об устройстве мироздания»[9] — «Палее Толковой». Как представляется, в данном случае можно говорить об общей культурно-философской парадигме мышления, не сводимой к «Слову» митрополита Илариона или «Палее», хотя и, вероятно, восходящей в древнерусской традиции именно к этим памятникам. Когда составитель «Палеи» пишет о Лотовой жене, укоряя своих оппонентов — «в то время как Бог дает *благодать* своим людям, отвергшим Ветхий Завет, вы же озираетесь, окаянные, на беззаконие своих отцов, и, словно соляной столб, так окаменело ваше сердце» — он ориентируется на ту иерархию Закона и Благодати, без которой позже не было бы ни древнерусской словесности, ни русской литературы Нового времени.

В снятом виде это же противопоставление можно обнаружить и в самом известном памятнике древнерусской словесности — «Слове о полку Игореве»[10], начиная с оппозиции «песни» автора произведения «замышлению Бояню» , поэтому определение последнего как «соловья *старого* времени», ориентирующегося на некий особый *обычай* («Замышление»), имеет более глубинную смысловую перспективу, чем это может вначале показаться[11].

Так, в отличие от Бояна, славившего своих героев уже потому, что они свои (что вполне отвечает героической норме), словно *автоматически* («живые струны», как помним, «сами княземъ славу рокотаху»), для автора «Слова...» его герой должен пройти *покаяние*. В этом смысле важнейший момент художественного содержания «Слова» — символическое оставление богатства на дне *Каялы*, утрата отцовского достояния на чужбине[12]. При этом следует иметь в виду, что сюжет о Блудном сыне вырастает именно из евангельского пасхального зерна: герой его действительно *воскрес* — «был мертв и ожил» (Лк. 15, 32) — причем его воскресение отнюдь не является частным проявлением *дохристианских* мифологических моделей мышления, поскольку непосредственно вытекает из христианского *покаяния*. Этот же *пасхальный* в своей основе сюжет имеет и субдоминантную ветхозаветную законническую компоненту (не случайно в той же главе речь идет о *ропщущих* книжниках и фарисеях): ропщет также старший брат блудного сына, оскорбленный *пасхальным* веселием и ликованием. Старший брат ставит себе в заслугу вполне законническое послушание («Я столько лет служу тебе и никогда не преступал приказания твоего» — Лк. 15, 29),

однако он не способен сказать о себе, подобно младшему: «...отче! я согрешил против неба и пред тобою, и уже недостоин называться сыном твоим» (Лк. 15, 21), тогда как надежда на воскресение немыслима без осознания личной греховности. Старший сын *не преступает* своей роли послушного сына, но, наряду с этим, он оказывается не способным *пожалеть* и *простить* своего заблудшего, но *раскаявшегося* брата — и уже поэтому являет фарисейскую модель миропонимания: следование лишь законническим запретам («я...никогда не преступал»), ожидание словно бы гарантированной награды и обиженное сетование на неполучение ее («ты никогда не дал мне и козленка» — Лк. 15, 29), что в итоге приводит отнюдь не к покаянию, но к ожесточению («Он осердился и не хотел войти» — Лк. 15, 28). Иными словами, старший сын с таким же *осуждением* относится к своему блудному брату, как фарисеи и книжники в начале этой евангельской главы относятся к мытарям и грешникам. Таким образом, жестоковыйная убежденность в своей правоте в этой притче и является контрастирующим фоном к евангельскому чувству собственной греховности, только и дающей надежду на итоговое *воскресение*.

Не получивший *благословения* поход Игоря, его самовольный исход за пределы Русской земли, *своеволие* как таковое завершаются его пленением, символизирующим смерть. Тогда как чудесное *возвращение* героя в пределы Русской земли — прямое исполнение воли Божией: «Игореви князю Богъ путь кажет из земли Половецкой на землю Рускую». Представляется, что «*тропа*» Троянова, воспеваемая Бояном, и указываемый Богом князю Игорю «*путь*» имеют все-таки различное направление. Во всяком случае, отвергаемая автором «Слова...» гипотетическая возможность следовать «замышлению Бояню», как мы полагаем, окончательно *проясняется* в финале указанием на вполне определенный православный топос «святой Богородицы» как именно то место, куда «князю Богъ путь кажетъ».

После возвращения нет ни одного упрека князю Игорю в погибели дружины: торжествует *весь* христианский православный мир. «Страны ради, гради весели». Единственное, на наш взгляд, адекватное объяснение такого вселенского веселия — христианская точка зрения самого автора «Слова...», для которого следование героя путем, угодным Богу (и, тем самым, спасение души князем Игорем; отказ от богоборческой позиции невнимания к «знамению»), иерархически важнее земной военной неудачи и в высшей степени достойно итогового прославления. Христианская установка автора объясняет финальное веселие после завершения погибельного похода: душа одного человека «перевешивает» все остальное.

Свободным выбором этого *благодатного* пути (но увидеть который герой смог, лишь лишившись *внешней* свободы) отчасти можно объяснить и будто бы совершенно непонятные проявления воистину *вселенского* ликования на Руси, последовавшего за *неудачным* (с военной точки зрения) возвращением князя Игоря, оставившего на поле брани перебитую «погаными» дружину. Тем самым художественно отвергается и «гордая» первоначальная героическая установка князя: «Луце жъ бы потяту быти, неже полонену быти».

Весьма показательно, что вселенская *здравица живому* князю Игорю (а также другим князьям) и *почившей* дружине — совершенно, казалось бы, неуместная после одинокого возвращения героя — как бы *воскрешает* и «плък Игорев». Для Бога нет «мертвых». Молением князя Игоря в церкви «святей Богородици Пирогощей» (оставшимся за пределами текста как подразумеваемое) безнадежное восклицание «А Игорева храбраго плъку не кресити» отменяется.

Чудесное возвращение князя Игоря действительно «становится символом спасения христианского мира»[13], ближайшим же образом — собственной посеченной дружины, но спасения не физического, а духовного[14]. Подобно Христу, смертью искупившему грех ветхозаветного Адама, князь Игорь военным поражением и позорным пленением искупает собственный грех — гордыню. Христос не «повторяет» Адама фольклорно-циклически, он переводит человеческую историю в качественно новое духовное измерение, «отменив» смерть. Точно так же и возвращение князя Игоря в пределы Русской земли не является архаическим дублированием его самовольного выступления. Ведь исход в Половецкую землю изначально греховен, поскольку начинается с недоброго знамения, но не с молитвы в храме. Значимое отсутствие всякого упоминания о православной церкви в начале похода и ее появление как итогового пункта исхода (места, где *закончился* поход полка Игоря) позволяет говорить об обретении в финале не только *земной* родины — Русской земли, но и родины *небесной*. Парадоксальное ликование и веселие в финале после завершения неудачного в военном отношении похода имеет выраженный *пасхальный* характер: в соборе возможно мистическое единение живых и почивших (посеченой дружине Игоря), в буквальном смысле соборное единение.

В начале произведения *тень*, которой накрыто обреченное войско Игоря, является не самостоятельной субстанцией, равнозначной свету, а *подчиненной* ему и зависимой от него: «Игорь възре на светлое солнце и виде *отъ него* тьмою вся своя воя прикрыты». Тьма здесь — это *отсутствие* света, она является преградой к свету Божиему для вступающей в поход дружины Игоря. Тень означает

отсутствие благодати, сопоставляемой с солнцем еще Иларионом. Князь Игорь лишен духовного света, он отделен от света тьмою как некоей пеленой, которая внезапно исчезает в финальном прозрении, когда и «солнце светится на небесе». При этом обращает на себя внимание именно *внезапность* духовного прозрения героя, выражающаяся в готовности бесповоротно следовать божественному Промыслу.

Возможны различные объяснения резкости указанного перехода от тьмы к свету, от тени солнца к самому солнцу, в том числе и историко-литературные. Но заметим, что русская духовная традиция во все исторические периоды знает множество случаев внезапного (чудесного) духовного пробуждения и прозрения — неожиданных порой словно и для следующих этой традиции самих авторов литературных текстов. Это и неумение будущего святого Сергия Радонежского своими силами научиться грамоте. И внезапное, несмотря на всю подготовку, решение Родиона Раскольникова признаться в убийстве и облегчить тем самым свою душу. И открывающаяся для любимых героев Л.Н. Толстого истина христианского учения.

Нам уже доводилось писать о своеобразном *христоцентризме*, присущем не только древнерусской словесности, но и русской литературе Нового времени[15]. Этот христоцентризм порождает своего рода парадокс, когда в одном и том же тексте могут сочетаться евангельский максимализм (вытекающий из авторского проецирования — вольного или невольного — «реальной жизни» героя произведения на идеальную жизнь, как она представлена в Новом Завете, даже если таковая проекция и не осознавалась до конца самим автором произведения) и одновременно сближение дистанции между грешниками и праведниками (поскольку те и другие несовершенны, недостойны Христа, а в то же время достойны жалости, любви и участия — вплоть до того, что лишь в православной традиции юродивые «Христа ради» могут становиться святыми).

Однако христоцентризм является также важнейшим атрибутом христианской культуры как таковой. Годовой литургический цикл ориентирован как раз на события жизни Христа. Основными из них являются Его Рождение и Воскресение. Поэтому важнейшие события литургического цикла - празднования Рождества и Пасхи. Если в западной традиции можно усмотреть акцент на Рождество (и, соответственно, говорить о *рождественском* архетипе), то в традиции Восточной Церкви празднование Воскресения остается главным праздником не только в конфессиональном[16], но и в общекультурном плане, что позволило нам высказать гипотезу о наличии особого *пасхального* архетипа и его особой значимости для русской культуры.

Под *архетипами* в данном случае понимаются, в отличие от К.Г. Юнга, не всеобщие бессознательные модели, но такого рода трансисторические «коллективные представления», которые формируются и обретают определенность в том или ином типе культуры. Иными словами, это *культурное бессознательное*: сформированный той или иной духовной традицией *тип мышления*, порождающий целый шлейф культурных последствий, вплоть до тех или иных стереотипов поведения. Эти типы мышления, в основе которых именно культурное бессознательное, не являются, на наш взгляд, исключительной принадлежностью *индивидуального* сознания, но формируются в недрах глубинных сакральных структур. Подобные представления часто не осознаются на рациональном уровне самими носителями той или иной культуры, но могут быть выделены в результате специального научного описания.

Очень точно об этих представлениях писал Ф.М. Достоевский: «...народ русский в огромном большинстве своем — православен и живет идеей православия в полноте, *хотя и не разумеет эту идею ответчиво и научно. В сущности* (в начале предложения курсив автора. — *И.Е.*) в народе нашем кроме этой «идеи» и нет никакой, и всё из неё одной исходит, по крайней мере, народ наш так хочет, всем сердцем своим и глубоким убеждением своим. <...> Я говорю про неустанную жажду в народе русском, *всегда в нем присущую*, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово. И если нет еще этого единения, если не созижделась еще Церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле, то все-таки *инстинкт* этой Церкви и неустанная жажда ее, *иной раз даже почти бессознательная*, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют <...> он верит, что спасется лишь в конце концов *всесветным единением во имя Христово* (курсив автора. — *И.Е.*). <...> И тут прямо можно поставить формулу: кто не понимает в народе нашем его православия и окончательных целей его, тот никогда не поймет и самого народа нашего. Мало того: тот не может и любить народа русского <...>, а будет любить его таким, каким бы желал его видеть и каким себе напредставит его»[17].

Это и другие известные суждения Достоевского продолжают и развивают ту линию русского осмысления духовной сущности России, которую неверно обозначать как «славянофильскую» — в отличие от «западнической». Разделение проходит по другой линии: тех, кто принимает Православие как основную «идею» русского народа, и тех, кто *не принимает* именно эту *центральную* идею народа (сам Достоевский еще мог написать «не понимают», но трагические события XX в. показали, что вполне «понимают»,

поэтому православие и опознается ими как главная опасность для себя и собственных интересов). Эту «идею» сам народ может и не рефлексировать, как выражается Достоевский, «ответчиво и научно», то есть рационально (отсюда и авторские кавычки к слову «идея»), — но неизмеримо важнее, что народ «*живет* идеей православия в полноте».

Почему мы настаиваем именно на архетипических, неизмеримо более глубинных, нежели рациональные, представлениях? Здесь наша позиция близка установкам тех русских мыслителей, которые настаивали на нерационализируемых в своем пределе коренных представлениях народа. Так, И.В. Киреевский, убежденный в том, что «даже самые наружные движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира», *непреднамеренно* восходят к христианскому смирению, тогда как западная культурная традиция поддерживается рациональным «преднамеренным усилием». Воспитанный Православием «коренной русский ум» порождает образ жизни русского человека, или, как называет его Киреевский, «русский быт», который живет в народе «уже *почти бессознательно*, уже в одном обычном предании»[18]. Правда, для славянофила последнее обстоятельство является, скорее, недостатком, нежели достоинством.

Обратим внимание на факт, который, насколько нам известно, не становился предметом особого научного внимания. Достоевский *начинает* и *заканчивает* свое знаменитое рассуждение о глубинном присутствии Христа в сердце народа фразами о значении *бессознательного*: «Можно многое не сознавать, а лишь чувствовать. Можно очень много знать бессознательно <...> Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно так[19], но Христа он знает и *носит в сердце своем искони* <...> Но *сердечное знание* Христа и истинное *представление* о Нем существует вполне. Оно передается из поколения в поколение и *слилось с сердцами людей*. Может быть, единственная любовь народа русского есть Христос, и он любит образ Его по-своему, то есть до страдания. Названием же православного, то есть истиннее всех исповедующего Христа, он гордится более всего. Повторю: можно очень много знать бессознательно»[20].

Подобные архетипические установки можно обнаружить в текстах и в подтексте русской классической литературы как в произведениях самого Достоевского, так и других русских авторов. В романах Достоевского ориентация героев на «правовое пространство», как правило, неизбежно предполагает отход от нравственных критериев. Например, Дмитрий Карамазов говорит об отце: «<...> юридически он мне ничего не должен... Но ведь нравственно-то должен он мне».

Далеко не случайно, согласно русским народным представлениям, нашедшим свое отражение и в поэтике Достоевского, «аблакат [адвокат. — *И.Е.*]» — это «нанятая [т. е. недействительная, неистинная. — *И.Е.*] совесть». Хотя для осуществления собственно *правовых* отношений адвокат, как известно, является одной из важнейших, незаменимых и почитаемых фигур.

Законничество и юридизм, по Достоевскому, отнюдь не являются открытием *католической* цивилизации, что иногда приписывают этому автору. Напротив, для Достоевского преобладание в отношениях между людьми юридических (правовых) критериев — в ущерб отношениям евангельским (благодатным) — это неплодотворное и опасное *возвращение* человечества к дохристианскому состоянию мира. Вавилонскую башню намечается не *построить*, а *достроить*: «И тогда уже мы и достроим...»[21].

Суть упреков Великого Инквизитора Христу состоит как раз в том, что Спаситель осуществил переход от «твердых основ для успокоения совести человеческой» к новозаветной свободе. При этом состоялась замена «твердого древнего закона» (т.е. Ветхого Завета) Новым Заветом («свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ перед собою...»), иными словами, произошел отказ от ветхозаветного *иерархического* разделения человечества на достойных свободы и недостойных ее. Великий Инквизитор открыто манифестирует «исправление» подвига Христа и возвращение к доевангельскому состоянию: «Мы исправили подвиг Твой и основали его на *чуде, тайне* и *авторитете*. И люди обрадовались, что их вновь повели как стадо» (курсив автора. — *И.Е.*).

Обратим внимание на слово «вновь», которым эксплицируется возвращение к состоянию «твердого древнего закона». Управляемое им коллективное «стадо» («Да, мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь, как детскую игру <...> О, мы разрешим им и грех...») отличается от соборного единства как жесткой двухчастностью, о которой — ниже, так и *безблагодатностью*, из нее вытекающей, поскольку, по мнению Инквизитора, «ищет человек на земле <...> кому вручить совесть и каким образом соединиться наконец всем вместе в бесспорный общий и согласный муравейник».

Здесь можно заметить то же жесткое разделение человечества на две неравные части, что и в проекте Шигалева из «Бесов»: *мы* и *они*. Образуемый в *результате* этого разделения тоталитарный «муравейник» имеет одно существенное отличие от своих дохристианских (ветхозаветных) аналогов: отвергать Бога уже *после* прихода

в мир Христа означает — быть с дьяволом. По словам Великого Инквизитора, «Мы давно уже не с Тобою [т.е. не с Христом. — *И.Е.*], а с *ним* [т.е. с дьяволом. — *И.Е.*]».

Интересно, что революционность и либеральность вполне вписываются в «правовое сознание», эта особенность романа обнаруживается даже в самых будто бы «нейтральных» фрагментах текста. Так, Миусов, который «знавал лично Прудона и Бакунина и особенно любил вспоминать и рассказывать <...> о трех днях февральской парижской революции сорок восьмого года», «начать процесс с “клерикалами” [юридическую тяжбу с монастырем. — *И.Е.*] почел даже своею гражданскою и просвященною обязанностью». Мы видим, что юридизм, по Достоевскому, не противоречит революционности. Однако и то и другое безблагодатно, поскольку строится на внешних принципах. Поэтому «иметь право» на жизнь другого человека в мире Достоевского становится возможным часто только после отказа от христианской совести или на пути эмансипации от нее. Ср.: «Мир говорит: “Имеешь потребности, а потому насыщай их, ибо [характерен сам ход логического рассуждения. — *И.Е.*] *имеешь права* такие же, как у знатнейших и богатейших людей...” Вот нынешнее учение мира. В этом и видят свободу».

Таким образом, согласно логике мира *безблагодатного*, свобода — это насыщение потребностей, достижение формального (юридического) равенства с позиции права. Причем при подобной установке, по словам Дмитрия Карамазова, «у них [«бернаров». — *И.Е.*] ведь всякой мерзости *гражданское оправдание* есть».

Однако, конечно, это далеко не универсальное понимание свободы. Не случайно Зосима говорит о «свободе *ихней*». Примечательно, что в «Бесах» открытое «право на бесчестье» предполагает прежде всего свободу от христианской совести, свободу от Бога как «право» человека. Кармазинов приписываемую ему веру в Бога называет *клеветой* («Меня оклеветали перед русской молодежью»). Он же с одобрением определяет: «...сколько судить могу, вся суть русской революционной идеи заключается в отрицании чести». Вспомнив прогноз Петра Верховенского из той же главы «У наших», в которой описывается предлагаемая жесткая двухчастная иерархия, — «*Новая религия* идет взамен старой», то есть «взамен» *христианской*, — можно сказать, что основой этой «новой» религии является свободное «право на бесчестье» как главное из «прав человека». Однако в «Братьях Карамазовых» уже указывается возможный результат замены благодатной *свободы духа* на юридическую *свободу права*: «Мыслят устроиться справедливо, но, отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью».

В пушкинской «Капитанской дочке» замечательна последовательная ориентация на «милость» (а не «правосудие») и «благодать Божию», равно как и отказ от «законничества» у полярных персонажей романа: Екатерины II и Пугачева. За исключением Швабрина, который «в Бога не верует», и «старичка в голубой ленте»[22] персонажи находятся в пределах православной аксиологии, хотя и принадлежат противоборствующим сторонам.

Ю.М. Лотман характеризует «ответ» Маши Мироновой Екатерине как «неожиданный»[23]. Действительно, при определенной научной установке он может — и даже должен — показаться именно таковым. Если считать православную этику, которая действительно «провозглашает верховенство совести над законом и покаяния над судом»[24], *утопией*. Однако при подобном отношении к «закону» и «совести», предполагающем все-таки вполне определенную иерархию этих понятий, «неожиданным» должен казаться не только ответ Маши Мироновой, но также православный этический кругозор и других пушкинских (и не только пушкинских) персонажей.

Напротив, если исследователь найдет в себе «широту понимания» (А.П. Скафтымов) и примет ту иерархию Закона и Благодати, которую диктует сама поэтика пушкинской повести, то ответ Маши Мироновой окажется не «неожиданным», а единственно для нее возможным. *Буквальное* совпадение словесных формул пожелания счастья Маше Мироновой со стороны отца — в благословении («дай Бог вам любовь да совет») — и его противника и победителя Пугачева («дай вам Бог любовь да совет») — также совершенно закономерно и не должно удивлять. Православная установка помогает понять — почему государыня чувствует себя «в долгу перед дочерью капитана Миронова» и *обласкивает* «бедную сироту» (с последовательно «законнических» позиций совершенно неясно — о каком *долге* может идти речь).

В пушкинской повести понятие чести становится словно бы атрибутом благодати, но не законнического «удовлетворения», поскольку неотделимо от христианской совести. Эпиграф подчеркивает «сверхзаконный» шлейф значения слова «честь». Литературовед, рассматривая произведения Пушкина, не должен все-таки игнорировать твердого убеждения русского гения в том, что именно «греческое вероисповедание, отдельное от всех прочих, дает нам особенный национальный характер»[25]. В поэтике Пушкина и воплощаются важнейшие грани русского национального характера; при этом не следует не забывать о духовном истоке его «особенности»: Православии.

В поэтике Лермонтова также обращает на себя внимание резкое неприятие автором «законнических» (фарисейских) норм жизни. Если в данном случае не рассматривать исключительно социологические (марксистские) интерпретации, то подобное отторжение от обывательских (расхожих, принятых в современном автору обществе) моделей поведения, как правило, объясняли влиянием романтической эстетики — со свойственной ей резкой оппозицией ценностей филистеров и романтического персонажа. Однако такого рода истолкования не являются вполне исчерпывающими и не всегда удовлетворительно интерпретируют аксиологию Лермонтова и творческие принципы создания им собственного художественного мира.

За оппозицией Закона и Благодати мерцает со- и противопоставление «законничества», имеющего еще ветхозаветные культурные и религиозные корни, но возродившегося в новоевропейском самодовольном филистерстве, и христианской свободы духовного самоопределения. Эта оппозиция намечает два возможных способа ориентации человека в мире: самоутверждение в земной жизни и духовное спасение, для достижения которого необходимо освободиться от «рабства» земных забот и условностей. Благодать понимается как результат спасительного воздействия на человека Святого Духа и противопоставляется Закону как категория сверхзаконная, а потому и словно бы «отменяющая» все правовые («законнические») отношения. Безблагодатное («механическое») следование Закону трактуется в традиции православного христианства как рабство и несвободное подчинение необходимости; как заповеди, идущие не от Бога, но «придуманные» человеком (например, «римское право» и вообще идея «правового пространства»); как формальные рамки абстрактной «нормы», не могущие предусмотреть многообразия конкретных жизненных коллизий; как «мертвая буква», убивающая жизнь и препятствующая духовному спасению; как нечто противоположное Царству Божию. Поэтому освобождение от «пут» закона часто понималось как некий идеальный (благодатный) ориентир для России, не ставший, однако, историческим фактом. Можно сказать, что сверхзаконные (благодатные) отношения присущи, скорее, идеальному пространству Святой Руси, нежели исторической России. Но именно эти сверхзаконные отношения опознавались русскими писателями и их читателями как своего рода духовный, этический и эстетический ориентир.

В художественном мире Лермонтова ментальная модель предпочтения «сверхзаконной» свободы «законнической» необходимости так или иначе присутствует во многих произведениях. Без правильного понимания этого сверхзаконного этического ориентира

и его значимости для поэта может искажаться истолкование многих его произведений. Его нужно иметь в виду, например, пытаясь интерпретировать «мятежный» Парус в одноименном стихотворении, потому что парадоксальное соединение «бури» и «покоя» («Как будто в бурях есть покой!»[26]) свидетельствует не только о «романтическом» отталкивании от филистерских представлений о «счастии», но и о неудовлетворенности земным как таковым, о попытке прорыва — в данном случае через «бурю» — к такой цели, которая вряд ли достижима вообще на земле, о радикальном отказе от самодовольной удовлетворенности этим земным, о взыскании иного Града, имеющего — в своем последнем пределе — неземные духовные атрибуты.

Поэтому крайне ошибочной представляется тенденция истолкования подобных лермонтовских текстов в рамках, заданных еще революционно-демократической парадигмой: как «критику», более или менее открытую или завуалированную, недолжной русской действительности. Того, что взыскует Лермонтов, как и ряд его героев, невозможно достичь не только в России, либо в любой другой стране, но и вообще на земле.

Оппозиция Закона и Благодати не только наличествует, а является структурообразующей в «Песне про Царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова». По-видимому, не случайно, что и завершается текст тройным славословием («Слава»), хотя это славословие и не относится непосредственно к Степану Парамоновичу, но ассоциативно все-таки связано с его жертвенностью «за други своя».

Типологически то же самое сверхзаконное торжество Благодати мы видим и в финальном завершении поэмы «Демон»: ведь хотя героиня и поддается соблазну («Увы! злой дух торжествовал!»), но в сражении за душу Тамары Ангел побеждает Демона: «И рай открылся для любви!».

В романе «Герой нашего времени» мы также можем заметить столкновение Закона и Благодати: с той существенной разницей, что основной герой романа, Печорин, не может найти себе применение ни в одной ячейке общественного социума, его не удовлетворяет ни одна роль в миропорядке. Как герой рассуждает о себе: «...зачем я жил? Для какой цели я родился? А верно она существовала, и верно было мне назначение высокое, потому что я чувствую в душе силы необъятные...». Зададимся вопросом: разве исключительно о «недолжной» российской действительности рассуждает герой? Нет, речь идет о его жизни как таковой. Чувствуя в душе «силы необъятные», герой постоянно игнорирует «филистерские» условности.

Иными словами, он не может удовлетвориться рамками Закона, ибо «назначение высокое» не определяется этими рамками, но потому Печорин и несчастен, что оказывается не способен к обретению Благодати. Примеры из других художественных текстов можно было бы продолжать и дальше.

Таким образом, то столкновение «идеала» и «действительности», которое столь часто читатели видят в художественном мире Лермонтова, может быть истолковано не только в романтической парадигме. Наряду с таким «историко-литературным» объяснением мерцает и иное — столкновение Закона и Благодати, пронизывающее собой всё пространство русской литературы, как средневековой, так и новой.

В гоголевской поэме «Мертвые души» пространственная горизонталь тела России («ровнем-гладнем разметнулась на полсвета»[27]), преодолевая апостасию — в символе Руси-тройки, должна преобразиться в соборную духовную вертикаль. Именно это преображение и изображается в финале «Мертвых душ». Именно оно и является тем «Божиим чудом», о котором говорится в этом финале. Но это «чудо» имеет отчетливый пасхальный смысл и опирается на православную духовную традицию, согласно которой Русь, «вся вдохновенная Богом», оттого и является необходимым для мира «удерживающим», что вектор ее «пути» как Божий замысел о России («дают ей дорогу другие народы и государства») — это идеал святости (*святая Русь*).

Согласно этой логике, в финале «Мертвых душ» происходит пасхальное чудо воскресения «мертвого душою» центрального персонажа гоголевской поэмы. Его нельзя «позитивистски» *объяснить*, ибо остается непроясненность тайны, но можно *понять*, однако такое понимание непременно сопряжено с *верой* в чудо воскресения. Финальное вознесение Чичикова возможно точно так же, как и воскресение русского народа: ведь пасхальность России в «Выбранных местах...» соседствует с убеждением, что «никого мы [русские. — *И.Е.*] не лучше, а жизнь еще неустроенней и беспорядочней всех... “Хуже мы всех прочих” — вот что мы должны всегда говорить о себе». Но острое осознание греховности в итоге приводит к ее преодолению, когда оказывается возможным «сбросить с себя все недостатки наши, всё позорящее высокую природу человека», когда — во время пасхального торжества — «вся Россия — один человек». Таким образом, структура «Мертвых душ» и структура «Выбранных мест из переписки с друзьями» имеет пасхальную основу, которая определяет и их поэтику.

В этом же контексте понимания более прозрачен и финал «Ревизора», когда — подлинный Ревизор — должен явиться в душе

зрителей уже *после* того, как занавес опустился. Явление этого Ревизора призвано способствовать духовному воскресению зрителей гоголевской пьесы — после их «окаменения» вместе с героями произведения.

Пасхальный архетип можно обнаружить и у авторов, издавна имеющих репутацию «сатириков-демократов». Например, роман «Господа Головлевы» даже в этом контексте не без оснований «выделяется... беспощадностью отрицания»; истолковывается как «саморазложение жизни»; в произведении не замечается «ни одной смягчающей или примиряющей ноты»[28]. Однако стремительность и внешняя немотивированность «пробуждения совести» центрального персонажа романа, которая давала повод как современникам, так и позднейшим литературоведам либо отвергать органичность финала, либо говорить о бесполезности прозрения героя, совершается в соответствии с *пасхальным* годовым циклом. Центральный момент поэтики романа — возможность *искупления* вины героем и *прощение* его, связанное с этим искуплением. В конце Страстной недели даже один из самых неприглядных персонажей русской литературы смутно осознает свою вину за «умертвия» ввиду Страстей Господних и просит прощения. В образе Порфирия Головлева концентрируется для читателя образ *ближнего*. Грядущее Воскресение Христа дает надежду на спасение и *такого* героя, которое, в свою очередь, становится символом спасения всего христианского мира. Если читатель готов принять покаяние героя, он принимает и возможность *чуда* Воскресения и всех других людей; если же — после «пробуждения совести» — он отвергнет его, а само прозрение склонен считать бесполезным, читатель показывает тем самым собственную отчужденность от православной пасхальной традиции. Такого рода читатель способен увидеть лишь публицистический образ героя «Иудушки», тогда как нерв произведения — почти мгновенная перемена, происшедшая с героем, и сама возможность, *реальность* такой перемены. За читательским «неверием» в возможность прозрения самого закоренелого грешника до тех пор, пока он жив, скрывается не всегда осознаваемая претензия на окончательное осуждение героя еще до его смертного рубежа, неправедное посягательство на последний Суд над ним, отвергающее всеохватность и всемогущество Божественной любви, переводящее ее в сферу осуждающего «законничества». Практически мгновенное превращение Иудушки в Порфирия Владимировича свидетельствует о том, что пасхальный архетип русской словесности проявляется порой и в вершинных произведениях тех авторов, которых принято относить к линии развития русской литературы, оппозиционной ее доминирующему христианскому вектору.

Принципиально важно то обстоятельство, что приводимые выше суждения о бессознательном Достоевский высказал уже в январе 1873 г. Еще не сформулированы фрейдовские постулаты о личном бессознательном, тем более юнгианские тезисы о бессознательном коллективном. В «Дневнике писателя» не только «предвосхищаются» эти научные идеи, но и вполне отчетливо говорится о коллективном бессознательном *народа*, которое «передается из поколения в поколение», имеет именно *православную* основу, определяющую, в конечном итоге, все другие стороны жизни христианской России, включая, разумеется, и собственно *культурные* предпочтения.

Скажем больше: если сравнивать суждения Достоевского о бессознательном, в основе которого «сердечное знание Христа», то есть память о божественнном, с позднейшими высказываниями апологетов фрейдовского учения, то последние представляют не что иное, как *редукцию* бессознательного до биологического индивидуального и общеродового уровня. Если, пользуясь русской дореволюционной орфографией, Достоевский обнаруживает христианскую основу *безсознательного* (именно такое написание и представлено в «Дневнике писателя»), то особая озабоченность «венской делегации» сексуальной стороной жизни человека приводит к поискам такого *бес*-сознательного, которое очень удачно и весьма адекватно передает советская орфография. Таким образом, и в первом и во втором случае мы имеем дело с попытками заглянуть «по ту сторону» сознания: но взгляд устремляется в диаметрально противоположные стороны. Если же продолжить параллели рассматриваемых рассуждений писателя с суждениями представителей психоанализа, то как *болезнь*, так и *исцеление* русского общества напрямую сопоставлялось Достоевским с *забвением* и *опознанием* этих православных коллективных «представлений» как основных для России.

В недавнем фундаментальном издании, подготовленном Институтом этнологии и антропологии Российской Академии наук, констатируется: «Со времен Киевской Руси, принятия христианства, русская народная идея принимает по преимуществу конфессиональный характер, получивший свое выражение в идеале Святой Руси <...> Общепринятое обращение к собравшимся на сельских сходах было “Православные” <...> Конфессионализм *православные* выполнял функции этнического определителя русских...»[29] (курсив автора. — *И.Е.*). Об устойчивости же предубеждений, с которыми приходилось в свое время полемизировать еще Ф.М. Достоевскому, свидетельствует тот факт, что и в этом же издании автор одного из разделов вынужден разъяснять очевидное: «Сейчас иногда

приходится слышать утверждение, что неграмотный крестьянин, мол, не знал православия, так как не читал Священного Писания. Это представление людей, которые не бывают в церкви и просто не имеют понятия о том, что служба постоянно включает чтение разных мест из Евангелий, Деяний и Посланий апостолов и Ветхого Завета. Регулярно посещавшие церковь в течение многих и многих лет прихожане знали эти тексты»[30].

Если в России Пасха *до сих пор* является главным праздником *не только в конфессиональном смысле*, но и в *культурном,* в западном христианстве Пасха в культурном пространстве словно бы уходит в тень Рождества. Это различие, как нам кажется, нельзя объяснить лишь дальше продвинувшимся процессом секуляризации на Западе или же, как его следствие, коммерциализацией Рождества: речь идет о более глубинных предпочтениях, которые отчетливо проявились в области культуры и которые нельзя элиминировать без существеннейшего искажения всей тысячелетней истории параллельного существования восточной и западной половин христианского мира.

В западном варианте христианской культуры акцентируется не смерть и последующее Воскресение Христа, а сам Его приход в мир, рождение Христа, дающее надежду на преображение и здешнего земного мира. Рождество, в отличие от Пасхи, не связано непосредственно с неотменимой на земле смертью. Рождение существенно отличается от Воскресения. Приход Христа в мир позволяет надеяться на его обновление и просвещение. Однако в сфере культуры можно говорить об акцентировании *земных* надежд и упований, разумеется, освещаемых приходом в мир Христа; тогда как пасхальное *спасение* прямо указывает на *небесное* воздаяние. Наконец, та и другая традиции исходят из признания Богочеловеческой природы Христа, но западной ветви христианства, по-видимому, все-таки ближе земная сторона этой природы (то, что Спаситель — Сын человеческий), Православию же ближе Его Божественная сущность.

Пасхальный архетип русской словесности проявляет себя главенством сверхзаконной небесной Благодати над земным Законом; иконичности над иллюзионизмом; на «неофициальном» же уровне культуры — доминированием юродства над шутовством; святости как ориентира жизни над «нормой» и другими культурными следствиями. Каждый из вариантов не существует в качестве *единственного культурообразующего* фактора, но является *доминантным*, сосуществуя с *субдоминантным* фоном. Именно поэтому мы и настаиваем на *акцентировании* тех или иных моментов, а не на их наличии или отсутствии в христианской цивилизации.

Выделенные нами архетипы, будучи явлением *культурного* бессознательного, сохраняют свои «ядра», но при этом способны видоизменяться. Как пасхальная культурная установка, так и рождественская могут быть «чреваты» своими собственными метаморфозами и псевдоморфозами, которые можно объяснить общим процессом дехристианизации культуры. Так, жертвенность во имя Христа может утерять собственно христианский смысл и быть использована в совершенно иных целях. Равно как и рождественское преображение мира, если вымывается тот же христианский его смысл, превращается в насильственную переделку как мира, так и самого человека.

Совершенно особенное празднование Пасхи, Воскресения Господня, как известно, является характернейшей особенностью русской культуры. Эту особость отмечали многие писатели и наблюдатели. Н.В. Гоголю принадлежит заслуга первому из отечественных писателей отчетливо сформулировать значимость Пасхи для русского человека. В «Выбранных местах из переписки с друзьями» конструкция текста подчеркивает ее пасхальный смысл: первая ее строка — о болезни и близкой смерти — выражает ту *память смертную*, которая проходит через всю книгу, а последняя передает общее архетипическое сознание русского человека: «У нас прежде, чем во всякой другой земле, воспразднуется Светлое Воскресенье Христово!». Желание автора отправиться Великим постом в Святую землю и можно истолковать как лейтмотив духовного восхождения, лествицы. Ведь Великий пост для христианина и является своего рода паломничеством, паломничеством к Пасхе, к Воскресению Христову. Это *духовное* паломничество и *художественно* организуется автором таким образом, что последняя глава («Светлое Воскресенье») представляет собой вершину духовного пути как автора, так и читателя, но наряду с этим является и итогом композиционной последовательности предыдущих гоголевских глав.

О глубокой укорененности гоголевской книги в православной пасхальной русской традиции, как и о трансисторическом пасхальном типе мышления, может свидетельствовать тот факт, что *первое* же из многочисленных затем русских «хождений» — «Хождение в Святую землю игумена Даниила» — так выстраивается его автором, что завершается именно *пасхальной радостью* паломника. Показательно, что на фоне чрезвычайной порой лаконичности предшествующих этому пасхальному финалу частей, последние дни Страстной недели и сам день Воскресения Господня в Иерусалиме описываются автором весьма детально, с указанием часа того или иного события. Эту пасхальную «великую радость» игумен Даниил

переносит и на всех русских православных христиан. Лампаду к Гробу Господню автор ставит не от себя, а «от всея Русьскыя земля». В этом же пасхальном завершении своих «писаний» автор специально замечает, что «не забых именъ князь русскых, и княгинь, и детей ихъ, епископъ, игуменъ, и боляръ, и детей моих духовных, и всех христианъ николи же не забыл есмь». Живые и успопшие «князи русскыя» тем самым приобщаются к вселенской пасхальной радости, как и *читатели* «Хождения» игумена Даниила: «Буди же всемъ, почитающим писание се с верою и с любовию, благословение от Бога и от святаго Гроба Господня». Таким образом, читатели прямо уравниваются с паломниками («приимут мзду от Бога *равно* с ходившими места си святаа»), поскольку вектор духовного пути как паломников, так и читателей «Хождения» — один и тот же: к Воскресению Христову.

Весьма характерны сетования оказавшегося на Страстной неделе в Риме непримиримого оппонента Н.В. Гоголя, поразительно, однако, совпавшего с ним в особом переживании архетипичного для русского пасхального ожидания: «Колизей был темен и черен. Наконец без четверти в одиннадцать заиграла музыка; заиграла марш, может быть, персидский или итальянский? И потом, через маленькие антракты, музыка уже почти непрерывно играла — из опер. Вот знакомый “хор горожан” из “Фауста” и еще что-то, знакомое-знакомое по итальянской опере в зале Петербургской консерватории. “Да что это такое? — всё недоумевал я. — Завтра Светлое Христово Воскресение, сейчас Страстная суббота, ночь с субботы на воскресенье. Почему тут опера?”. Играли очень хорошо, как вообще везде в Италии, но ужасно как-то неуместно <...>. Тут нужно бы “Te Deum”! Десять-пятнадцать человек, укромно молящихся в нишах, и священника, непременно священника! Непременно литию, панихиду, “со святыми упокой”! И ведь шла Страстная суббота, и всего полчаса оставалось до Светлой утрени! <...>. Тут дело не в “filioque”, прибавленном к Символу, и не в опресноках <...>. Обо всем этом едва ли знает народная масса, как католическая, так и православная. Но и мне, как человеку массы, живущему более общим впечатлением от церкви, нежели вхождением в ее подробности, когда я бродил по улицам Рима, внутренний голос шептал: “Не то! Не то! Это совершенно не то, что смиренная вера Москвы, Калуги, Звенигорода, моей родной Костромы” <...>. Да, “filioque” нетрудно отбросить или согласиться на его прибавку <...>. Но как из души народной, из сердца народного, из привычек народных, из рыдающей души православного: “Боже, буди милостлив ко мне, грешному”, — вырвать Великий Пост, и наши “ефимоны” и “Господи Владыко живота

моего” и “Воздеяние руку моею, жертва вечерняя”, и “стояние” в Великий четверг за 12 евангелиями, и возвращение домой после этого стояния с зажженными свечками?»[31].

По сути дела, В.В. Розанов, говоря о *душе народной*, *сердце народном*, *привычках народных*, пытается выразить архетип «рыдающей души православного» человека, не находящей чего-то весьма существенного, если не самого главного, в католическом богослужении. Это главное отнюдь не сводится, по В.В. Розанову, к чисто *догматическим* различиям («подробностям»), но осознается, скорее, именно на глубинном уровне «культурного подсознательного», то есть как раз на архетипическом уровне, как мы его понимаем в этой книге. Именно поэтому писатель и свидетельствует в данном случае о себе как «человеке массы» (а не богослове), который — наряду с другими — вполне «репрезентативно» представляет «смиренную веру» своей родины: его «внутренний голос» и является архетипическим «голосом» этой «массы», живущей как раз «общим впечатлением от церкви».

Строгим ревнителям «подробностей», для которых суждение В.В. Розанова может представляться недолжным «эстетизмом» писателя, напомним, что в самом выборе конфессии (и, соответственно, *этической* системы координат) *эстетический* момент (красота Богослужения) едва ли не явился важнейшим; по крайней мере, в сознании древнерусского книжника: в Царьграде Патриарх «повеле созвати крилосъ, по обычаю створиша праздникъ, и кадила вожъгоша, пенья и лики сътавиша. И иде с ними [русскими. — *И.Е.*] в церковь, и поставиша я на пространьне месте, показающе красоту церковную, пенья и службы архиерейски... Они же во изуменьи бывше, удивившеся, похвалиша службу ихъ». Если в мусульманской мечети «несть веселья в них, но печаль и смрадъ великъ», а в латинском храме послы Владимира «красоты не видехомъ никоеяже», то в греческой земле «и не свемы, на небе ли есмы были, ли на земли: несть бо на земли такого вида ли красоты такоя, и не доумеемъ бо сказати; токмо то вемы, яко онъде Богъ с человеки пребываетъ, и есть служба их паче всехъ странъ. Мы убо не можемъ забыти красоты тоя...»[32].

Комментируя этот выбор, историк Церкви рассуждал так: «Предки наши в то время еще не в состоянии были судить о достоинстве разных вер по изучению и отвлеченным догматам <...>. Что оставалось делать? Одно — пойти и посмотреть собственными очами все эти религии в их внешнем проявлении и одежде, в их святилищах, празднествах и богослужении, расспросить о знаменовании их священных обрядов и таким образом хоть сколько-нибудь

понять внутреннее достоинство самих вероисповеданий, так и сделано»[33]. Об общем «впечатлении от церкви» как обстоятельстве, в свое время определившем выбор веры, глубоко писал Н.Ф. Федоров: «Отправка послов для *отыскания обряда* (здесь и далее курсив автора. — *И.Е.*), который заключал бы в себе наибольшую *красоту*, есть самое простое объяснение того факта, что *русский народ предпочел обряд догмату*; и кроме ученых никто не поймет, почему голая мысль (догмат), или мысль, выраженная только словом сухим, отвлеченным языком, а не образным, предпочтительнее мысли, выраженной всеми художественными способами... Нельзя не изумляться удивительному эстетическому чутью русского народа, который умел почувствовать красоту в обряде, созданном самым художественным народом в мире»[34]. Тот же философ полагал, что крещение для киевлян «представлялось омовением от крови перед началом священного дела построения храмов бескровных жертв <...> Очень возможно, что утро крещения было утром Великой Субботы пред Пасхою...»[35].

Для Вяч. Иванова «категорический постулат воскресения» также является «характерным признаком нашей религиозности»: именно в пасхальном уповании Иванов видел и ядро собственно *русской идеи* — «в религиозном ее выражении», как ее понимает «соборный внутренний опыт нашего народа»[36]. Н.С. Трубецкой, рассуждая о «духе византийской цивилизации в целом», замечает: «Прежде всего на Востоке Воскресение акцентировалось гораздо сильнее и живее, нежели на Западе <...> Значимо, что главным праздником восточных христиан была Пасха, праздник Воскресения. В России это акцентирование Пасхи развилось с особой силой. Лишь в Белоруссии и на Украине праздник Пасхи несколько утратил свое значение в жизни народа, и, вместе с тем, благодаря длительным контактам с римо-католиками, поляками, большую значимость обрел праздник Рождества. Однако в Великороссии праздник Пасхи всегда оставался главным праздником в народной жизни»[37]. Не продолжая далее ряд подобных суждений других русских философов и писателей, приведем лишь лаконичное свидетельство В.И. Даля, зафиксировавшего эту пасхальную доминанту на уровне поговорки: «Экая Пасха — шире Рождества!»[38]. Название дня недели — воскресенье — также свидетельствует о преобладании этого архетипа: в русском сознании воскресенье неразрывно связано с посещением церкви. Знаменателен для формирования пасхального архетипа и тот факт, что сама неделя после Пасхи именуется в России *святой*: в русском языке, таким образом, связывается воедино *святость*, *Пасха* и национальный идеал, каковым является *Святая Русь*.

Флуктуацию этой пасхальной доминанты мы обнаруживаем в культуре «серебряного века». Для эстетики русского символизма характерно фундаментальное изменение отношений между доминантным и субдоминантным полюсами православного христоцентризма, при котором можно заметить смещение литургического акцента в сторону Рождества (более слабая попытка подобного смещения наблюдается в эпоху русского барокко XVII в.), сопровождаемое и другими характерными культурными трансформациями. В этом смысле символизм представляет собой великий переворот, в итоге которого, вероятно, произошло глобальное смещение эстетической и духовной доминанты русской культуры, после чего иным стал сам магистральный вектор ее развития.

Русский формализм, как и другие «авангардные» направления, несколько брутальным образом, но продолжает ту же «рождественскую» линию символизма. Так, глобальная трансформация русской христианской традиции проявилась в том, что центральная фигура советской культуры — В.И. Ленин — не нуждается в воскресении, ибо в субстанциальном смысле он никогда не умирал: он, как известно, «всегда живой», «живее всех живых» и т.п. Поэтому важнейшим событием становится не избыточное в данном случае «воскресение», а сам факт его рождения, имеющий отчетливо манифестируемое сакральное значение и глубинно связанный с рождением нового мира (который также вовсе не собирается «умирать», будучи лишенным всякой эсхатологической перспективы).

Тем не менее, и в русской литературе начала XX века, и в литературе советской эпохи в творчестве авторов самых разных художественных ориентаций можно обнаружить как принципиальное неприятие «законничества» (ср., например, Алешу Бесконвойного из одноименного рассказа В. Шукина), так и пасхальные коннотации, порою весьма причудливо сосуществующие с иными тенденциями (достаточно проанализировать поэтику Андрей Платонова, где крест и звезда являются двумя символическими полюсами его художественного мира[39]). В «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова, оказавшей мощное интеллектуальное воздействие на наших писателей прошлого века, акцент сделан именно на победе над смертью. Очевидно, только в пасхальном типе культуры и мог появиться столь грандиозный и поражающий сознание философский «проект». Однако следует заметить и то, что у самого Федорова пасхальность осложнена и модернизирована «рождественскими» упованиями на кардинальное изменение «сынами» мирового жизнеустройства.

Приведем еще один пример, свидетельствующий о памяти пасхального архетипа в русской литературе XX века. Структура романа

«Доктор Живаго» Б. Пастернака являет собой художественно организованное паломничество к Пасхе, что укореняет роман в пасхальной православной традиции[40]. В данном случае степень структурной соотнесенности столь значительна, что можно говорить об особом жанре пасхального романа. Начавшись со сцены похорон, роман завершается словами о воскресении и предстании перед Богом. Это не только личный путь Живаго (еще одного героя русской литературы, которого невозможно втиснуть в «законнические» рамки), но и предельно обобщенный путь каждого. Стихотворения Юрия Живаго и являются переводом прозаического плана в пасхальное христианское измерение, как посмертное существование продолжает и завершает земную жизнь. В этом контексте понимания можно интерпретировать и *продолжающуюся* нумерацию[41] частей романа. Стихотворения представляют собой одновременно и сублимацию жизни Юрия Живаго и духовное продолжение этой жизни.

Завершается романное паломничество к Пасхе строками о *добровольных муках* (добровольной жертве), гробе, воскресении и Божьем суде:

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[42].

Вместе с тем, структура романа, в целом воспроизводя *годовой* цикл богослужения, осложняется также *дневным* кругом и *седмичным* кругом, отсюда такое значительное место в поэтическом мире занимает целый ряд художественных заместителей смерти (болезнь, беспамятство, смертельная усталость, галлюцинации, расставания, странничество) и последующие выздоровления-воскресения. Отсюда понятна функция многочисленных сюжетных повторов и утроений. Линейный ход событий романа неявно соотносится с литургическими кругами, подобно тому, как «ход веков подобен притче». Поэтому каждое сюжетное событие пасхального романа Пастернака не только может быть рассмотрено в контексте годового православного круга, но и одновременно в двух других богослужебных временных циклах, по-разному освещающих то или иное романное событие, но выполняющих одну и ту же телеологическую задачу: одоление смерти «усильем Воскресенья».

Для адекватного описания русской литературы оппозиция Закона и Благодати куда более фундаментальна, чем долгое время навязывавшиеся в качестве «методологической базы»

литературоведческого анализа другие оппозиции: например, «реакционного» и «прогрессивного», «народного» и «церковного», «официального» и «неофициального», «светского» и «духовного», «художественного» и «учительного» и так далее. Обращение к символическому «началу» нашей словесности позволяет более отчетливо увидеть тот общий знаменатель, то христианское основание, которое конституирует единство русской культуры в ее разнообразных проявлениях.

---

1 См.: *Топоров В.Н.* Святые и святость в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 359.

2 См: *Розов Н.Н.* Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI века // Slavia. Praha, 1963. Roč. 32. S. 147–148; *Ужанков А.Н.* Когда и где было прочитано Иларионом «Слово о Законе и Благодати» // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 7. Ч. 1. С. 102. Ср. иную точку зрения: *Алексеев А.А.* О времени произнесения Слова о законе и благодати митрополита Илариона // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1999. Т. 51. С. 289–291.

3 Ср.: «Домашнее чтение не могло быть распространено сколько-нибудь широко, во всяком случае, оно не могло соперничать с богослужением в этом отношении. <…> В допечатную эпоху основным путем знакомства со Св. Писанием было слушание за богослужением в церкви. Термин «Писание», навязывая представление о чтении и читателе, в действительности соотносится в рукописную эпоху [очевидно, не только в рукописную. — *И.Е.*] с рецитацией и слушателем» (*Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 25–26). См. также: *Громыко М.М.* Православие у русских: проблемы этнологического анализа // Православие и русская народная культура. М., 1996. Кн. 6. С. 160–185.

4 Древнерусские тексты цитируются в этой главе по изданию: Памятники литературы Древней Руси. М., 1978–1994.

5 См.: *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 25. Далее текст цитируется по этому изданию. Страницы указываются в скобках.

6 *Афанасьев Н.* Власть любви: К проблеме права и благодати // Православная мысль. Вып. 14. С. 13, 14, 15.

7 Там же. С. 14.

8 *Макаров А.* Нравственные воззрения Илариона Киевского // Альманах библиофила. Вып. 26. С. 80.

9 *Творогов О.В.* Палея Толковая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1 (XI — первая половин XIV в.). С. 286.

[10] В другом ракурсе и контексте это произведение рассматривается в следующей главе нашей монографии.

[11] См.: *Есаулов И.А.* Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995. С. 33–37.

[12] Ср. с притчей о Блудном сыне. Эту параллель подробно рассматривает Б. М. Гаспаров (См.: *Гаспаров Б.* Поэтика «Слова о полку Игореве» // Wiener Slawistischer Almanach. Wien, 1984. Bd. 12. С. 195–197).

[13] *Гаспаров Б.* Указ. соч. С. 210.

[14] Ср. высказывание митрополита Илариона: «Хрьстиани ж истиною и Благодатию <...> спасаються».

[15] См.: *Есаулов И.А.* Категория соборности в русской литературе; Его же. Пасхальность русской словесности. М., 2004.

[16] Ср.: «Праздник Пасхи составляет сердце Православия» (*Булгаков С.Н.* Православие: Очерки учения Православной Церкви. М., 1991. С. 285).

[17] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. 27. С. 18–19. Художественные тексты Достоевского цитируются далее по этому же изданию. Курсив, кроме специально оговариваемых случаев, всюду мой. — *И.Е.*

[18] *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 274–276.

[19] Позже писатель сформулирует более точно: «Я утверждаю, что наш народ просветился уже давно, *приняв в свою суть Христа* и учение Его. Мне скажут: он учения Христова не знает, и проповедей ему не говорят, — но это возражение пустое: всё знает, всё то, что именно нужно знать, хотя и не выдержит экзамена из катехизиса. Научился же в храмах, где веками слышал молитвы и гимны, которые лучше проповедей. Повторял и сам пел эти молитвы <...> И что в том, что народу мало читают проповедей, а дьячки бормочут неразборчиво, — самое колоссальное обвинение на нашу Церковь, придуманное либералами, вместе с неудобством церковнославянского языка, будто бы непонятного простолюдину... Зато выйдет поп и прочтет: «Господи, Владыко живота моего» — а в этой молитве *вся суть христианства* (курсив автора. — *И.Е.*), весь его катехизис, а народ знает эту молитву наизусть. Знает тоже он наизусть многие из житий святых, пересказывает и слушает их с умилением» (*Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Л., 1984. Т. 26. С. 150–151).

[20] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Л., 1980. Т. 21. С. 37–38.

[21] См. в настоящей монографии главу Б.Н. Тарасова «Tertium non datur».

[22] Текст пушкинской повести цитируется по изданию: *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. М., 1964. Т. 6.

[23] *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. М., 1992. С. 259.

[24] Там же. С. 261.

[25] *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. М., 1965. Т. 8. С. 130.

[26] Лермонтовские тексты цитируются по изданию: *Лермонтов М.Ю.* Собр. соч.: В 4 т. М.-Л., 1958–1959.

[27] Гоголевские тексты цитируются по изданию: *Гоголь Н.В.* Полн. собр. соч.: В 14 т. М., 1937–1952.

[28] История русской литературы. Л., 1982. Т. 3. С. 666, 667.

[29] Русские. М., 2003. С. 647, 650.

[30] Там же. С. 658.

[31] *Розанов В.В.* Среди художников. М., 1994. С. 25–27.

[32] Повесть временных лет. СПб., 1996. С. 49.

[33] *Макарий*, митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. М., 1994. Кн. 1. С. 234–235.

[34] *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений: В 4 т. М., 1997. Т. 3. С. 417–418.

[35] Там же. С. 418–419.

[36] *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. М., 1994. С. 369–371.

[37] *Трубецкой Н.С.* История. Культура. Язык. М., 1995. С. 547–548. Ср. также современную интерпретацию этих различных ценностных ориентиров: *Непомнящий В.* Удерживающий теперь: Феномен Пушкина и исторический жребий России // Новый мир. 1996. № 5. С. 167–169.

[38] *Даль Вл.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980. Т. 3. С. 23.

[39] См.: *Есаулов И.А.* Между звездой и крестом: поэтика А. Платонова // Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. С. 438–423.

[40] Ср. первый глагол (и одновременно первое слово романа) «*шли*» и последний «*поплывут*». Вектор движения эксплицирован: «Ко Мне», — говорит в романе Пастернака Господь.

[41] *Obolensky D.* The Poems of Doktor Zhivago // The Slavonic and East European Review. 1961. Vol. XL. № 94. P. 123–135. Насколько нам известно, работа Д.Д. Оболенского — первая, в которой романная оппозиция смерти и воскресения интерпретируется не метафизически, а литургически.

[42] *Пастернак Б.Л.* Собр. соч.: В 5 т. М., 1990. Т. 3. С. 540. Здесь, как и в предыдущем цитировании художественных текстов, восстановлены существенные особенности русского правописания.

А. Н. Ужанков

ДРЕВНЕРУССКАЯ СЛОВЕСНОСТЬ В МИРОВОМ КОНТЕКСТЕ

Русская литература основана святыми. Все известные нам авторы первых древнерусских творений (они тогда еще не называли себя писателями, так их впоследствии охарактеризовали исследователи) со временем были канонизированы Русской Православной Церковью. Ни одна литература мира не имеет подобного духовного основания.

Митрополит Киевский Иларион — автор «Слова о Законе и Благодати». Монах Киево-Печерского монастыря преподобный Нестор — создатель первых житий первых русских святых князей-страстотерпцев Бориса и Глеба и преп. Феодосия, игумена Киево-Печерского монастыря, автор ряда статей и составитель знаменитой «Повести вр*е*менных лет» — первого древнерусского летописного свода. Кстати сказать, именно за дела летописания, то есть, по сути, писательские, он и был причислен к лику святых. Игумен Киево-Печерского монастыря преп. Феодосий оставил свои «слова» и «поучения». Все жили и трудились в XI веке. Киевский князь Владимир Мономах написал знаменитое «Поучения к детям» (XI — XII вв.). Творцы «слов» и «поучений» епископы Кирилл Туровский (XII в.) и Серапион Владимирский (XIII в.), митрополит Киевский Кирилл III (XIII в.) и др.

Все выше перечисленные подвижники на церковном и литературном поприще были причислены к лику святых. По сути дела, в б*о*льшей части древнерусская словесность домосковского периода и отчасти Московского — наша святоотеческая литература. Названное обстоятельство определяет своеобразие и специфику древнерусской словесности (и ее отличие от западноевропейских средневековых литератур, опирающихся на языческую античность), основные ее темы и идеи на семь столетий, и ее нельзя изучать, используя приемы, применяемые для литературы Нового времени (как и наоборот).

По своей сути, древнерусская словесность, опирающаяся на византийскую православную традицию, — это путеводитель ко Христу. Это и ее основное предназначение, и ее главная задача, которые и сформировали ее самобытность.

Древнерусская *оригинальная* словесность была, как правило, анонимной. Перечисленные выше писательские имена — это редкое исключение, плоды скрупулезной работы исследователей по их выявлению. Древнерусский автор не ощущал себя собственником

написанного, а потому и не подписывал его, ибо писательское творчество в XI в. — первой половине XIV в. осмыслялось людьми пишущими и, что существенно, воспринималось читателями как Божественный акт, в котором осуществлялась синергетическая связь Бога и человека. Творения создаются по Благодати Святого Духа (при авторском смирении), а человеческая воля проявляется в устроении собственной жизни по заповедям Божиим. Чем праведнее жизнь, тем больше свобода духа, тем более истинно сочинение[1].

Человек должен стремиться к получению Благодати, направляя к тому свою волю. В этом выражается свобода выбора человека, то есть искусство жить, проявляющееся в стремлении к святости, «в добровольном подчинении высшей творческой промыслительной воле свободно осуществить в своем творчестве свое возможно более полное личное нравственное совершенство и усовершенствовать других. Так человек способствует не только личному своему об***о***жению, но и об*о*жению всего человечества, всего мира»[2].

Подобное ощущение творчества было не только у человека пишущего, но и у древнерусского иконописца, который «не мог помыслить себя собственником» иконы, «ибо не считал себя и создателем, творцом в полном смысле слова. В собственном сознании (и в сознании окружающих) он ощущал себя лишь исполнителем Высшей воли, смиренно исполняющим предначертанное Богом Духом Святым. Именно Бог был Автором “Троицы”, но не преподобный Андрей — эта идея жила и в художнике как сама собою разумеющаяся. Художник растворялся в воле Всевышнего. Молитвенный подвиг <...> оказывался необходимым именно ради полноты приятия Духа. Дух Святой действует и творит через художника, и тем полнее, чем полнее может принять Его в себя иконописец. Произведение религиозного искусства, таким образом, тем совершеннее, чем менее присутствует в нем САМОСТЬ художника (выделено автором. — *А.У.*)»[3]. То есть, такое отношение к своему труду было характерным для всех творческих людей.

Епископ Кирилл Туровский как-то заметил о себе и о своих поучениях: «Я не жнец, а собираю колосья; я не художник в книжных делах <...>. Если бы говорил я от себя, вы делали бы хорошо, не приходя в храм. Но я возвещаю вам Слово Господа, читаю вам грамоту Христову <...>. Я раздаю слова Божии, лучшие золота и дорогих каменьев, более сладкие, чем мед и сот, и вы лишаетесь их, не приходя в церковь, <...> но вас, приходящих, хвалю и благословляю»[4].

Заметные изменения в осознании писателями своего труда наметятся только во второй половине XIV–XV вв., когда наблюдается конъюнкция свободы духа и свободы воли человека.

Поскольку творчество не воспринималось как *само*творчество, то автор не оставлял практически никаких сведений о себе, а потому мы и не знаем имен многих тружеников слова. Известные же нам по именам принадлежали, как правило, к церковной среде, чаще всего — монашеской, а светских авторов в Древней Руси почти и не было — единицы.

Древнерусская литература, в отличие от фольклора, формировалась иным типом мышления, на иной — христианской — эстетической основе[5]. Фольклор — результат творчества широких народных масс, творчества, связанного еще с дохристианским (языческим) секулярным мировоззрением. Его среда бытования была гораздо шире среды бытования литературы. Однако со временем, с распространением и укреплением на Руси христианства, влияние письменной словесности на устную заметно усиливалось.

Литература — продукт деятельности не всего общества, а только его образованной части. В Древней Руси эта диаспора охватывала значительную часть городского населения, княжескую среду и, конечно же, монастыри. Монастыри выступали хранителями и распространителями церковнославянского языка. Древнерусский литературный язык создан на основе церковнославянского, который является языком Священного Писания и Литургии.

В монастырях создавались скриптории — мастерские по переписыванию и переводу книг, переплетному делу — книжному строению, они становились очагами культуры и распространения письменности. Именно в монастырях собирались богатейшие по содержанию библиотеки. Вот почему большинство древнерусских писателей были монахами или церковными деятелями. Русские монастыри занимались духовным, а не светским образованием, как западноевропейские университеты, и, соответственно, приоритет отдавался духовной литературе, а не мирской — художественной.

Авторское начало и осмысление *своего* писательского труда стало проявляться только в XVI веке (иеромонах Ермолай-Еразм, князь Андрей Курбский, царь Иоанн Грозный), а в XVII веке появятся уже и «профессиональные» писатели — протопоп Аввакум, иеромонахи-поэты Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев, Карион Истомин, митрополит-агиограф Димитрий Ростовский...

Древнерусская литература всецело *христоцентрична*[6]. Евангельское слово легло в ее основу и определило две ее генеральные эсхатологические темы: спасения души в «будущем веке» после окончания земной жизни и осмысления человеческой истории, в том числе и своего Отечества, через призму Страшного суда. Они сформировали единую *русскую идею* — хранение православной веры до скончания времен.

Историко-богословская тема *спасения* занимает в древнерусской литературе доминирующее место. Она прозвучала уже в самом раннем из дошедших до нас историософском творении «Слове о Законе и Благодати», прочитанном пресвитером церкви св. Апостолов в Берестове Иларионом (впоследствии — первого из русских митрополита Киевского) в церкви Благовещения Пресвятой Богородицы на Золотых воротах в Киеве в ночь с Благовещения на Пасху[7] (с 25 на 26 марта 1038 г.) в первый юбилей крещения Руси. В «Слове» предпринята и первая известная нам попытка осознания исторического места Древней Руси в контексте мировой христианской истории[8]. По сути, это творение определило генеральные темы и идеи древнерусской словесности.

В первой части «Слова» приводятся рассуждения богословского характера — о «Законе» (иудействе) и «Благодати» (христианстве)[9], во второй — рассказ о приходе христианства в землю русскую, в третьей — похвала «крестителю Руси» киевскому князю Владимиру Святославичу. И присоединена к «Слову» Молитва от всей Русской земли.

Линейный временной поток земной истории человечества (ограниченный началом и концом), согласно христианским установкам, делится Рождеством Христовым на два временн*ы*х неравноценных отрезка: Ветхозаветную историю — эпоху Закона (регламентирование земной жизни десятью заповедями, полученными Моисеем от Бога) и Новозаветную — эпоху Благодати с христианским учением о спасении души в «будущем веке – жизни нетленной».

В «Слове о Законе и Благодати» тогда еще пресвитер Иларион называет Ветхий Завет слугой и предтечею Благодати и Истины. Ветхозаветные заповеди только приуготовляют к восприятию Истины, но не спасают. Истина есть Бог. И спасительное учение приходит с Сыном Божиим – Христом. Спасение возможно только через крещение и исполнение в дополнение к десяти заповедям еще девяти «заповедей блаженства», данных Иисусом Христом своим ученикам-апостолам для назидания последователей христианского учения.

И если средневековые историки пользовались исчислением лет от сотворения мира (на Руси этот принцип нашел отражение в конце XI — начале XII столетия в агиографических творениях монаха Киево-Печерского монастыря Нестора и летописании), то Иларион, при осмыслении мирового исторического процесса, в качестве отправной точки использует Рождество Христово — «начало века», то есть, начало новой эры человечества, века Благодати: «И Бог убо прежде век изволи и умысли Сына своего в мир послати». Пророчества же о нем были явлены в конце века Закона — ветхозаветной истории.

Из этого, однако, не следует, что, по Илариону, Рождество Христово было началом истории народов вообще. Оно стало началом новой истории у языческих народов, в том числе и Руси, перешедшей от эпохи «идольского служения» к эпохе христианства: «Вначале Закон — затем Благодать». У иудеев же Иларион отмечает иной путь: от язычества к Закону, и поскольку из-за гордыни своей они не приняли Благодати, то лишили себя спасения не только в «будущем веке», но и защиты на земле: иудейская история дальше пленения и разорения Иерусалима римлянами Иларионом не излагается.

С достижением христианством пределов Руси, страна обретает историческую точку отсчета, причем вектор истории располагается по обе ее стороны, разделяя исторический процесс на два периода: историю дохристианской Руси, или предысторию, выражавшуюся языческим прошлым народа и родословной киевских князей от «старого Игоря», «бабки Ольги» и отца князя Владимира — «славного Святослава», до самого Владимира, крестившего Русь, приобщив ее тем самым к новой истории народов, и связавшего оба периода воедино.

В языческий период движение истории ощущалось только в династической преемственности княжеской власти. Русь не шла осознанно к христианству, не было движения к будущему, ибо не было самого понятия о будущем — «паки бытии», т.е. новой жизни в вечности, о чем говорится в «Слове». Приход христианства на Русь объяснялся Промыслом Божиим, который реализовывается через деяние князя Владимира.

Христианский же период отмечен активным движением. Это и династическая преемственность дел Владимира Ярославом, их созидательная деятельность по распространению новой веры, преобразованию Киевского государства, его столицы, и приуготовление к «будущему веку» — «жизни нетленной» — после Страшного суда и всеобщего воскресения. В этот период человеческая история обретает целенаправленность — к спасению в будущей жизни.

Для Руси было важным и то, что с принятием христианства она влилась в единый мировой исторический процесс, и самостоятельное древнерусское государство уже не нуждалось ни в чьей опеке. Более того, русскому народу уготовано великое будущее: «И събысться о насъ языцех реченое: “Открыеть Господь мышьцу свою святую пред всеми языкы и узрять вси конци земля, спасение еже от Бога нашего”».

По сути дела, будущий Киевский митрополит Иларион впервые в русской историографии сформулировал «*русскую идею*» — в которой Православной Руси отводилась главная роль в сохранении своей

веры до Страшного суда[10], и ввел историю Руси в мировую христианскую историю. Появляется и понимания *Русской земли* как земли Православной. Постепенно в дальнейшем концепт «русский» станет синонимом концепта «православный», что только усилит глубинный смысл «русской идеи». Затронутые Иларионом темы получили свое дальнейшее развитие в древнерусском летописании.

По убеждению древнерусских книжников, мир устроен волею Бога, и его движение к «концу времен» и Страшному суду изначально предопределено. Отсюда — провиденциализм в истории: события жизни человека не взаимосвязаны между собой, каждое из них происходит Божиим велением или попущением. Такой взгляд на историю отразился в «Повести вре́менных лет» — первом отечественном летописном своде, составленном около 1113 года монахом Киево-Печерского монастыря преподобным Нестором. Важно отметить, что преп. Нестор хорошо знал жанр хронографов, использовал в своем труде как византийские, так и европейские (латинские) источники, но создал оригинальный жанр — летописание, т.е. повествование по летам (годам), исчисляя их от сотворения мира. Мировая история имеет и начало творения, и свой конец — Страшный суд, на него и ориентировались летописцы, повествуя о деяниях князей. Говорили о вре́менном, помятуя о вечном. Отсюда и название летописи — «Повести вре́менных лет»[11].

Это не просто историческое, а историософское сочинение. Его цель — не только воспроизвести историю Руси, но и показать ее место в мировой истории, а также осознать роль принятия Русью в 988 году христианства в качестве государственной религии. И русский летописец искал место крещенной *руси*[12] — *русских* — уже среди «исторических» христианских народов.

Хронологическое изложение своей истории начинается с 952 года, когда впервые Русь была упомянута в греческих хронографах. В дальнейшем идет повествование о русской истории до начала XII века.

«Повесть» включила в себя разнообразные литературные жанры: от кратких погодных записей, поучений, притч, преданий до библейских сказаний и княжеских жизнеописаний. Вот почему древняя летопись является не только важнейшим историческим источником, но и литературным памятником, проникнутым идеей единства православной Русской земли и высоким патриотизмом.

События в летописи излагаются в строгой хронологической последовательности. Поскольку конструктивно-мировоззренческой основой летописей становится перечень *всех* вре́менных лет до Страшного суда, даже тех, в которые не внесены какие-либо

исторические сведения, то скрупулезно перечисляются все года, даже не отмеченные какими-либо историческими фактами.

У летописей была своя задача — фиксировать «што ся здея в лета си», т.е., все человеческие деяния, отнюдь не равнодушно внимая добру и злу, ибо зло всегда осуждалось. Не запечатлевать только случившееся по воле Божией без человеческого участия, а именно сделанное, совершенное *волею* людей. Ибо по поступкам, по осознанным делам человека, представляющим собой выбор между добром и злом, будет вершиться Божий суд.

Княжеская власть на Руси воспринималась как Богом данная, тогда и княжеское служение воспринималось как мирское служение Богу. Сводилось оно к трем важнейшим деяниям: защите родной земли (княжества), Богом данной, защите Православия и защите своего православного народа. Не следует забывать, что, по убеждению средневекового человека, за народ свой и землю свою князь ответственен перед Богом. Отсюда и описание неправедных княжеских деяний, за которые они дадут ответ пред Высшим Судиею.

Пребывание праведных отцов, Спасителя и святых в мире дольнем внесло *сакральный смысл* в человеческую историю: в ней нет ничего случайного (как и в жизни человека), но все — Промыслительно, тем самым обнаружилась связь двух миров (горнего и дольнего), и история обрела эсхатологический (спасительный) смысл. Сопоставляя современную ему действительность с явлениями Священной истории, почерпнутой их библейских книг, древнерусский книжник видел в своем настоящем соотнесенность с сакральным прошлым — со-Бытие. Это были отнюдь не случайные, а наделенные определенным *историческим смыслом* сопоставления деяний ветхозаветных героев с поступками древнерусских князей[13], в то же время сравнения с новозаветными лицами крайне редки.

Цитаты из Нового Завета использовались в основном в произведениях, затрагивающих вопросы веры и церковной жизни: крещение княгини Ольги, диалог Философа и князя Владимира («Речь Философа»), крещение Руси, установление церковных праздников Преображения и Успения, похвалы князю и т.д.

Новозаветные книги, написанные апостолами — учениками Христа, — *христологичны*, в них изложены основы христианства. Поэтому и ссылаются на положения из них в вопросах веры. Ветхозаветные книги, принадлежащие пророкам, – *историчны*, в них изложена *история* народов (и, прежде всего, израильского) от сотворения мира до Рождества Христова. Ветхозаветные события выступают *прообразами* новозаветных и несут в себе пророчества о них.

Библия открывается книгой «Бытие», повествующей о шести днях творения, грехопадении Адама и Евы, познании людьми добра и зла, расселении их по всему лицу земли после потопа и т.д. «Повесть временных лет» начинает свое повествование с рассказа о расселении людей из племени Ноя после потопа, с целью показать, что от *библейского* Иафета, сына Ноя, пошли славяне, а немногим позднее, в «Речи Философа», кратко излагается и вся земная история от шести дней творения до Рождества Христова, т.е. древнерусская летопись практически содержит сжатую ветхозаветную историю.

Библия завершается «Откровением» Иоанна Богослова о Страшном суде. «Речь Философа» в летописи оканчивается описанием «запоны» (видимо, холста) с впечатляющей картиной Страшного суда и страданием грешников в аду. Очевидна соотнесенность повествования «Повести временных лет» и Библии. Точнее, многих составляющих ее книг, поскольку полный перевод Библии на Руси был осуществлен только в 1499 г. Древнерусским летописцам были хорошо известны книги Бытие, Исход, Левит, Второзаконие, 1–4 книги Царств, Иова, Псалтырь (когда-то по ней учились читать), Притчи Соломоновы, Екклесиаст, Песнь песней, Иисус Сирахов, Пророки и т.д. Конечно же, все четыре Евангелия и, несомненно, Апокалипсис[14].

Ретроспективная историческая аналогия древнерусских летописей и Библии заключается в *осмыслении исторического процесса*. Была мировая история и история избранного народа. «Повесть временных лет» включила историю Древней Руси в мировую, поведала о появлении «новых людей» (так называли христиан) и о начальной истории православной Руси — Русской земли — в *новозаветный период*.

Промыслом Божьим и *свободой* выбора веры князем Владимиром объяснил в «Слове о Законе и Благодати» святитель Иларион приход христианства на Русь. Монах Киево-Печерского монастыря Нестор разделял эти взгляды. Он описал *испытание вер* князем Владимиром и *выбор* среди них христианства. Но если в Ветхом Завете рассматривается постулат *избранничества иудеев,* то «Повесть временных лет», как и «Слово о Законе и Благодати», говорит о равенстве всех народов, принявших веру Христову.

История молодой православной Руси находится уже по эту сторону границы Рождества Христова — в новозаветном периоде. И если в ветхозаветной истории обнаруживаются прообразы новозаветной, то, стало быть, они приложимы и к истории Руси как части истории новозаветной. Поэтому и появляются сравнения русских православных князей с библейскими персонажами. Интересно в

этой связи отметить, что для не крещеных князей летописцы, за редчайшим исключением, не приводят параллелей из Библии, хотя ветхозаветные лица в силу объективных причин так же не были христианами.

Связует ветхозаветную историю и историю славян происхождение последних от библейского Иафета (Афета), которому достались в удел после потопа и разделения земель «полунощныя (северные) страны и западные», в том числе и территории по Днепру, Десне, Припяти, Двине, Волге и т.д. «По разрушении же столпа [Вавилонского. — *А.У.*] и по разделении народов взяли сыновья Сима восточные страны, а сыновья Хама — южные страны, Иафетовы же взяли запад и северные страны. От этих же 70 и 2 язык [т.е. народов. — *А.У.*] произошел и народ славянский, от племени Иафета». Стало быть, нет перерыва в истории, начавшейся в библейские времена, есть единый временной поток, но в новозаветный период появился новый народ — христиане.

Таких соотнесений *новозаветной* русской истории (то есть, находящейся уже во временном отрезке от Рождества Христова до Страшного суда) с *ветхозаветной* иудейской в «Повести временных лет» достаточное количество[15]. Летописцы как бы (или на самом деле) подводят читателей «преизлиха наполненных книжною мудростью» (митр. Иларион) к простому выводу: нет ничего *нового* (в морально-этическом плане) в *новой* истории, чего прежде бы не было в ветхозаветной. И, как оценены деяния и поступки библейских персонажей, так будут оценены деяния и поступки современных летописцу русских князей. И, наконец, главное: *любое волеизъявление человека* (выбор между добром и злом) может быть оценено (и оценивается!) через призму Священного Писания, ибо такая оценка уже была дана ветхозаветным лицам и будет дана на Страшном суде новозаветным, о чем и свидетельствует «Откровение» Иоанна Богослова. Об этом и стремились постоянно напоминать русские летописцы.

Получается, что русские летописи XII–XV вв. — это своеобразные *«Книги Бытия»* и «княжений», сопоставимые с библейскими историческими книгами «Бытие», «Исход», «Царствований» и т.д., но повествующие уже о событиях более близких к концу света, расположенных уже по эту сторону границы спасения — Рождества Христова. Это книги иного временного уровня, но *единого временного потока.*

Верхней границей Ветхого Завета было Рождество Христово, ознаменовавшее новую эру в земной истории человечества; летописей — Страшный суд, после которого наступит новая, вневременная эра небесного бытия — вечность, «будущий век — жизнь нетленная».

О летах временны*х* и вр*е*менных — исчисляемых и проходящих, оставшихся до Судного дня, собственно и повествует *летописание*[16].

Эсхатологическая тема отразилась и в самих названиях русских летописей, например, Новгородской первой летописи: «Временникъ, еже есть нарицается летописание князеи и *земля Руския*, и како избра Богъ страну нашу на *последнее время*...»[17]. Или «Софийского временника», включенного в Тверскую летопись: «Временникь Софейскый, иже глаголется летописець Рускыхъ князей, и како избра Богъ страну нашу на *последнее время*...»[18]. Или самой Софийской первой летописи: «Временникъ, еже нарицается Летописець рускыхъ князь, и како избра Богъ страну нашу на *последнее время*...»[19] (курсив здесь и далее мой. — *А.У.*). Получается, что понимание *Русской земли* как нового обетованного (христианского) пространства формируется в процессе осмысления «последнего времени». Следовательно, *русская история* осмысляется и новгородскими, и тверским, и киевскими летописцами как разворачивание Божественного Промысла о русском народе во времени до Страшного суда. Тогда становится понятным, почему и само древнерусское летописание велось до ожидаемого «конца света».

Исходя из такого понимания истории и предназначения русского народа определенным религиозным смыслом наполняются и концепты *Русская земля* и *русь,* связанные в древнерусских произведениях с действиями (поступками) князей, митрополитов или святых. Князья владычествуют в Русской земле, митрополиты носят титул «митрополита Киевского и всея Руси», святые молятся пред Богом за землю Русскую.

Характерно, что среди *руси* святых не было, поскольку это был языческий народ, однако, «родъ праведныхъ благословиться, рече пророкъ, и семя ихъ въ благословении будеть»[20], и они просияли в *Русской земле*. Заслуга в том — Владимира Крестителя (сначала язычника, а потом христианина), при котором и стал складываться концепт *Русская земля* как *христианская земля*: «Сущю самодрьжьцю вьсеи Русьскеи земли Володимиру, сыну Святославлю, вънуку же Игореву [русский род князей. — *А.У.*], иже и *святыимь крьщениемь вьсю просвети сию землю Русьску*»[21]. А его сыновья пошли путем Христовым и стали первыми *русскими* святыми, которые ныне «ни о единомь бо граде, ни о дьву, ни о вьси попечение и молитву въздаета, нъ о всеи *земли Русьскеи*». Но они не только стали молитвенниками Русской земли, но и связали ее со всем христианским миром, создавая уже ее новозаветную (христианскую) историю.

На важность понимания смысла концепта *Русская земля* указывает его упоминание (даже дважды!) уже в самом названии древнейшей русской летописи: «Се повести времяньных лет, откуда есть пошла *Руская земля,* кто въ Киеве нача первее княжити, и откуду *Руская земля* стала есть» (подчеркнуто мной. — *А.У.*). Здесь нет тавтологии. Летописец обещал рассказать, откуда пошла *Русская земля*, т.е. ее историю (или происхождение) до первого киевского князя. *Русская земля* «пошла» от библейского народа *русь* — из колена Иафетова, а становление *Русской земли* связано с крещением *руси* и эсхатологическим осмыслением человеческой истории.

Если во второй половине XII — начале XIII в., т.е. в период феодальной раздробленности, концепт *Русская земля* воспринимался в узком смысле, как Киевское, Черниговское и Переяславское княжества (Среднее Поднепровье), то с появлением монголо-татар, т.е. внешних врагов, завоевавших *Русскую землю*, границы ее в представлении древнерусских книжников значительно расширились, и одновременно за ней закрепляется понятие земли православной[22], как об этом свидетельствует «Слово о погибели Русской земли»: «Отселе до угоръ и до ляховъ, до чаховъ, от чахов до ятвязи и от ятвязи до литвы, до немець, от немець до корелы, от корелы до Устюга, где тамо бяху тоймици погании, и за Дышючимъ моремъ; от моря до болгаръ, от болгарь до буртасъ, от буртасъ до чермисъ, от чермисъ до моръдви, — то все покорено было Богомъ крестияньскому языку...»[23].

Стало быть, в понимании автора «Слова о погибели» *Русская земля* — это населенная *православным народом* земля, которую окружают неправославные народы. Именно такое понимание *Русской земли* как православной мы наблюдаем и в «Слове о полку Игореве».

Особенно заметно соединение двух понятий — *Русской земли* и христианской веры — в повестях Куликовского цикла, в частности, в «Задонщине»: «<...> Царь Мамай пришел на *Рускую землю* <...> Князи и бояря и удалые люди, иже оставиша вся домы своя и богаество, жены и дети и скот, честь и славу мира сего получивши, главы своя положиша за *землю Рускую* и за веру християньскую». «И положили есте головы своя за святыя церькви, за *землю* за *Рускую* и за веру крестьяньскую»[24] и т.д.

Ощущая себя народом библейским, но «народом новым» — христианским, древнерусские книжники показывают причастность своего Отечества к течению истории, определяемой Богом. В этом отношении характерно вступление «Задонщины»: «Пойдем, брате, тамо в полунощную страну — жребия Афетова, сына

Ноева, от него же родися *русь православная* [весьма существенное добавление, свидетельствующее о переосмыслении концепта *русь* в новое, уже христианское, время. — *А.У.*]. Взыдем на горы Киевския и посмотрим славного Непра и посмотрим по всей *земли Руской*. И оттоля на восточную страну — жребий Симова, сына Ноева, от него же родися хиновя — поганыя татаровя, бусормановя. Те бо на реке на Каяле одолеша родъ Афетов. И оттоля *Руская земля* седитъ невесела...»[25]. Предопределенность такого развития событий для автора «Задонщины» очевидна: «А казнил Богъ *Рускую землю* за своя согрешения»[26].

Промысл Господень постоянно ощущается древнерусскими авторами: «Господь же нашь Богъ, царь и творецъ всеа твари, елико хощеть, тъ и творить»[27]. Но столь же важно для них понять предопределение Божие о судьбе Русской земли: «И възвыси Богъ род христианскый, а поганых уничижи и посрами их суровство, яко же въ прежняя времена Гедеону над мадиамы и преславному Моисею над фараоном»[28]. Осмыслению Промысла Господня о новом христианском народе способствует библейская ретроспективная аналогия. Русский народ осмысляется как носитель Божественной воли.

Интересно, что освобождение *руси* от хазарской дани происходит в конце «ветхозаветного периода» — перед началом новой, хронологической истории. Освобождение Русской земли от монголо-татарской дани происходит в «конце времен» — перед ожидаемым по окончании 7000 лет (в 1492 г.) концом света. В осмыслении «последних времен» и формируется понятие русского народа как нового исторического народа — православного, избранного Богом на «последнее время».

С падением в 1453 г. Константинополя, столицы православной Византии, не осталось больше ни одного независимого православного государства. Однако в 1480 г. *Русская земля* освобождается от монголо-татарского ига и возникает независимое Московское государство. В древнерусских памятниках происходит не переосмысление, а закрепление понятий: концепт *русский* становится синонимом *православного*: «Того же лета (1453 г. — *А.У.*) взят был Царъград от царя турскаго от салтанаа, а *веры Рускыа* не преставил, а патриарха не свел, но один в граде звон отнял у Софии Премудрости Божия, и по всем церквам служат литергию божественую, и завтреню и вечерню поют без звону, а *Русь* к церквам ходят, а пениа слушают, а *крещение Руское* есть»[29].

Так к концу XV века, когда ожидался «конец света», окончательно сложилось у древнерусских книжников понимание *руси* как

библейского народа, потомков сына Ноя Иафета. Этот народ, как в свое время народ израильский, был избран Богом в «последние времена» — в преддверии Страшного суда — для определенной эсхатологической миссии — сохранения Православия. Исполняя этот Промысл Господень, языческая *Русь* принимает христианство, становится православной *Русской землей*. После же падения Второго Рима — Константинополя – в 1453 г. православное Московское государство в полной мере ощутило свою миссию — хранителя Православия до ожидаемого в 1492 (7000) г. «конца света», что еще больше закрепило в сознании древнерусских книжников тождественность концептов *русский* и *православный*.

В повестях XV века — «Сказании о Вавилонском царстве», «Повести о Новгородском белом клобуке» — возникают предпосылки теории «Москва — Третий Рим». Она восходит, как полагают историки, к эсхатологической идее смены трех царств, изложенной в библейской Книге Ездры, и получает свое обоснование на Руси уже в 20-е годы XVI века в посланиях старца и игумена Псковского Елеазарова монастыря Филофея. В середине XVI века в Московском государстве стала формироваться новая эсхатологическая концепция «Москва — Третий Рим», концепция последнего перед Страшным судом праведного христианского *царства*. Зримое ее воплощение началось с венчания в 1547 г. на *Московское царство* первого русского монарха Иоанна IV Васильевича и признания его верховенства в православном мире восточными патриархами. Появятся «Сказание о Мономаховом венце» Спиридона-Саввы и «Сказание о князьях Владимирских», в которых русские историографы выводят родословную первого русского царя Иоанна Васильевича от самого Августа Цесаря, при котором в Римской империи родился Иисус Христос. Русская история встраивается в мировую.

Так стал складываться в русском православном сознании новый концепт — *Московское царство* как оплот Православия. Наиболее зримо эта идея воплотилась при патриархе Никоне в градостроительной концепции Москвы как зримого образа Нового Иерусалима[30] и просуществовала до петровских преобразований начала XVIII века, когда усилиями Петра I стала строиться уже *светская империя* с новой светской столицей — Санкт-Петербургом.

Пока мировоззрение книжников было религиозным, и осмысление отечественной истории было христианским — через призму Священного Писания как проявления Божественного Промысла. С обмирщением сознания и история Отечества стала превращаться в «гражданскую историю», выстраивающуюся из поступков наделенных свободой воли отдельных людей.

Древнерусские творения немногочисленны. Не принято было писать о том, о чем уже знают из Священного Писания, или о чем уже прежде поведали святые отцы. «Еже бо въ инех книгах писано и вам ведомо ти сде положити, то дръзости образъ есть и славохотию», — отметит в «Слове о Законе и Благодати» митрополит Иларион. Брались за ту тему, что еще до конца не осмыслена, или только появилась.

Пришедшие на Русь вместе с христианством Новозаветные книги (прежде всего, Евангелия) явили православным людям идеальный Образ — Иисуса Христа. Не возникло дерзновения изобразить Его в древнерусской словесности, да и не было в том необходимости, коль этот Образ уже создали в Евангелиях Его ученики и последователи — апостолы.

Человек создан по образу и подобию Бога, стал вершиной Его творения, а потому оказывается в центре внимания всей древнерусской словесности на всем протяжении ее семисотлетней истории[31], а потом уже и в литературе Нового и Новейшего времени.

Господь пришел в этот мир, не чтобы нарушить Закон, но исполнить его. Богочеловеку не было нужды креститься в водах Иордана, но Он этим актом указал человечеству путь ко спасению. К 10 ветхозаветным заповедям Он добавил в Нагорной проповеди еще 9 заповедей блаженства. В земной жизни Иисус Христос исполнил все эти 19 заповедей, указав путь праведникам. Праведники стремились к их исполнению и достигали святости. Об их благочестивой жизни и духовных подвигах и говорили в житиях. Так древнерусская агиография явила идеал христианина — образ святого.

Далеко не случайным является тот факт, что первыми русскими святыми становятся страстотерпцы. Христианская Церковь строится на мученичестве, в ее основе — подвиг смирения, явленный Иисусом Христом. Путь святых — это следование путем Христовым. Такой духовный подвиг смирения в Русской Земле совершили святые Борис и Глеб.

«Чтение о Борисе и Глебе» — первое оригинальное русское житие, написанное монахом Киево-Печерского монастыря преподобным Нестором к 1088 г. — столетнему юбилею крещения Руси и времени общерусского прославления святых страстотерпцев[32].

На Руси к тому времени уже были известны византийские жития, написанные по определенным догматическим представлениям, разработанным византийским писателем Симеоном Метафрастом (X в.): «В житии, составленном по метафрастовскому канону, выделяются:

1. Вступление (прославление святого).

2. Основная часть (идеальная биография героя).

3. Рассказ о кончине святого, с чудесами (основное чудо, как правило, — нетление и благоухание мощей).

4. Чудеса. Обычно их три типа: исцеление слепых, исцеление хромых, исцеление прокаженных»[33].

Преподобный Нестор, усвоив византийские образцы агиографии, становится родоначальником русского житийного канона, в смысловую основу которого кладет 19 заповедей.

Жизненный путь святых-страстотерпцев Бориса и Глеба — это неукоснительное следование 10 заповедям («Закону»): они верят в единого Господа Бога, и для них не существует никаких кумиров; Бога поминают только в молитвах, а не всуе; шесть дней творят дела свои мирские, а седьмой — воскресенье — посвящают Творцу Богу, предаваясь молитве и т.д.

Братья-князья чтут своих родителей; старший из них, Борис, женится только по повелению родительскому; они не хотят никого убивать даже ради великокняжеского престола; они не похищают его неправедным путем, и не только не оговаривают Святополка, но и не верят предупреждениям о готовящемся их убийстве, воспринимая эти слова как навет на своего брата; не желают Киевского престола, по праву принадлежащего старшему брату Святополку. Это и есть образ праведности. Однако преп. Нестор создает и образ грешника — их старшего единокровного брата Святополка, прозванного в народе Окаянным, за свое злодеяние. Он не просто повторяет преступление Каина, но и, как показывает преп. Нестор, нарушает все 19 заповедей, а подосланные им убийцы предают смерти праведных князей в воскресенье, на Малую Пасху, более того, Бориса убивают сразу после литургии!

Гордыне Святополка, возжелавшего в одиночестве править Русскою землею, братья противопоставили смирение, «нищету духовную». Славе мирской предпочли венец мученичества и Царство Небесное. Их духовный путь — следование путем Христовым и исполнение всех заповедей блаженства. Не случайно преподобный Нестор постоянно величает Бориса блаженным.

В плаче, обратив свой взор к Богу, Борис и Глеб нашли утешение. Будучи кроткими — как святые наследовали землю. Жаждали правды и получили ее от Бога. Были милостивыми и сами помилованы Богом. Стремились к миру со всеми, в том числе и с братом Святополком, и нареклись сыновьями Божиими. Шли путем Христовым, но были изгнаны и убиты правды ради, и в результате обрели Царство Небесное.

Неотъемлемой частью любого жития является описание чудес, которые происходят у нетленных мощей святых, что свидетельствует об их прославлении Богом даром чудотворений. Несколько таких примеров приводит и преп. Нестор. Они служат доказательством пребывания святых-страстотерпцев в сакральном мире, их святости, и повествуют уже об их жизни как святых.

Для житийной литературы, как и для икон, характерна статичность фигур — отсутствие движения (не случайно оба князя останавливаются в пути перед своей кончиной), поскольку движение сопряжено с изменением времени — земным уделом. Святые воспроизводятся статичными и на иконах, и в житиях именно потому, что они пребывают в вечности и не подвластны земным переменам времени.

Вскоре после «Чтения» преп. Нестор создает второе, уже преподобническое, «Житие Феодосия Печерского»[34], следуя в изложении жизненного пути и духовного подвига преп. Феодосия тем же принципам: описывает исполнение праведником заповедей Господних.

Несмотря на то, что *все* святые следуют за Христом этим путем, тем не менее, у каждого святого отыскивается свой путь и духовные подвиги, которые становятся жизненными примерами для читателя.

Так в Древней Руси появился присущий всему христианскому миру идеал — святость. Не все, однако, могли стать святыми, и древнерусская словесность создает положительный образ праведника – *смиренного человека*.

«Смирение в христианском понимании <...> происходит от слова “мера” и выражается в чувстве дистанции человека в отношении к Образцу — Христу, Который и есть *явленная мера совершенства* (здесь и ниже курсив автора. — *А.У.*). Смиренный человек осознает *меру своего несовершенства в отношении к Образцу, или Первообразу* (как определяют св. отцы Образ Христа в отношении к образу святого человека), и это есть отправная точка в движении к совершенству, почему *покаяние* — или перемена мыслей — путь освобождения от греха, является главной характеризующей чертой образа смиренного человека»[35].

Не все смиренные — святые, но все святые — смиренны. При этом, как отмечает Л.Г. Дорофеева, «смиренного человека невозможно заключить в какую-либо схему при всем схематизме агиографического канона, и это связано с законом *свободы*, выражающимся в достижении человеком свободы от действия страстей, что делает его принадлежащим — *причастным* – Истине, которая, по слову Евангельскому, и делает человека свободным»[36]. Свобода

праведника и проявляется в свободном выборе своего пути, поступках. «В образах святых мы и видим свободу проявления их личностных свойств, того “человеческого”, которое находит свое выражение в “универсальном”, что дает нам разные типы смиренного поведения. Саму эту “универсальность” образно представляют святые отцы, сравнивая смиренного человека с подсолнечником <...>, который, как известно, неизменно оборачивает свою голову-шляпу в сторону солнца»[37]. Как показало исследование Л.Г. Дорофеевой, такое отношение к житийной традиции и образу смиренного человека сохранялось на протяжении XI–XVII веков. Тем не менее, каждый век вносил в развитие темы спасения души человека свою лепту.

Один из известнейших подвижников XV в. преподобный Нил Сорский, глава движения «нестяжателей», написал для своей братии «Устав» и наставления[38], в которых изложил так называемое «учение о прилоге», основанное на трудах святых отцов Иоанна Лествичника, Филофея Синаита, Григория Синаита, богословов Петра Дамаскина, Никифора Уединенника и др.

Учение о развитии греха от прилога (помысла) до страсти (греховного навыка) святые отцы разработали на основании своих аскетических опытов. Согласно их взглядам, всякий греховный поступок, греховное дело, и всякая страсть начинается с обыкновенной мысли (помысла), которая усиливается и крепнет при постоянном собеседовании с ней в уме, и, не получая духовного сопротивления (борьбы с нею), способна довести человека до грехопадения. Многократно повторяемый грех со временем переходит в навык и образует уже саму страсть.

«В мысленной брани с победами и поражениями» преп. Нил Сорский выделяет пять стадий: «прежде — *прилог*, затем — *сочетание*, потом *сложение*, затем *пленение* и потом *страсть*»[39]. Это «учение о прилоге» нашло свое отражение не только в древнерусской литературе, особенно в житиях и мирских повестях XVI–XVII веков, когда, собственно и зарождается литература, с появлением характера вымышленного литературного героя, но и в ставших классическими произведениях писателей XVIII–XIX веков[40].

В XVI веке, во времена строительства Московского православного царства, появляется и новый положительный литературный образ такого строителя — *мужа благоверного*. В его создании особенно преуспела бурно развивавшаяся тогда публицистика[41]. Образ идеального *мужа благоверного* основывается на том же уподоблении Христу и реализации собственной свободы воли, направленной на спасение своей души. Правда, по сравнению с предыдущими

веками, в XVI веке, с проявлением рационализма в сознании людей, появляется разнообразие идеальных образов (типов поведения) *мужа благоверного*: человек благочестивый и праведный у преп. Ермолая-Еразма, наставник людей (человек-пастырь) у митрополита Даниила, человек верующий, мужественный, последователь Священного Писания и творений Святых отцов Церкви у царя Иоанна Грозного и его оппонента князя Андрея Курбского. Это человек добродетельный, стремящийся очиститься от пороков, способный помочь это сделать и другим. Смирение и любовь — основные качества *мужа благоверна*, главное условие его праведного бытия в этом мире. Важно и то, что сами публицисты демонстрируют эти качества своим читателям. Не случайно высшим проявлением творчества в Древней Руси было искусство жить.

Как уже подчеркивалось выше, ведущей темой всей древнерусской литературы была тема спасения души человека. Она пронизывает Новый Завет и находит воплощение во многих (если не во всех) евангельских притчах, но наиболее известная из них — притча о блудном сыне. Своеобразной ее интерпретацией предстает и «Слово о полку Игореве»[42]. В XVII веке ее новое толкование появится уже в мирских повестях — «Повести о Горе-Злочастии» и «Повести о Савве Грудцине». Однако следует отметить, что в интерпретациях древнерусских писателей блудный сын возвращается не к своему земному родителю, а к Отцу Небесному.

В «Слове о полку Игореве» насчитывается более 70 непрямых цитат из библейской книги пророка Иеремии, описывающего губительный для своего народа военный поход на вавилонян. Иеремия упрекает иудейского царя Седекию за то, что тот возжелал славы, отправился «в Египет, чтобы пить воду из Нила». Автор «Слова» укоряет князя Игоря, по гордыне своей возжелавшего «искусити Дону великаго». Аналогий много. Почему не прямые? Тогда эти библейские тексты еще не были переведены на древнеславянский язык. Значит, автор пользовался древнегреческим текстом. А где он мог их взять? Есть там цитаты и из других канонических книг. Можно предположить, что автор был тем же самым человеком, что написал летопись о походе Игоря, которая вошла в Киевскую летопись Ипатьевского летописного свода, составленную в Киевском Выдубицком монастыре, в свое время основанном Всеволодом для греческих монахов. Скорее всего, и автор «Слова» был монахом. С другой стороны, автор проговаривается, что он был участником похода. Пишет он свое «Слово» где-то после 1198 г., когда Игорь, как упоминает автор, унаследовал черниговский княжеский престол. В живых после разгромного похода осталось 15 воинов, среди

них, видимо, и наш автор, который по обету постригся в монахи. «Слово о полку Игореве» — не первое и не единственное его произведение. Несомненно, ему предшествовали другие, написанные в одном месте. Нам знакомо имя составителя Киевской летописи в Выдубицком монастыре. Это его игумен Моисей, создатель еще одного значительно произведения — похвального «Слова» на освящение Златоверхого собора архангела Михаила этого монастыря. Не он ли и был автором «Слова»?[43]

В отличие от летописной повести, «Слово» он пишет для себя, пытаясь поэтически осмыслить происшедшее. Конечно, такой труд требовал и времени, и долгих раздумий. Вот это произведение и есть начало русской литературы. Гордыня, междоусобица пересадили князя Игоря «из золотого седла в кощеево», т.е., по древнерусским понятиям, превратили в раба, пленника. Автор осмысливает, за что князь наказан. Ведь княжеское служение, данное от Бога, предполагает защиту отечества. Александр Невский, Владимир Мономах так и поступали. А Игорь в чужую землю пошел за славой. По автору, прощение князю вымаливает его жена Ярославна, обращаясь к трем стихиям (ветер, река Днепр и солнце), олицетворяющим Троицу. В XII веке была весьма популярна «Беседа трех святителей», в которой свидетельствуется, что высота небес (Солнце), ширина земного пространства (Ветер) и глубина морская (Вода) и есть Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Святой Дух.

Для древнерусского книжника важно было показать, благодаря какому заступничеству был вызволен из плена Игорь. С другой стороны, без покаяния нет прощения, а князю Игорю «Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой на землю Рускую». Стало быть, Бог простил его, значит, было и покаяние. Оно зафиксировано в летописной статье, автор не просто об этом знает, он сам прежде об этом писал.

Тем и отличается судьба древнерусского князя от судьбы иудейского царя: как раскаявшийся блудный сын он возвращается к своему Отцу Небесному. И тогда смысл «Слова о полку Игореве» раскрывается в евангельских словах: «Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лк. 15, 7).

Древнерусские книжники XI — XV вв. не знали вымысла, рамки их творчества определяет их церковно-православное мышление. Жития (канонические церковные биографии), проповеди и притчи нельзя назвать художественными произведениями. Для монаха-книжника то, что он записывает, истина.

Собственно литература начинается с XVI века. Поскольку в 7000 году не случилось конца света, то в обществе возникла потребность высказать свое мнение в том числе и по этому поводу, заявить о своем «я», поспорить с другими. Появляются полемические произведения, а в 30–40-е годы XVII века даже сатира.

Новые тенденции в литературе (и шире — в культуре) наметились в Древней Руси со второй половины XIV — и на протяжении XV века. Некоторые исследователи, в частности, акад. Д.С. Лихачев, назвали этот период эпохой Предвозрождения, которая так и не переросла в Возрождение[44].

Можно сказать, что в русской культуре искали типологически сходные западноевропейскому Возрождению процессы, основанные, прежде всего, на секуляризации религиозного сознания. Дело, однако, в том, что секуляризация западноевропейского сознания начинается с середины XIII века. Это и позволило обмирщенной европейской культуре уже в XIV веке обратиться к традициям античности. Возродить уже ушедшие в глубокую историю идеалы язычества. Могло ли произойти нечто подобное в русской культуре, остававшейся в полном смысле религиозной до 40-х годов XVII века? Конечно же, нет.

Тогда, кажется, снимается сам собою вопрос: а было ли Возрождение? Понятие Возрождение заменили понятием Предвозрождение (которое так и не превратилось в силу ряда причин в Возрождение), и стали отыскивать его следы, в том числе, и в русской литературе конца XIV — начала XV в., отмеченной, по мнению Д.С. Лихачева, «восприимчивостью к явлениям предвозрожденческого характера»[45], что, как уже не раз отмечалось в отечественной науке, вряд ли корректно.

Мы имеем в Московской Руси XV– начала XVII в. те же тенденции, что наблюдаются и в Западной Европе, только изначально они оказались сориентированы на Духовное Возрождение в Московской Руси и были обусловлены стремлением построить Православное Царство — место общего спасения[46].

Начиная с 30-х годов XVI века Московская Русь приступает к построению Православного Царства. Важно отметить появление его религиозно-философского обоснования — историософской теории «Москва — Третий Рим», во многом основанной на русской идее митрополита Илариона: русские — избранный народ для хранения Православия до Страшного суда. Из идеи коллективного спасения исходит идея построения Православного царства — места спасения. С этой идеей связаны и реформы Ивана Грозного (опричнина)[47]. Любимые на Руси крестные ходы осмысливаются как возрождение

византийских крестных ходов, символизирующих совместный путь в Горний Иерусалим под предводительством русского православного царя (см. икону «Церковь воинствующая» XVI в.).

Красная площадь начинает восприниматься как храм под открытым небом — земной образ Горнего Иерусалима. На ней устраиваются молебны, особое значение приобретает крестный ход и выезд «на осляти» в Вербное воскресенье митрополита (а потом и патриарха) через Спасские ворота на площадь и служба на ней перед храмом Покрова Богородицы на Рву. Москва из Третьего Рима постепенно трансформируется во Второй Иерусалим — зримый образ Горнего Иерусалима.

В XVI веке теократическое мышление сменяется антропоцентрическим, и в центре повествования оказывается человек, ищущий пути ко спасению. Рядом с агиографическими произведениями появляются *повести* о житии праведников, и самой известной из них стала «Повесть о житии святых Петра и Февронии Муромских» публициста и богослова Ермолая-Еразма.

Обычно ее называют повествованием о любви, однако это слово ни разу не сказано ее героями по отношению друг к другу. В чем же выражается эта таинственная любовь?

Во вступлении к сочинению содержится характерное для древнерусских творений обращение к Богу-Отцу, а вот похвала Святой Троице обретает особое значение, поскольку Бог «создал человека по Своему Образу и по подобию Своему трехсолнечного Божества тричастное даровал ему: ум, слово и дух живой. И пребывает в людях ум, как Отец слова; слово же исходит от него, как Сын посылаемый; на нем же почивает Святой Дух, поскольку у каждого человека слово без духа из уст исходить не может, но дух со словом исходит; ум же начальствует»[48].

Как в Троице первенствует Бог Отец, пославший Святой Дух на сошедшего, по Его воле, в мир дольний Сына, так в человеке главенствует *ум* – духовная сущность, управляющая словом и духом. Поскольку душа пребывает в сердце, то и *ум* пребывает в нем.

Бог, «любя же в человеческом роде всех праведников, грешников же милуя, захотел всех спасти и в *разум* истинный привести». Что следует понимать под «истинным разумом»?

Истина, как известно, одна. Это — Бог. Тогда под *истинным разумом* следует понимать божественный разум, т.е. разум, управляемый Богом, а не волею человека. Будучи самовластным, человек и *сам* может управлять *своим* разумом — помыслами. Но это уже будет не истинный разум, а склонный к ошибкам, ставшим таким

после грехопадения — отпадения от Бога. Придти в *истинный разум* человек может только через смирение. А для этого нужно отсечь собственную волю...

Князь Петр был младшим братом правящего в Муроме князя Павла. Повинуясь братской любви, он рискует жизнью ради Павла и решается на сражение со змеем-искусителем снохи. Был он молитвенником и любил уединенную молитву в загородной церкви женского Крестовоздвиженского монастыря. Поскольку юный князь благочестив, Господь, через отрока-ангела помогает ему раздобыть Агриков меч, которым, по признанию самого змия, можно его победить. Существенно, что меч князь Петр обретает в алтаре церкви Воздвижения честного и животворящего[49] креста. Ибо только крестом и можно побороть дьявола. Крест — символ спасения. Животворящий крест — жизнь дающий и в этом веке, и в будущем. Погибая, змей совершает последнюю свою козню: «окропил блаженного князя Петра кровью своею». На теле князя появились язвы (уязвленное тело!), и «нашла на него болезнь тяжкая». Видимая болезнь суть проявления внутренней: одолев змея, Петр впадает в грех гордыни. Духовная немощь выступает струпьями и язвами по всему телу.

Гордыню можно побороть смирением, но его пока князю недостает. Желая вылечиться от внешнего проявления болезни — струпьев, он ищет лекарей в *своем владении* и не находит. Может быть, для лечения тела он и нашел бы, но для врачевания души (и исцеления тела!) необходим был особый врачеватель, из другой земли. В этом и проявляется Промысл Божий. Разве при иных обстоятельствах могла бы произойти встреча муромского князя и рязанской девушки-простолюдинки?

В селе Ласково отрок князя находит мудрую (то есть, наделенную Божьей Благодатью) дочь древолаза-бортника Февронию, которая способна исцелить князя, но при ряде условий.

В этой готовности девушки взяться за врачевание больного князя и кроется подвиг служения ближнему своему. Уже изначально она готова пожертвовать собой ради больного человека и даже связать с ним свою жизнь! А ведь она даже не знает, как он выглядит! Покрытого гнойными струпьями человека красавцем не назовешь! Не во внешней красоте, видимо, тут дело. Духовными очима она прозревает их будущность.

Феврония умна, то есть, духовна; князь — разумен, то есть, рассудком стремится постичь непостижимые вещи. Вот и пытается Феврония через череду испытаний выработать у Петра смирение и привести его в истинный разум. Она не только *может* вылечить Богом ей суженого, но и *хочет* это сделать.

Первое условие — «если будет мягок сердцем и смирен», то обретет исцеление. Не проявил князь сразу смирения, задумал ее обмануть. Зная об этом, Феврония выдвигает новое условие: «Если не смогу быть ему супругой, то не нужно мне и врачевать его!» Здесь кроется очередная — мудрая — загадка Февронии: не *стать* супругой князю она *хочет*, а спрашивает себя: сможет ли она сама *быть* супругой князю?

Цель, вроде бы, одна — супружество, да смысл разный. Именно ей самой придется позднее *доказывать* и боярам, и Петру, что она *может быть* супругой князю! Князь же уловил лежащий на поверхности смысл — девица заставляет его на себе жениться, и возмутился: «Как можно князю взять себе в жены дочь древолаза?!». Не уловил в словах девушки более глубокий смысл: не супруге не подобает и врачевать его, и с небрежением отнесся к словам ее. Не понял вложенного в слова Февронии смысла — проиграл ей в мудрости. И в благородстве, поскольку сразу же замыслил в сердце обман: «Скажите ей, пусть врачует. Если же вылечит, обязуюсь взять ее себе в жены». Нет в нем оговоренного Февронией, как условие врачевания, смирения. Княжеская гордыня (княжеская жена — простолюдинка — не ровня ему!) взяла верх. Ради временной выгоды (выздоровления) готов и грех совершить — обмануть!

Чувствуется торжество в возвращении выздоровевшего героя, победителя змея, в родной город Муром. Добился, вроде бы, он намеченной цели — избавился от язв. Но намеченной цели не добилась Феврония. И Божественный Промысл не сбылся. Не была она обманщицей и не собиралась хитрить и лукавить, когда велела передать князю, чтобы один струп оставил. Она испытывала Петра — мужа ведь себе выбирала, княжескую гордыню побороть хотела ради спасения его души.

От оставшегося струпа болезнь быстро возродилась, причина-то ее не устранена! Сердце князя не стало смиренным: не выполнил обещания жениться на простой девушке, разболелся больше прежнего.

Ситуация повторяется, но князь ведет себя уже совершенно по иному: не *приказывает* его лечить, а *просит* врачевания. Смирился. Феврония без гнева и гордыни приняла княжеское извинение, ибо ожидала его. Зная же Божественный Промысл о них, ставит новое условие: «Если сможет быть мне супругом, то будет исцелен». На сей раз князю предстоит доказать в жизни, что сможет быть ее верным супругом, данным ей Богом. Если раньше, казалось, Феврония могла только робко поставить условие, которое князь проигнорировал, то теперь она твердо его диктует, ибо творит Божественную волю. И если прежде князь просто пообещал жениться на ней, не чувствуя

этого Божественного промысла о себе, то на сей раз «дает ей твердое слово». И получив исцеление (не просто тела, но и души — кротостью и смирением!), взял ее себе в жены. Так Феврония стала княгинею. Свершился Промысл о них: не послал бы Господь в качестве испытания князю болезнь, не нашел бы тот себе верной супруги в лице дочери древолаза.

Последующая их семейная жизнь свидетельствует о том, что Феврония не просто стала Петру верной супругой и княгиней, но и достойной его: мудрой, ведущей спасительным путем своего мужа. А князь Петр становится достойным Февронии супругом. Ради жены своей, следуя заповедям Божьим, отказывается он от княжеской власти: на предложение бояр выбрать или престол, или жену, Петр предпочтет жену и согласиться оставить Муром: «Блаженный же князь Петр не возлюбил временного царствования больше заповедей Божьих, но, следуя заповедям Его, соблюдал их, как и богогласный Матфей в своем Евангелии пишет. Ибо сказано, что если кто отпустит жену свою без обвинения в прелюбодеянии и женится на другой, тот (сам) прелюбодействует». Правда, отплыв от Мурома и очутившись на острове, впадет в уныние. Тогда уже Феврония укрепит его чудом: благословляет срубленные деревца, и на следующий день они снова зазеленели, что станет прообразом их возвращения домой.

А награда им обоим за праведную жизнь — венец небесный.

Когда приспело время благочестивого преставления их, то умолили они Бога, чтобы даровал им в один час предстать пред Ним. И завещали положить себя в едином гробу, имеющем только перегородку на две части. Сами же в одно время облеклись в монашеские одежды. И назван был блаженный Петр в иночестве Давид, что значит «возлюбленный», надо понимать — и Богом, и супругой. Преподобную Февронию нарекли при постриге Ефросинией, что переводится «радость», в данном случае — и радость спасения.

Преподобная Ефросиния, *выполняя послушание*, вышивала воздух (покров) для соборного храма Пречистой Богородицы, когда преподобный Петр-Давид прислал ей сказать, что хочет уже отойти от мира сего и ждет ее.

Феврония-Ефросиния оказалась перед выбором: завершить дело послушания, или выполнить ранее данное слово мужу. Она выбирает обещание, чтобы не оставить неисполненного долга. Ее труд может завершить и кто-то другой, а вот данное слово выполнить может только она одна. Тем самым подчеркнула приоритет слова над мирским делом, пусть даже и богоугодным.

И, помолившись, предали они свои святые души в руки Божии в двадцать пятый день месяца июня. Это — день памяти святых (8 июля по новому стилю), явивших идеал супружества, покровителей русской семьи.

Не смогли их люди разлучить при жизни, попытались это сделать после кончины. *Захотели*, чтобы тело князя Петра было положено в соборной церкви Пречистой Богородицы. А тело Февронии — вне города, в женском монастыре, в церкви Воздвижения честного и животворящего Креста Господня. Рассудили себе, что коль супруги стали иноками, то «неугодно есть положить святых в одном гробу». Забыли слова евангельские о супругах: «...И будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть» (Мф. 19, 5). И поступили люди не по завещанию Божиих угодников, а по своему разумению.

Наутро же нашли отдельные гробы, в которые накануне положили тела святых, пустыми, а святые тела Петра и Февронии обрели в соборной церкви Пречистой Богородицы, в совместном их гробу, который сами повелели себе сделать.

«Люди же неразумные» не задумались о произошедшем чуде, не вспомнили слова Евангелия: «что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф. 19, 6), и опять попытались их разлучить. Снова переложили тела святых в отдельные гробы и разнесли по разным церквям, как и прежде. Но на утро опять нашли их лежащих вместе в совместном гробу в соборной церкви Пречистой Богородицы, ибо венчанные муж и жена являют собой одно целое. По словам апостола Павла: «...Ни мужъ безъ жены, ни жена безъ мужа, въ Господе. Ибо какъ жена отъ мужа, такъ и мужъ чрезъ жену; все же — отъ Бога» (1. Кор. 11, 11–12).

Теперь только становятся понятными слова Февронии, сказанные ею перед исцелением князя Петра: не жене не подобает его врачевать! Феврония, собственно, и исцеляет свою вторую половинку — супруга, чтобы вместе, как единое целое, предстать пред Богом и обрести спасение в будущем веке — после Страшного суда. Но и на земле остаться вместе — в одном гробу.

Божественным Промыслом и стараниями Февронии (не словесными наставлениями – тут она не нарушила правил «Домостроя», — а примерами смирения!) и приводится князь Петр в истинный разум. Но для этого и князь проявил свою волю и смирение. А потому оба снискали награду от Бога — венцы святых и дар чудотворений[50].

Любовь Февронии к одержимому недугом князю — это жертвенная любовь, любовь к ближнему своему, ради его спасения. Это *любовь*, которая, по словам апостола Павла, долготерпит,

милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, *не ищет своего*, не раздражается, не мыслит зла, сорадуется истине, всего надеется, все переносит. Любовь, которая никогда не перестает! (1 Кор. 13, 13).

Если попытаться подытожить сказанное выше и выделить главное, то следует отметить, что *древнерусская словесность*, как она понималась древнерусскими книжными людьми, — *это путеводитель в Царство небесное*. Иной она и не могла быть, поскольку по своей сути является святоотеческой литературой. Поэтому основной ее темой является тема спасения бессмертной души человека.

---

1 См. об этом: *Священник Михаил*. Православный взгляд на творчество. М., 1997; *Ужанков А.Н.* Историческая поэтика древнерусской словесности. Генезис литературных формаций. М., 2011. С. 148–162.

2 *Левшун Л.В.* История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. Минск, 2001. С. 208–209.

3 *Дунаев М.М.* Своеобразие русской религиозной живописи. Очерки русской культуры XII-XX вв. М., 1997. С. 94–95.

4 Цит. по: Настольная книга священнослужителя. Т. 3. Свято-Успенская Почаевская лавра. 2005. С. 249.

5 См. подробнее: *Бычков В.В.* Эстетика Древней Руси. М., 1998.

6 О христоцентричности русской литературы Нового времени см.: *Есаулов И.А.* Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995; *Есаулов И.А.* Пасхальность русской словесности. М., 2004; А также серию «Евангельский текст в русской литературе» Петрозаводского государственного университета.

7 Впервые на *пасхальный характер* «Слова» обратил внимание И.А. Есаулов, отметивший, что «*пасхальная проповедь*, по-видимому, *является одновременно и истоком русской словесности* как таковой» (курсив автора. — *А.У.*). *Есаулов И.А.* Пасхальность русской словесности. С. 8. См. также предыдущую главу монографии.

8 *Ужанков А.Н.* Историография «Слова о Законе и Благодати» Илариона Киевского. О времени написания и месте прочтения // *Ужанков А.Н.* Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII вв. М., 2009. С. 11–96. *Ужанков А.Н.* «Слово о Законе и Благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. М., 2014. С. 74–105.

9 См. разбор этой проблематики: *Жданов И.Н.* Слово о Законе и благодати и Похвала кагану Владимиру // Сочинения И.Н. Жданова. Т. 1. СПб., 1904. С. 1–80; *Есаулов И.А.* Категория соборности в русской литературе. С. 28–35; *Есаулов И.А.* Русская классика. Новое понимание. СПб., 2012. С. 33–40.

[10] См.: *Ужанков А.Н.* «Слово о Законе и Благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. С. 74–105. Первым, кто обратил внимание, что в «Слове о Законе и Благодати» впервые в древнерусской литературе была высказана «русская идея», был В.Н. Топоров. (См.: *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М., 1995. С. 264–265). Правда, он писал не *о единой и неизменной* религиозно-философской «русской идее», определяющей Божественный Промысел о народе в исторической ретроспекции и перспективе, а о частных, хотя и духовно и исторически важных *насущных идеях*.

[11] *Гиппиус А.А.* «Повесть временных лет»: о возможном происхождении и значения названия // Cyrillomethodianum XV–XVI. Thessalonique 1991–1992. Отдельный оттиск; *Данилевский И.Н.* Библия и Повесть временных лет (К проблеме интерпретации летописных текстов) // Отечественная история. 1993. № 1; *Данилевский И.Н.* Замысел и название Повести временных лет //Отечественная история. 1995. № 5; *Ужанков А.Н.* По каким книгам судимы будете? // Наука и религия. 1996. № 1. С. 40–41; № 2. С. 28–30; *Ужанков А.Н.* «Совестные книги» Древней Руси (Русское летописание и Страшный суд) // Россия XXI. 1999. № 4. С. 138–177.

[12] Имеется ввиду *русь* как народ, а не страна.

[13] См. интересные наблюдения по этому поводу у И.Н. Данилевского: *Данилевский И.Н.* Библия и Повесть временных лет (К проблеме интерпретации летописных текстов) // Отечественная история. 1993. № 1; *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных сводов. М., 2004.

[14] *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 198.

[15] См.: *Данилевский И.Н.* Библеизмы Повести временных лет // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI вв. Сб. 3. М., 1992. С. 75–103.

[16] Более подробно см.: *Ужанков А.Н.* «Совестные книги» Древней Руси (Русское летописание и Страшный суд) // Россия XXI. 1999. № 4. С. 138–177.

[17] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // Полное собрание русских летописей. Т. 3. М., 2000. С. 103.

[18] Летописный сборник, именуемый Тверскою летописью // Полное собрание русских летописей. Т. 15. М., 2000. С. 26.

[19] Софийская первая летопись старшего извода // Полное собрание русских летописей. Т. 6. Вып. 1. М., 2000. С. 11.

[20] *Абрамович Д.И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Птр., 1916. С. 27.

[21] Там же. С. 27.

[22] «Появление самоназвания как показатель сложившегося самосознания этноса всегда предполагает и осознание иноэтничного и инокультурного — “чужого” — окружения; самоназвание не только выделяет собственный “свой” народ, но и противопоставляет его другим народам», — за-

мечает В.Я. Петрухин. См.: *Петрухин В.Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). С. 33.

23 Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 130.

24 Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 7, 13.

25 Задонщина // Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 7. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что издатель повести Л.А. Дмитриев «русь православную» напечатал со строчной буквы, подразумевая, видимо, под этим понятием народ, а не государство.

26 Там же. С. 13.

27 Сказания и повести о Куликовской битве. С. 25.

28 Там же.

29 Тверской сборник // ПСРЛ. Т. 15. СПб., 1897. С. 495.

30 *Протоиерей Лев Лебедев*. Москва патриаршая. М., 1995. С. 285–332; *Баталов А., Беляев Л.* Сакральное пространство средневековой Москвы. М., 2010.

31 См.: *Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1970; *Адрианова-Перетц В.П.* Человек в учительной литературе Древней Руси // ТОРДЛ. Т. 27. Л., 1972. С. 3–68.

32 См.: *Ужанков А.Н.* Святые страстотерпцы Борис и Глеб: К истории канонизации и написания житий // Древняя Русь: Проблемы медиевистики. 2000. № 2. С. 28–50; 2001. № 1 (3). С. 37–49.

33 *Грихин В.А.* Лекции по древнерусской литературе. М., 2017. С. 103.

34 *Ужанков А.Н.* К вопросу о датировке «Жития Феодосия Печерского» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 10. М., 2000. С. 70–79.

35 *Дорофеева Л.Г.* Человек смиренный в агиографии Древней Руси (XI — первая треть XVII века). Калининград, 2013. С. 388.

36 Там же. С. 397.

37 Там же.

38 *Преподобный Нил Сорский*. Устав и послания / Составление, перевод, комментарии, вступ. статья Г.М. Прохорова. М., 2011.

39 Там же. С. 93.

40 *Ужанков А.Н.* «Мысленная брань» в повести «Бедная Лиза» Н.М. Карамзина // Русский язык за рубежом. № 2. 2017. С. 51–56; *Ужанков А.Н.* Учение о прологе как духовная основа художественного образа Анны Карениной // Новый филологический вестник. № 2. 2017. С. 85–96; *Ужанков А.Н.* Еще раз о «луче света в темном царстве». (О драме А.Н. Островского «Гроза») // URL: http://russian-literature.com/ru/research/uzhankov-aleksandr-eshche-raz-o-luche-sveta-v-temnom-carstve-o-drame-ostrovskogo-groza

41 *Михайлова М.В.* «Мужъ благоверенъ» в произведениях русских публицистов XVI века. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 2014.

[42] См.: *Гаспаров Б.М.* Поэтика «Слова о полку Игореве». Wien, 1984. (Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 12). *Он же*: Поэтика «Слова о полку Игореве». М., 2000. *Есаулов И.А.* Категория соборности в русской литературе. С. 5–12. *Александров Олександр.* Література Київської Русі: Між міфопоетикою і християнським символізмом. Статті. Монографія. Одеса, 2010. С. 416–423.

[43] Более подробно об авторе «Слова» см.: *Ужанков А.Н.* «Слово о полку Игореве» и его эпоха. М., 2015. С. 335–345.

[44] См.: *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X- XVII веков. Л., 1973.

[45] Там же. С. 79.

[46] *Ужанков А.Н.* Секулярное Предвозрождение или Духовное Возрождение? (О некоторых тенденциях в древнерусской культуре и литературе XV–XVI веков) // Язык — культура — история. Сборник статей к 80-летию профессора Л.И. Скворцова. М., Литературный институт им. А.М. Горького, 2014. С. 162–170.

[47] См. об этом: *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1999.

[48] Сочинения Ермолая-Еразма. Повесть о Петре и Февронии Муромских // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 626–646. Текст повести приводится в переводе автора статьи.

[49] В древнерусском языке слово «живот» означает «жизнь». Стало быть, животворящий крест — это крест, творящий, дающий жизнь.

[50] Более подробный анализ повести см.: *Ужанков А.Н.* Повесть о Петре и Февронии Муромских (Герменевтический опыт медленного чтения) // Русский литературоведческий альманах. М., 2004. С. 7–35.

ЧАСТЬ II.

САМООСОЗНАНИЕ РУССКОЙ КЛАССИКИ

И. А. Есаулов

МЕЖДУ RATIO ПРОСВЕЩЕНИЯ И ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИЕЙ: ПАРАФРАЗ В СЛОВЕСНОСТИ XVIII ВЕКА

Просвещенческий рационализм, как известно, не очень жаловал предшествующую ему историческую традицию, видя в ней, не без некоторых оснований, почву именно тех «предрассудков», от которых он и стремился освободить погрязшее в них человечество. Хотя стремление заместить укорененные в человеческой истории «заблуждения» блистающим царством Разума вполне себя проявило в ту эпоху, которую и принято именовать — в строгом смысле слова — эпохой Просвещения, однако нас интересует также как предшествующая, так и последующая мировоззренческая тенденция, общим моментом которой является доминанта ratio, вызревавшая в Европе значительно ранее XVIII века и, разумеется, не исчезнувшая впоследствии.

Можно выделить два противоположных подхода к проблеме. С одной стороны, это точка зрения Ю.М. Лотмана, согласно которой послепетровская эпоха, «от начала реформы Петра Великого до смерти Пушкина», представляет собой «время разрыва со средневековой традицией и создания новой культуры, полностью секуляризованной»[1]. Надо заметить, что это «общее место» исследователь старается уточнить и переформулировать, однако все-таки для него, к примеру, несомненно, что Бог в русской словесности этого периода — «это грозный ветхозаветный Бог. Это был внецерковный Бог, вполне совместимый с идеями деизма...»[2]. Если согласиться с исследователем в этом вопросе, тогда вряд ли корректно употреблять само понятие «христианская традиция», ведь речь идет о ее кардинальной *трансформации*. С другой же стороны, это позиция П.Е. Бухаркина, который полагает, что «можно смело констатировать сохранение в XVIII веке и древнерусских духовных основ», декларируя сохранение «в сознании просвещенных деятелей XVIII века традиционных религиозных приоритетов» и заявляя: «люди XVIII века верили так же и в то же, во что их средневековые предшественники. Несмотря на все пертурбации, в основе искусства по-прежнему лежала православная традиция»[3]. Однако, если «древнерусские основы» в самом деле остались теми же самыми, в таком случае решительно непонятно, отчего же не только люди, жившие в ту эпоху, но и позднейшие исследователи все-таки

отмечали качественно иной тип словесного творчества в интересующем нас столетии, нежели в предыдущую эпоху, когда абсолютно доминирует именно *православная* словесность.

Во всяком случае, в другой своей работе Ю.М. Лотман вполне справедливо отмечает общий «дух антитрадиционализма», господствующий в XVIII веке, который «объединял всех людей Просвещения»: «То, что исторически сложилось, объявлялось плодом предрассудков, насилия и суеверия. То же, что считалось плодом Разума и Просвещения, должно было возникнуть не из традиций, верований отцов и вековых убеждений, а в результате полного от них отречения»[4]. Ранее в классическом труде «Истина и метод» Х.-Г. Гадамер вполне определенно сформулировал — от чего именно происходило это «отречение»: «...просвещенческая критика направлена прежде всего против христианского религиозного предания, следовательно, против Священного Писания»[5].

По-видимому, реальная картина того, что происходило в культурном пространстве русского XVIII века, все же значительно сложнее, чем это полагали цитированные выше исследователи. Иначе бы Фонвизин, допустим, не называл своего положительного героя *Старо*думом, который при этом постоянно приводит в качестве должного отношения к жизни пример своего отца. Представляется, что начавшийся в девяностых годах прошлого столетия кардинальный пересмотр истории русской словесности в иных случаях предстоит еще не раз и конкретизировать, и значительно корректировать. В названии нашей главы мы и попытались сформулировать в самом сжатом виде то «главное», что происходило в исторической реальности XVIII века. Так, и хотелось бы присоединиться к «оптимистической» версии Бухаркина, но художественный материал (в том числе, увы, анализируемый им самим) иной раз сопротивляется высказываемым исследователем декларациям.

Так, П.Е. Бухаркин применяет вполне созвучные нашим идеи, анализируя творчество Ломоносова и утверждая: «это мир не принуждения, а свободного единения, не рабства, но любви, не Закона, а Благодати»; «принципом соединения оказывается не жесткий закон, а свободная милость, Благодать»[6]. Однако дело в том, что анализ конкретных литературных произведений Бухаркиным, который, казалось бы, во всяком случае, дополнительно подтверждает — на материале русского XVIII века — ранее высказанные нами научные гипотезы, увы, является слишком прямолинейным, в иных случаях натянутым, главное же — излишне буквалистским. Возникает иной раз странное ощущение, что присутствие Благодати в произведениях нашей словесности выявляется каким-то

исключительно «законническим» по его происхождению, да к тому же и давно устаревшим литературоведческим инструментарием, какими-то буквалистскими, лишенными подлинной смысловой глубины, толкованиями произведений.

Пытаясь доказать сопричастность фонвизинских пьес православным первоосновам русского бытия, вовсе не обязательно искать непременно присутствие «сатанинского мира» (101) во вполне комических ситуациях и положениях. Например, некое «угождение свинье», которое Бухаркин обнаруживает в «Недоросле», им интерпретируется как тема «служения свиньям» и даже «подчинение мировому злу» (107). Подобная прямолинейность вполне способна сама по себе вызвать улыбку. Особенно если анализ при этом «подкрепляется» ссылками на «древних арийцев» и индийские (!) легенды, согласно которым «дикий кабан охраняет сокровища дьяволов» (107). Это «восприятие свиньи как персонификации мирового зла» (108) — безотносительно художественного мира самой комедии Фонвизина, может быть, и достойно научного рассмотрения в каких-то других исследовательских ракурсах, но как звено интерпретации именно этой комедии выглядит несколько странным.

Скажем, диалог Стародума и Скотинина — «Меня трогают люди... А меня так свиньи», который и должен был по замыслу автора вызвать смех зрителей, исследователь — вполне серьезно (но это как раз и комично) — комментирует следующим образом: «действительно, именно свинья, т.е. злое начало, — цель и смысл жизни этих людей. Недаром Правдин говорит об “адском нраве” госпожи Простаковой» (109). Здесь и проявляется тот «законнический» буквализм, о котором мы упоминали выше. При подобном подходе, недоуменную реплику гоголевского Данилы из «Страшной мести» — «Для чего же не любить свинины?» — вполне можно истолковать как причащение казака мясом свиньи — «персонификацией мирового зла». Тогда как как раз колдун из той же повести, согласно такому же законническому буквализму, вполне себе добропорядочный человек, не поддающийся «адскому» соблазну, поскольку он утверждает: «Я не люблю свинины!».

В другом месте как будто бы совершенно справедливо замечает Бухаркин, что «чертыхание — это не просто особенность речи. Вернее, данная особенность прямо и весьма нелицеприятно характеризовала в XVIII веке внутреннюю сущность человека» (101), однако прямая проекция исследователем этого словно бы самоочевидного и даже достаточно тривиального соображения на комедию Фонвизина разрушает ее комическую природу. Например, чертыхающийся Иванушка, комический персонаж «Бригадира», если верить

исследователю, «уповает не на Бога, а на дьявола», соотнесен с «абсолютным злом» (101) и т.д. При подобном буквализме и восклицание гоголевского повествователя в финале «Мертвых душ» — «чорт побери всё», тем более соседствующее с определением «сидит чорт знает на чем», также более чем подозрительно (к тому же мы имеем дело не с комедией, а с поэмой), а ведь в этом случае повествователь рассуждает вообще о сущности русского человека. Не забудем и того, что у Гоголя в этой же важнейшей части поэмы словно опровергается подобное «законничество» буквалистских интерпретаций стремительным переходом к изображению Руси-тройки, которая «мчится вся вдохновенная Богом». Да и оставаясь сугубо в пределах фонвизинского художественного мира, достаточно странно, на наш взгляд, словно бы не замечать языковой игры драматурга, которая самым наглядным образом проявляется, к примеру, в реплике Бригадира, обращенного к фарисействующему Советнику: «(передразнивая его) “О Господи! Нет, брат, я вижу по этому, что у кого чаще всех Господь на языке, у того черт на сердце...”»[7].

В результате подлинный драматизм столкновения просветительского рационализма и культурной памяти христианской традиции в творчестве русских авторов XVIII века как-то затушевывается и редуцируется. Нам вполне импонирует попытка П.Е. Бухаркина оспорить словно бы априорную ветхозаветность представлений о Божестве в этом столетии, которая представлена не только у Ю.М. Лотмана, но и у В.А. Котельникова: «Литература XVIII века усваивает и выражает преимущественно ветхозаветную религиозность (Ломоносов, Сумароков, Радищев, Державин), знающую мир и человека в их подзаконном состоянии, в несыновних отношениях к Творцу»[8], но эта попытка — на почве отдельного вычленения «церковности» из православной традиции как таковой — не вполне удалась.

Заметим кстати, что осмысление соборности как «мира коллективного»[9] представляет в данном случае шаг назад, к позициям И.П. Смирнова и других исследователей с подобными аксиологическими установками, которых весьма сочувственно цитирует П.Е. Бухаркин. Для них соборность созвучна коллективному «мы», но не «Ты еси», что до неразличения сближает русскую соборность и позднейшие тоталитарные установки, как раз полностью отрицающие личностность «Ты», но это неразличение, к сожалению, находится за пределами научной рефлексии рассматриваемого нами автора.

В вершинных произведениях Фонвизина православная традиция все-таки мерцает, однако это мерцание проявляется несколько не там, где ее пытается — поверх поэтики произведения (хотя при этом и декларируя именно внимание к поэтике!) — усмотреть

исследователь. Например, эта традиция проявляет себя в тотальном неприятии и высмеивании законнического буквализма (фарисейства), повторения отрицательными персонажами комедии в неподобающих ситуациях вполне благочестивых формул. Так, подбирающийся к Бригадирше Советник лукаво жалуется ей на «дьявольское искушение», на то, что он грешен перед ней «оком и помышлением», употребляя эту и другие вполне благочестивые риторические фигуры речи: «Око мое меня соблазняет, и мне исткнуть его необходимо должно для душевного спасения», «Не осуждай, не осужден будеши» и т.п.

Может быть, наиболее интересно как раз неявное столкновение в подтексте комедий Фонвизина просветительских рациональных установок и иного жизненного поведения, восходящего к освященному преданием обычаю, за которым можно усмотреть коллизию Закона и Благодати. Например, по мнению «законника» Правдина, необходимо примерно карать виновных: «Я от должности никак не отступлю». Поэтому он и призывает «требовать от правительства, чтобы сделанная ей (Софье. — *И.Е.*) обида наказана была всею строгостью законов», указывая, что «злодеяние» Простаковой «дает право» Стародуму и Софье покарать преступницу. Однако же обратим внимание на поведение кающейся госпожи Простаковой: «(Бросаясь на колени). “Батюшки! Виновата! <...> Ах я, собачья дочь! Что я наделала? <...> Мой грех! Не губите меня..! Мать ты моя родная, прости меня. Умилосердись надо мною... и над бедными сиротами! <...> Бог даст тебе благополучие и с дорогим женихом твоим, что тебе в голове моей?».

В отличие от «законника» Правдина, другие положительные персонажи комедии просят *милости*, а не правосудия по отношению к кающейся, предваряя, тем самым, типологически и аксиологически те же самые предпочтения Маши Мироновой. Софья: «...я мое оскорбление забываю». Стародум, которого «законник» Правдин подталкивает к законническому поведению («Ваша малейшая жалоба, ваше одно слово пред правительством... и уж спасти ее нельзя»), также выбирает милосердие, а не осуждение: «Не хочу ничьей погибели. Я ее прощаю».

Именно следование подобным ценностным предпочтениям, а не риторическое повторение благочестивых формул, свидетельствует о присутствии православной культурной памяти в классицистических произведениях русской литературы XVIII века.

Издавна принято иронизировать над словно бы утрированным злодейством сумароковского Димитрия Самозванца, который раз за разом напоминает зрителю и читателю, что он — именно окаянный

злодей: «Не венценосец я в великолепном граде, // Но беззаконник злой, терзаемый во аде»; «Я враг природы всей, отечества предатель, // И сам Создатель мой — мой ныне неприятель»; «Блаженная душа идет в объятье Бога, // А мне показана с престола в ад дорога»; «Я ведаю, что я нежалостный зла зритель // И всех на свете сем бессудных дел творитель»; «Во преисподнюю ступай, душа моя!»; «О град, которым я уж больше не владею, // Достанься ты по мне такому же злодею!»; «Ступай, душа, во ад и буди вечно пленна! // Ах, естьли бы со мной погибла вся вселенна!»[10]. Однако в этой «классицистической» особенности, подчеркивающей «единство» характера персонажа, можно одновременно увидеть то же самое культурное бессознательное, которое организует православную культуру как таковую: русские писатели исходили из того, что и закоренелый грешник отлично знает о своем грехе. Потому сумароковский Лжедмитрий и не только не обольщается на свой счет, но и не позволяет обольститься другим. Поэтому он твердо знает, где его посмертное место: «О Климент! естьли я в небесном буду граде, // Кому ж мучение готовится во аде!».

Однако не стоит полагать, что Димитрий лишь только риторическая персонификация «злодея», все-таки он также и человек, который тоскует, предчувствуя, что не увидит больше восход солнца:

Багряная заря спешит на небеса,
И солнце, утомясь, нисходит за леса,
Дабы свежай себя природе возвратило...
Помедли в небеси, горящее светило!
Во учрежденный час ты спустишься всегда,
А мне уже тебя не зрети никогда.

Увы, он убежден, что милость Божия по отношению к нему невозможна. Но разве пушкинский Пугачев из «Истории пугачевского бунта» не знает о себе, что он злодей, заявляя: «Богу было угодно... наказать *Россию* через *мое окаянство»?*

Потому монологи Димитрия Самозванца, который словно упивается своим окаянством, вполне корректно, на наш взгляд, рассматривать не только в контексте русского классицизма, но и в контексте православной традиции. Самозванец словно исповедуется в своих грехах то другим персонажам, то непосредственно зрителям трагедии. Исповедуется, но не раскаивается. Он не верит в милосердие Божие, сам уже при жизни определяя себя «во ад» как не заслуживающего прощения злодея. Однако разве фонвизинские персонажи, вроде г-жи Митрофановой, заявляющие о себе в

финале: «Погибла я совсем!», таким уж кардинальным образом отличаются от сумароковского злодея? Конечно, мы не должны упускать из виду метафорические коннотации финальных определений персонажами Фонвизина собственных спутников жизни как вполне «заслуженных» ими «тартара» и «геенны» (потому пьеса «Бригадир» и является комедией, а не трагедией). Однако же и в «Ревизоре» городничий обнаруживает близкий тип поведения, заявляя: «Вот смотрите, смотрите, весь мир, все христианство, все смотрите, как одурачен городничий!».

Нельзя обойти эту традицию и изучая такую важнейшую для XVIII века проблему как поэтические переложения псалмов (наиболее обстоятельно ее рассматривает Л.Ф. Луцевич[11]). Полагаем, при любых исследовательских установках вряд ли научно корректно вовсе не учитывать огромное значение того обстоятельства, что Псалтырь в русской православной традиции — вовсе не репрезентирует ветхозаветного Бога, а представляет уже новозаветное христианизированное Его понимание.

В культурном бессознательном русского человека, оказывавшем сильнейшее воздействие на личное творчество наших поэтов, Псалтырь — неотъемлемая часть именно Православной Церкви, церковного православного богослужения. Любой православный человек XVIII века был бы крайне удивлен, если бы ему сообщили, что такой взгляд на Псалтырь — это «всего лишь» новозаветное ее *прочтение*. Поскольку и другие ветхозаветные книги, а не только Псалтырь, для христианского сознания получают истинный смысл лишь в свете христианского новозаветного (а не талмудического) их понимания и истолкования. Здесь не место рассуждать о «верности» или «ложности» талмудического и христианского истолкований Ветхого Завета; мы имеем дело в данном случае с различными типами культур, где позитивистская «объективность» вряд ли вообще возможна, но напомним очевидное: для русской культуры, разумеется, был аксиоматичным именно христианский контекст понимания Библии. И ветхозаветный Адам, и царь Давид понятны и близки русскому православному человеку в *христоцентричном* смысловом поле, как оно представлено в русской православной традиции, с ее иерархией Закона и Благодати и другими подобными аксиологическими предпочтениями. Без ясного уразумения этой логической, культурной, религиозной и нравственной перспективы любые рассуждения о ветхозаветности и новозаветности будут лишены всякого смысла.

Поэтому, когда в финале «Недоросля» читатель русского XVIII века встречается с оппозицией Закона и Благодати, известной ему не только из предшествующей «литературы», а из самой жизни,

из его культурной повседневности — пасхального богослужения, «просвещенческая» установка Фонвизина уже тем самым рассматривается им в этом культурном контексте. Чтó является чаемым и истинным универсализмом? Дух Закона, который должен быть выше всех частных «ситуаций», так часто чреватых соблазном того или иного «исключения», либо радость Благодати? Часто верховенство Закона возводят к почтенной традиции «римского права», к суровому универсализму Рима: *dura lex, sed lex*. Однако чтó для русской культуры означает этот «универсализм»? Любой православный человек знает — Христос выше Закона, милость более непреложна, чем заслуженное наказание. И вообще он знает, хотя, если вспомнить Достоевского, может быть, и «не разумеет эту идею ответчиво и научно», что ценности Нового завета выше моральных запретов Закона ветхого. Законом «оправдаться» христианину нельзя, иначе «Христос напрасно умер». Однако, начиная с Возрождения, христианское понимание четкой иерархии Нового и Ветхого заветов начинает приобретать весьма причудливые формы. Возрождение «античности» на деле означает — конечно, в своем логическом пределе, среди множества других культурных последствий, и «возрождение» дохристианского законничества, чаемого «общечеловеческого» универсализма (но такого, каким он был до прихода в мир Христа).

Почему русская культура XVIII века оказалась столь завороженной именно французскими образцами? Потому лишь, что Франция в тот «рациональный» век являлась мировым культурным гегемоном — и у нее не зазорно было учиться? Но что такое французская «норма» для русских культурных людей того времени? Как давно уже замечено, французское оказывается ценным не как собственно «французское» (галломания нещадно высмеивается едва ли не каждым образованным русским писателем XVIII века), а как такое несомненное универсальное *ratio*, которое отсылает к «классическим», то есть в свою очередь претендующим на универсальность образцам *нормы*.

Мы не будем сейчас рассуждать об истинности и ложности подобных представлений, согласно которым «французское» — это, вообще-то, и не «французское» вовсе, а культурный посредник общеевропейской (значит, по тогдашним установкам, и мировой) нормы, восходящей не только к римскому, но и к греческому. Поскольку «греческая вера» является нашей русской верой, то как же греческое, хотя и античное греческое, согласно этой логике может быть для нас «чужим»? Это не чужое, а истинное. Такое же непреложно истинное, но в области культуры, какой является и «греческая» истинная (т.е. вселенская) вера. Такой — или приблизительно

такой — и был ход мысли русского человека XVIII века, который так или иначе пытался «примирить» европейское *ratio* и православную традицию, веру отцов.

Что такое «состязание» Ломоносова, Тредиаковского и Сумарокова («три оды парафрастические псалма 143»), за пределами «малого времени» конкретной историко-литературной ситуации? В XVIII в. русская словесность переживает два разнонаправленных «воздействия». Происходит грандиозный «перевод» как европейских литератур, так и церковно-славянской кириллической культуры на «светский» русский язык, само формирование которого происходит под решающим влиянием этого «парафраза». Поэтому всю отечественную словесность и культуру XVIII века можно охарактеризовать как грандиозный динамический парафраз, в котором — в разное время и в разные периоды творчества у самых разных писателей — полюса кириллической православной традиции и западноевропейской учёности, вкупе с «изящной словесностью», имеют обыкновение, так сказать, дрейфовать, то смещаясь ближе к центру, становясь доминантой творчества, то уходя в более периферийные зоны. Оба этих «потока» (а не какой-то один из них!) были необходимы для возникновения новой русской культуры.

Именно поэтому едва ли не всех крупнейших русских писателей этого столетия так и ужаснула «великая» Французская революция, что, как оказалось, у этого *ratio* на самом деле какая-то иная, нежели они ожидали, во всяком случае, вовсе не христианская (или даже чуждая христианской) культурная подоплека. Нельзя сказать, что именно с того времени «универсальный» рационализм вызывал в России большое подозрение (уже дневники путешествующего Фонвизина свидетельствуют и о здравом отношении к такой пленительной для русского человека «прекрасной Франции»), но, во всяком случае, эта революция способствовала значительному отрезвлению многих очарованных этим «универсализмом» западного *ratio* представителей русской культуры.

Так, «западник» Карамзин от сентиментальных «Писем русского путешественника» и повестей, особенно знаменитой «Бедной Лизы», переходит к совершенно иной творческой установке, создавая «Историю Государства Российского». В обозначенном нами контексте понимания «История» Карамзина является своего рода итоговым парафразом с двух сторон сразу: как с «языка» церковно-славянской книжности, ближайшим образом — русских летописей (отсюда диалог, диалогические отношения между основным текстом «рассказа» Карамзина и его примечаниями), так и с просветительского «языка» современной Карамзину западной культуры его времени, преимущественно французской, но не только.

Фонвизин в обеих своих знаменитых комедиях опирается, с одной стороны, на универсальность Закона, на очевидность «общечеловеческой» морали. Но, с другой стороны, выше мы акцентировали и наличие в художественном мире Фонвизина совсем другого по культурному происхождению поля аксиологических предпочтений.

Рассмотрим, как именно проявляются два различных варианта парафраза в поэтике одного и того же поэта. Так, Державин в стихотворении «На смерть князя Мещерского» в первой же строфе предлагает своему читателю определенное фонетическое сопровождение торжества Смерти. Доминируют шипящие, звенящие, свистящие звуки, при этом сам звуковой комплекс словно бы имеет какие-то странные — даже для лирического произведения — самостоятельные значения и смыслы, когда он — то в рамках строфы, а то и строки — пересиливает и одолевает прямую лексическую семантику отдельных словоформ. Здесь звенящее всепожирающее время, где царит Смерть, имеет собственный «страшный глас», свой «стон», издает какие-то скрежещущие звуки: «уже зубами Смерть скрежещет»[12]. Эти звуки завораживают и обессиливают лирическое «я»: «Зовет меня, зовет твой стон. // Зовет — и гробу приближает».

Дело в том, что само заглавное слово «Мещерский», самим набором звуков, как гласных, так и согласных, созвучно слову «Смерть»: СМЕРть — МЕщЕРСкий. Ключевой набор звуков — СМР — является важнейшей частью и слова «Мещерский» (а шипящее «Щ» дублируется уже во второй строке первой строфы, соседствуя с другим шипящим — Ш: «Твой страШный глас меня смуЩает»; таким образом и согласная Щ также не является нейтральной — по отношению к Смерти, обретая вполне определенные коннотации: «Уже зубами Смерть скрежещет»). Иными словами, «глас» Смерти уже изначательно присутствует в имени (фамилии) князя Мещерского, гнездится в ней, что создает ощущение не только общей человеческой обреченности, но и — поэтическим звуковым комплексом — неизбежности ее не абстрактно, «вообще», а именно для князя Мещерского.

Память смертная является необходимым фоном для повседневной жизни любого православного человека. Очевидно, именно поэтому архиепископ Филарет в «Черниговских Епархиальных Известиях» 1866 г. с укоризной отметив — «...в прекрасных стихах на смерть высказывается и дух сомнения языческого <...>. Где душа умершего? Поэт не знает: это жаль» — в целом о державинской «оде» отозвался вполне благосклонно: «...лучшая песнь Державина. Здесь мысль о неизбежной смерти, поражающей монарха и узника, пышного богача и мечтательного искателя славы, в громозвучном

стихе (как точно сформулировано! – *И.Е.*) доведена до изумительной силы для каждого; это — песнь потрясающая»[13].

«Двери вечности», о которых упоминается в десятой строфе произведения, находятся по ту сторону земной жизни, это, пожалуй, единственное, что о них знает наверняка поэт. Отсюда и достаточно мрачное семантическое окружение этой самой «вечности» в финале той же десятой строфы: «Подите, счастья, прочь, возможны! // Вы все пременны здесь и ложны! // Я в дверях вечности стою».

Такого рода художественное завершение представляется вполне органичным и вытекающим не только из совокупного содержания предшествующих строф, но и является своего рода финальным освобождением от зловещего смертного скрежетания, о котором фонетически напоминает рифма «возмоЖны // лоЖны» в строках, предшествующих «вечности».

Однако завершается произведение все-таки не изображением «я» в пороговой ситуации «в дверях вечности», а отдельной одиннадцатой строфой. В ней появляется еще одна — вполне биографическая, как и Мещерский, фигура: «Сей день, иль завтра умереть, // Перфильев! должно нам конечно: // Почто ж терзаться и скорбеть, // Что смертный друг твой жил не вечно? // Жизнь есть Небес мгновенный дар; // Устрой ее себе к покою, // И с чистою твоей душою // Благословляй судеб удар».

Представляется, что такое — вполне риторическое (и, вместе с тем, едва ли не более «античное», нежели христианское) художественное завершение, находится в русле особой «встречи» европейского ratio и русской православной традиции, это, несомненно, парафраз европейской риторической культуры. Автор в этой строфе пытается успокоить — после какофонии смертного ужаса и хаоса, передаваемого в том числе и звуковым комплексом текста, не только Перфильева (о котором практически ничего неизвестно как нынешнему читателю, так и уже современникам Державина), сколько самого себя. Ведь в «дверях вечности» непосредственно перед одиннадцатой строфой стоит не Перфильев, а именно лирическое «я».

Однако же есть что-то слишком обманчиво успокоительное в этом риторическом завершении. В конце концов, хотя и утверждается: «Сей день иль завтра умереть, // Перфильев! должно нам конечно: // Почто ж терзаться и скорбеть...», но ведь во всех десяти предыдущих строфах автор только и делает, что именно терзается и скорбит — и заставляет «терзаться и скорбеть» своего читателя... Да и отнюдь не безразлично для человека умереть «завтра» или же «сей день», как себя самого ни успокаивай философией

античных стоиков... И для Порфильева, по-видимому, так же, как и Державина, потрясенного смертью своего «друга» Мещерского — сына «роскоши, прохлад и нег», — имеет все-таки некоторую существенную разницу умер ли он оттого лишь, что так и полагается («должно») «смертному», либо же Смерть именно похитила не чью-то, какого-то имярек, а как раз его «жизнь внезапу» — не «завтра», а как раз «сей день».

Те риторические призывы, которые мог бы адресовать Перфильеву не русский поэт Державин, живший в православной стране России, а какой-нибудь античный стоик, рассуждая о жизни («Устрой ее себе к покою»), хотя и вполне, так сказать, убедительны, но как-то уж слишком абстрактны, слишком общи, слишком даже ходульны, чтобы им вполне поверить, а главное же следовать: особенно после предшествующих десяти громокипящих державинских строф. Конечно, можно уловить и некоторый отпечаток христианского культурного поля в финальном: «Благословляй судеб удар» (сравним черновой державинский вариант этой же строки, — «Наградой чти судеб удар»: признаемся, что окончательный вариант хотя бы отсылкой к благословению все-таки ближе православной традиции, особенно, если вспомнить, что Перфильев предстоит неизбежному «с чистою своей душою», а значит, обладает должным христианским смирением). Но и последняя строка, где финальное «судеб удар» слишком уж напоминает начальное «металла звон», а значит весь тот звуковой комплекс, о котором мы уже рассуждали, слишком сама противится холодной и нарочитой риторике, дабы читателю вполне удовлетвориться ею. Нельзя, никак нельзя совершенно успокоиться, словно бы забыв о том, что Смерть изначально гнездится — прямо-таки на молекулярном (фонетическом) уровне — как в несчастном князе Мещерском, так и в каждом из нас, как ее не заговаривай «правильными» силлогизмами...

И хотелось бы, очень хотелось «соединить» русским людям XVIII века антично-европейское ratio и православную традицию воедино, но какой-то явный зазор оставался — и мы его отчетливо чувствуем в этой оппозиции одиннадцатой строфы и всего остального произведения.

Должно было пройти пять лет, чтобы в одиннадцатой строфе державинской оды «Бог» был представлен совершенно иной тип художественного завершения, разрешающий и все недомолвки, отмеченные нами выше, и, вместе с тем, иной вариант парафраза. Свое новое понимание самой известной русской оды XVIII века мы представляем в другом месте[14], здесь же отметим только лишь, что в ней используется совершенно иной прием поэтического завершения.

Ода «Бог» — не только произведение о «согласовании веры и знания», как это обычно формулируют исследователи, отражающее специфическую атмосферу последней трети русского XVIII века; это прежде всего произведение первого ряда русской лирики как таковой, за все ее существование, которое, конечно же, заключая в себе культурные коды именно XVIII века, вместе с тем, с непревзойденным (и «после» Державина) художественным мастерством поставило «вечную» проблему соотношения «Ты» (Бога) и «я» (человека). Совершенно не случайно это произведение, исключенное из советской школьной программы, да и вузовской практики изучения, хотя именно ему сам поэт придавал особое значение, к примеру, 18 раз было переведено на французский язык и 9 раз на немецкий. К тому же, это пожалуй, вообще самое известное русское произведение той эпохи.

На протяжении десяти строф («куплетов», по Державину) автор чеканными своими строками формулирует то, что не может обойти или позабыть ни один живущий «в мире сем», приходя в итоге к пасхальному завершению, разрешающему как риторические, так и логические вопросы. Однако в одиннадцатой строфе — с самого ее начала — словно бы уже слышатся рыдания, которые в данном случае проявляются ритмическим сбоем, взрывным нарастанием пиррихиев: «Неизъяснимый, Непостижный!».

Оказывается, что ни риторически, ни логически, ни даже богословски — живущий на земле смертный человек не может вполне успокоиться (успокоить себя), размышляя над соотношением «Ты» и «я». Выходит, без умиления, без особого слёзного дара невозможна все-таки не только истинная жизнь человеческая, но невозможно и подлинное завершение оды «Бог», в финале преодолевшее стройные (хотя порой и восторженные) богословские, логические и риторические силлогизмы. «Православное сердце» (прот. Г. Флоровский) Державина[15] проявило себя в таком завершении (сверхриторическом финале) самым непосредственным и явным образом.

Гавриил Романович Державин, как известно, особо настаивал на *чудесном* характере подобного завершения, сообщая о своих «благодарных слезах за дарованное <...> вдохновение»[16]. Эти *благодарные слезы*, о которых пишет биографический человек — Г. Р. Державин — и те «благодарны слезы», которыми заканчивается последняя строфа державинской оды, отсылают читателя к православной традиции слёзного дара, известного по многим свидетельствам, например, свт. Игнатия (Брянчанинова)[17]. Соборное (слёзное) приобщение к человеческому «мы», выход за пределы только лишь собственной единичности происходит как раз в финале оды: ведь

«благодарны слёзы лить» может не только лирический герой («я»), но и любой читатель державинского произведения, обладающий слёзным даром.

Как именно может измениться, попав в православное культурное поле, известный со времен античности сюжет, обрести неожиданные коннотации, хорошо видно на примере самого, пожалуй, что ни на есть назидательного жанра, каким является басня. Возьмем такое известнейшее произведение, как «Стрекоза и Муравей». Не будем отвлекаться в данном случае на французское посредничество. Как будто бы «мораль» ее так прозрачна, что не даром же басня входила во все советские хрестоматии, иллюстрируя известный принцип — «Кто не работает, тот не ест». Однако какой на самом деле ее поэтический смысл? Разве он сводится к финальном фразам Муравья? О *чем* вообще эта басня? Она о жестоковыйном непрощении кающегося, об отказе в милости. Ведь Стрекоза у Крылова не приходит к Муравью, она «ползёт» к нему. Стрекоза апеллирует к какому-то общему с Муравьем прошлому, хотя эту отсылку можно заметить только посредством внутренней формы слова — «в мягких *муравах* у нас»[18]. И что это за прошлое? Что сближает Стрекозу и Муравья? Героев крыловской басни объединяет не физическое, а духовное родство. Они не просто «родственники», они «кум» и «кума», что следует из обращения и ответа на него: «Не оставь меня, кум милый» — «Кумушка, мне странно это». Иными словами, в крыловской басне есть отсылка к христианскому Крещению, а потому и к христианской традиции. Поэтому отказ Муравья в милости является одновременно вызовом христианскому милосердию и словно бы отречением от этой традиции. В финале звучит вовсе не авторское поучение, а голос героя, «муравьиная» правда, но эта «правда» — «правда» муравья-фарисея. В сущности, его издевка над приползшей к нему за милостью «кумой» — «пойди же попляши» — это осуждение Стрекозы на смерть, то «законническое» наказание, которое превышает ее «преступление». «Пляски» — на «помертвелом» чистом поле — это пляски смерти или предсмертные судороги. Отказ Муравья, если рассматривать его в духовном пространстве христианской традиции, можно вполне понять, когда мы представим себе, к примеру, что Отец из новозаветной притчи о Блудном сыне не только не прощает вернувшегося сына, но в качестве *законного* наказания за его недолжное поведение предлагает ему умереть.

Конечно, крыловские басни, как и «История Государства Российского», уже хронологически выходят за рамки XVIII века, однако Крылов — человек именно этого века, как и Державин с

Карамзиным, тем интереснее радикальный выход за пределы законнических представлений о «наказании», как и отвержение законничества как такового.

Можно ли говорить о большей или меньшей соотносимости православной традиции с такими мощными стилевыми и мировоззренческими направлениями XVIII века, как барокко, классицизм, сентиментализм? Вряд ли. В каждом из них в тексте и подтексте произведений, обращенных к «вневременной» ли «универсальности», либо к современным для писателей коллизиям, так или иначе проявляет себя культурное бессознательное авторов. Как — по другому случаю — совершенно справедливо сформулировал С.С. Аверинцев, зачастую «скрытое воздействие не прекращается и тогда, когда о православной традиции и не вспоминают»[19]. Однако — «и не вспоминают» по отношению к русским писателям XVIII века сказать, конечно, нельзя.

Для них эта среда все-таки, несмотря на нарастание секулярных тенденций, была одновременно культурной почвой и воздухом, которым дышали русские люди. Так, И.В. Киреевский был убежден, что «даже самые наружные движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира», *непреднамеренно* восходят к христианскому смирению, тогда как западная культурная традиция поддерживается рациональным «преднамеренным усилием». Воспитанный Православием «коренной русский ум» порождает образ жизни русского человека, или, как называет его Киреевский, «русский быт», который живет в народе «уже *почти бессознательно*, уже в одном обычном предании»[20]. Потому так и потрясли ужасы и зверства «великой» французской революции, бесчеловечные зверства, которые зачастую совершались вполне «законнически», по приговору. Странным образом негодование против «предрассудков» (по умолчанию подразумевалось — именно христианских предрассудков) и упование на *ratio* привело к хладнокровным казням и массовым механизированным убийствам. Тогда русское общество все-таки не успело, к счастью для него, вполне вступить на путь эмансипации от собственного христианского наследия.

---

1 *Лотман Ю.М.* Русская литература послепетровской эпохи и христианская традиция // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Таллинн, 1993. Т. 3. С. 127.

2 Там же. С. 131.

[3] *Бухаркин П.Е.* Православная Церковь и русская литература в XVIII–XIX веках: Проблемы культурного диалога. СПб., 1996. С. 78–80.

[4] *Лотман Ю.М.* Архаисты-просветители // Ю.М. Лотман. Избранные статьи. Т. 3. С. 358.

[5] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 324.

[6] *Бухаркин П.Е.* Указ. соч. С. 72, 76. Далее мы указываем страницы этого издания в круглых скобках.

[7] Текст Фонвизина здесь и далее цитируется по изданию: *Фонвизин Д.И.* Собр. соч.: В 2 т. М.-Л., 1959. Т. 1.

[8] *Котельников В.А. Православная аскетика и русская литература* (На пути к Оптиной). СПб., 1994. С. 10.

[9] *Бухаркин П.Е.* Указ. соч. С. 76.

[10] Текст Сумарокова здесь и далее цитируется по изданию: *Сумароков А.П.* Избранные произведения. Л., 1957.

[11] *Луцевич Л.М.* Псалтырь в русской поэзии. СПб., 2002.

[12] Стихотворные тексты Державина цитируются здесь и далее по изданию: *Державин Г.Р.* Стихотворения. Л., 1957.

[13] Цит. по: *Державин Г.Р.* Сочинения. 2 академическое изд. СПб., 1868. Т. 1. С. 59.

[14] См.: *Есаулов И.А.* Русская классика: новое понимание. СПб., 2017. С. 75–92.

[15] Ср. весьма актуальные — в силу намечающегося поворота в нашем литературоведении — суждения Г. Р. Державина о соотношении «пиита» и «догматика»: «...пиит не есть догматик: он говорит иногда загадочно, подразумеваемо, кратко, а иногда с некоторою свободой и вольностию. — Сие ему тем паче кажется извинительно, что самое богословие подвержено разным противоречиям. <...> судеб и таин Божиих никто из смертных изъяснить не может» (Сочинения Державина. СПб., 1866. Т. 3. С. 210).

[16] Сочинения Державина: Т. 1—2. СПб., 1851. Т. 1. С. 6.

[17] *Игнатий (Брянчанинов)*, свт. Сочинения: в 7 т. М., 1993. Т. 1. Аскетические опыты (раздел «О слезах»).

[18] Текст Крылова цитируется по изданию: *Крылов И.А.* Басни. М.–Л., 1956.

[19] *Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности. Статья вторая: Закон и милость // Новый мир. М., 1988. № 9. С. 348.

[20] *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 274–276.

Ю. Н. Сытина

СООТНОШЕНИЕ РОССИИ И ЕВРОПЫ КАК ЦЕНТРАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА САМОРЕФЛЕКСИИ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

За первую половину XIX столетия русская литература продолжит начатое в XVIII веке стремительное развитие, пройдет колоссальный путь, в несколько десятилетий вместятся целые эпохи культурного освоения ценностей европейской цивилизации, что будет отмечено уже сами участниками столь стремительного преображения. Расширяются возможности литературного языка, преодолеваются неровности системы стилей, осваиваются и развиваются разнообразные поэтические, прозаические, публицистические жанры, старые вопросы получают новое осмысление, и один из главных среди них — соотношение России и Европы. Важнейший фактор развития русской литературы и культуры в целом — непрестанный внутренний диалог с Европой: восхищение и негодование, приятие и отторжение, творческое освоение чужого опыта и стремление освободиться от зарубежного влияния на пути к обретению самобытности.

Само понятие «Европа» двоится — географически она начинается там, где кончается Азия — за Уральскими горами («Европы страж, седой Урал»[1]), но в мире культурной самоидентификации Россия если и осознается как страна европейская (например, Пушкиным), но все равно так или иначе противопоставляется Западной Европе, воспринимаемой как некий единый мир, несмотря на все разнообразие населяющих ее народов — немцев, англичан, французов, итальянцев, испанцев... В XIX веке для русских людей самых разных взглядов ключевыми вопросами, «от решения которых зависит весь ход нашего общественного образования», все больше становятся следующие: «*Должны* ли мы быть европейцами в тесном смысле этого слова, чтобы быть народом истинно образованным; *можем* ли мы быть ими, и в каком отношении наша народность находится к тому особенному характеру запада, который называют европеизмом?»[2] (курсив автора. — *Ю.С.*). Проблема соотношения России и Европы все больше выходит на первый план и становится одной из главнейших, поскольку осознается как «*проблема выбора исторического пути России*» (курсив автора. — *Ю.С.*)[3].

Вопрос о взаимоотношениях России и Европы уходит корнями в историю, что уже подчеркивалось в предыдущих главах

монографии. Важно отметить, что влияние Запада на допетровскую Россию не было односторонним, и здесь уместно говорить о взаимовлиянии, о славе *Святой Руси* в западных странах и о духовном паломничестве на *Святую Русь*, яркое свидетельство чему — «сумасшедший немец», прославленный затем в лике святых юродивый Исидор Ростовский. И в послепетровскую эпоху в русском культурном сознании живет православное предание — несмотря на обрушившийся вал европейского влияния и на быт, и на само бытие. Поэты обращаются к духовной лирике, но Православие в XVIII – начале XIX века воспринимается как *вселенское*, и путь к обретению самобытности и народности, ставший в 1830-е годы вопросом не просто литературным или социально-политическим, но *историософским,* напрямую связан с осознанием Православия и как «своего», *родного* — как неотъемлемой части тысячелетнего русского предания. Важную роль в этом осмыслении сыграет данная Православию *негативная* оценка — ведь именно Чаадаев в «Философическом письме», объясняя особенности ментальности русского народа, соединит его с Православием.

Сторонники или противники того или иного влияния Европы на Россию были во все времена, однако глубинно, историософски вопрос этот станет обсуждаться только в XIX веке. Натолкнут русское общество на эти размышления как исторические события — Отечественная война и освободительный поход 1812–1814 годов, затем восстание декабристов, так и непосредственно связанное с развитием европейской же философии и литературы наступление эпохи романтизма с его устремлением к народности, истокам самобытности, индивидуальности, а не к генерализации — как ранее в классицизме.

К историческим, историософским, культурологическим оценкам Отечественной войны и заграничных походов обращались и обращаются как ученые и мыслители, так поэты и писатели — Пушкин, Лермонтов, А.С. Хомяков, Л.Н. Толстой, В.Я. Брюсов и многие другие. Событие это сплотило нацию, привело к духовному и творческому подъему, который ярко отразился в развитии отечественной литературы и журналистики. Это время — расцвет патриотической поэзии, во славу России-победительницы слагают оды, песни, лирические стихотворения Г.Р. Державин, В.А. Жуковский, Ф.Н. Глинка, Д.В. Давыдов, А.Х. Востоков... Вопрос соотношения России и Европы становится в литературе одним из важнейших, зачастую получая яркую эмоциональную окраску благодаря возникающей оппозиции свой — чужой, правый – неправый, сражающийся за добро — несущий зло. Французы в таком случае рисуются самыми мрачными

красками как «Народ, развратом воспоенный»[4], «Чудовища <...> – Подобье басенных кентавров и химер»[5], Наполеон из романтического героя превращается в «хищника» и «злодея».

В соответствии с традициями классицизма происходящие на поле боя события зачастую вписываются в воспринимаемый как *вселенский* античный контекст, в стихотворениях появляются мифологические образы:

<...> *Кутузов*, как *Алкид*,
Антея нового в объятиях теснит[6] (курсив мой — *Ю.С.*).

Нашествие Наполеона соотносится и с библейской картиной Апокалипсиса — тогда описываемые события обретают вселенскую значимость, речь идет уже не о защите Отечества, но о спасении всего мира:

Исшел из бездн огромный зверь,
Дракон иль демон змеевидный;
Вокруг его ехидны
Со крыльев смерть и смрад трясут,
Рогами солнце прут;
<...> Льют ночь на горизонт
И движут ось всея вселенны[7].

Победу над этим олицетворением мирового зла одерживают сыны Севера, что — уже подобным лексическим «расширением» — выводит русских из узко-племенной локализации. Г.Р. Державин поет гимн всему «добльственному» русскому народу, силами которого «избавлена вселенна // От новых Тамерлана орд». Обращаясь к Европе, поэт укоряет ее за стремление «поглотить край Росса весь», приобщение к сомну «злых» и «грабителей», забвение клятв, предательство «германски честны нравы»[8] и дружеского союза с Россией.

Появляются в поэзии и образы из *родного* славянского фольклора. Так, у Державина предводительствует сынами Севера «чело*перун*ный» агнец, у В.А. Жуковского появляется образ, явно отсылающий читателей к открытому в конце XVIII века «Слову о полку Игореве»:

О, радость древних лет, Боян!
Ты, арфой ополченный,
Летал пред строями славян,
И гимн гремел священный...[9]

Поэты вспоминают былую славу России, ратные подвиги предков, их мужество и победы, тем самым актуализируя историю родной страны, ее величие и самобытность. Но Россия и Европа здесь, как, например, и в баснях И.А. Крылова, – поединок правых и не правых. Национальные особенности, разности культуры — все это мало проникает в литературу, не получая пока *философского* осмысления.

Однако попытки критической оценки европейского влияния и усиления русского народного начала в литературе и журналистике стали появляться задолго до войны 1812-го года. В преддверии XIX века все более актуальными становились разговоры о важности патриотического, *русского* воспитания, самые просвещенные и передовые люди начали осознавать издержки европейского влияния на Россию. Ярким примером такого устремления к родным истокам можно назвать журнал «Детское чтение для сердца и разума», выходивший еженедельно с 1785 по 1789 год в Москве в качестве приложения к газете «Московские ведомости», в то время издававшейся известным публицистом и просветителем Н.И. Новиковым.

Первый номер журнала, после поучения из Книги притчей Соломоновых («Начало Премудрости страх Господень»), актуализировавшего общечеловеческий контекст восприятия, отрывается обращением издателя к «благородному российскому юношеству», где говорится «в немногих словах о *причине, намерении* и *содержании* сих листов»[10] (курсив автора. — *Ю.С.*). Издатель сетует на отсутствие детских книг на русском языке и, соглашаясь с важностью чтения на французском и особенно на немецком, отмечает, что «несправедливо оставлять и собственной свой язык, или еще и презирать его»: «Всякому, кто любит свое Отечество, весьма прискорбно видеть многих из вас, которые лучше знают по-Французски, нежели по-Русски, и которые, вместо того чтобы, как говорится, с матерным млеком всасывать в себя любовь к отечеству, всасывают, питают, возрощают и укореняют в себе разные предубеждения против всего, что токмо отечественным называется»[11].

В литературу уже тогда входит мотив ложности иностранного воспитания, вернее, псевдо-воспитания и псевдо-образованности, которые ничем не лучше полного невежества. Высмеиванию их посвящены комедии А.П. Сумарокова, Я.Б. Княжнина, Д.И. Фонвизина, В.В. Капниста, А.А. Шаховского, басни и проза И.А. Крылова, публицистические статьи и заметки. Мысли о важности патриотизма, о самобытности России и особом ее пути, о необходимости соответствующего воспитания все чаще высказываются самыми разными писателями и общественными деятелями. Характерно,

что такой позиции придерживается не только «консервативный» председатель «Беседы любителей русского слова» А.С. Шишков, например, в «Рассуждениях о любви к Отечеству» (1811), но и зачинатель «Арзамаса» Н.М. Карамзин в «Записке о древней и новой России» (1811), что свидетельствует об общегражданском согласии в этом важнейшем для страны вопросе.

Вернувшись в Россию из заграничного путешествия — своего рода *паломничество* к европейским, прежде всего, немецким, мыслителям станет традицией для молодых людей первой половины XIX столетия — Карамзин стал издавать «*Московский* журнал», важнейшее место в котором занимали его «Письма *русского* путешественника» (курсив мой. — *Ю.С.*). Рассказчик в них испытывает различные чувства от поездки по Европе: он и восхищается, и ужасается, и недоумевает, и смеется. Как позднее заметит В.В. Розанов, именно в «Письмах русского путешественника» «впервые склонилась, плакала, любила и понимала русская душа чудный мир Западной Европы...»[12]. Герою Карамзина важно стать *гражданином мира,* но он с гордостью остается при этом именно *русским*[13], о чем свидетельствуют сами названия его эпистолярного романа и журнала. Для Карамзина, как, пожалуй, для большинства русских почитателей западноевропейской мысли и жизни в первой половине XIX века, немыслимо поставить вопрос о водопроводе в условном «Карльсруэ» выше судеб и интересов отечества, как это потом с брезгливым изяществом сделает Кармазинов Достоевского в «Бесах».

О европейском влиянии на свое творчество и об обретении собственного голоса Карамзин пишет: «Я имел в голове некоторых иностранных авторов; сначала подражал им, но после писал уже своим ни от кого не заимствованным словом»[14]. Предлагая ориентироваться на французский язык для обогащения русского, Карамзин особо подчеркивал, что это никак не должно унизить родного языка или поработить его, но, напротив, раскрыть еще дремлющие в нем силы[15]. Как известно, резко против такого пути отечественной словесности выступил А.С. Шишков, призывавший воскресить в современности язык церковнославянский и черпать вдохновение в богатствах русской старины, а не в области европейского «чужебесия». Шишков предостерегал: «надлежит с великою осторожностью вдаваться в чтение французских книг, дабы чистоту нравов своих в сем преисполненном опасностью море не преткнуть о камень...»[16]. Выросшая из этой полемики литературная «война» «беседчиков» и «арзамасцев» — яркая страница в истории русской словесности, «весьма продуктивный для русской культуры диалог различных

голосов, который лишь в “малом времени” их современности представлялся как враждебный», спор этот стал «катализатором мощного развития русской литературы, позволившей ей избежать той или иной “односторонности” и — в итоге — не утеряв своего православного духовного основания, обрести и вселенское, а не только “местное” звучание»[17].

Изучение отечественной истории меняет отношение Карамзина к европейскому влиянию на Россию. Показательна в этом смысле его переоценка Петра I. Если герой «Писем русского путешественника» признается, что почитает Петра «как великого мужа, как Героя, как благодетеля человечества, как моего собственного благодетеля»[18], то зрелый Карамзин судит совсем иначе. Реформы первого русского императора представляются ему во многом искусственными в «большом времени» русской истории: «Мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России. Виною Петр. Он велик без сомнения; но еще мог бы возвеличиться больше, когда бы нашел способ просветить ум россиян без вреда для их гражданских добродетелей»[19]. Много более благодатным для России считал Карамзин правление иных властителей: «Но мы, россияне, имея перед глазами свою историю, подтвердим ли мнение несведущих иноземцев и скажем ли, что Петр есть творец нашего величия государственного? Забудем ли князей московских: Иоанна I, Иоанна III, которые, можно сказать, из ничего воздвигли державу сильную <...>. И, славя славное в сем монархе, оставим ли без замечания вредную сторону его блестящего царствования?..»[20]. Здесь угадывается тот взвешенный, трезвый подход к русской истории, который оказался возможным именно на пути укоренения в «большом времени» русской православной культуры, после к нему придут поздний Пушкин, Гоголь, Достоевский.

В.В. Зеньковский отмечает, что у Карамзина «как историка, начинает воскресать идея “священного” характера власти, оживает утопическая идеология XVI в., — но уже, конечно, без церковного пафоса». Однако можно и возразить против несколько категоричного мнения В.В. Зеньковского о полной подмене Карамзиным «церковного обоснования учения о власти» и «церковного пафоса» «заботой о славе России» и «эстетическим любованием русской жизнью»[21]. Как позднее на Пушкина чтение летописей в Святогорском монастыре, на позицию Карамзина сама реальность исторической России, проступающая в памятниках древнерусской словесности, оказала сильное воздействие, что нашло отражение и в духе, и в поэтике его «Истории государства Российского». По мнению современной исследовательницы, «как автор гражданской истории,

Карамзин редко позволял себе обобщения, выдвигающие на первый план религиозные ценности. Об их значимости для историка свидетельствует в большей мере его эпистолярное наследие. <...> По Карамзину, исходное религиозное самоопределение дало ощутимое преимущество Руси»[22]. В то же время, Карамзин «вносит в историю моральное измерение» — подходит к описываемым событиям с «христианской мерой»[23].

Уже в Предисловии Карамзин задает духовный вектор понимания истории. Показательно то, как оканчивает он рассуждения о сути истории вообще и своего труда в частности: «Мы [т.е. «добрые сограждане». — *Ю.С.*] одно любим, одного желаем: любим отечество; желаем ему благоденствия еще более, нежели славы; желаем, да не изменится никогда твердое основание нашего величия; да правила мудрого Самодержавия и Святой Веры более и более укрепляют союз частей; да цветет Россия... по крайней мере долго, долго, *если на земле нет ничего бессмертного, кроме души человеческой!*»[24] (курсив мой. — *Ю.С.*). Такое понимание сущности земного бытия отразится во всей русской классике — восприятие земного как отражения небесного, чаяние высшего воздаяния и спасения — духовные токи, отражающие магистральный вектор русской культуры.

«История государства Российского» стала мощным катализатором для развития общественной и исторической мысли, научной и журнальной полемики. Путь Карамзина — от изящной словесности к истории, от либерализма к консерватизму, от европеизма к народности во многом знаменателен и предвосхищает судьбу русской мысли, которая, потрясенная сначала французской революцией, затем восстанием декабристов, а позже публикацией «Философического письма» Чаадаева, также придет к самоуглублению, историософии, поискам самобытности.

И парадоксально, и, в то же время, вполне закономерно, что патриотизм русских образованных людей, их представления о народности, о прошлом и будущем России, формировались и развивались под сильным влиянием Европы. Авторитет Франции теснили Германия и Англия, однако в целом русские умы продолжала занимать мысль именно европейская. В то же время необходимо особенно подчеркнуть, что для большинства подлинно образованных людей (в отличие от Митрофанушек или героев «Бригадира») европейское воспринималось как *универсальное*, а следовательно, и *вселенское*, органически подходящее для России. Через ощущение «вселенскости» становится *родным* для Жуковского и его русских читателей сюжет «Леноры», героиня которого превращается у нас в «Людмилу» и «Светлану». Недаром Жуковский полагал, что «Переводчик

в прозе есть раб; переводчик *в стихах* – соперник»[25] (курсив автора. — *Ю.С.*). Широко известны и другие высказывания поэта, о своем творчестве он пишет: «Мой ум, как огниво, которым надо ударить, чтобы из него выскочила искра. Это вообще характер моего творчества; у меня почти всё или чужое, или по поводу чужого — и все, однако, мое»[26]. К этой метафоре спустя десятилетия обратится и Н.В. Гоголь в «Выбранных местах из переписки с друзьями». Веря в необходимость «крутого поворота», сделанного Петром I, Гоголь назовет европейское просвещение «огнивом», которое ударило по «кремню» русского народа, вызвав из того пламя «восторга от пробужденья». С «помощию европейского света» Россия, по мнению писателя, сумела «рассмотреть поглубже» саму себя, но не «копировать Европу»[27].

Однако же, чем далее, тем более в XIX веке *европейское* начинает осмысляться как *чужое*, а не *вселенское*, и преодолению этого *чужого*, обретению самобытности посвящено много страниц, исписанных по-русски и поэзией, и прозой. Тот же Жуковский отмечал: «Ход Европы — не наш ход. Что мы у нее заняли, то — наше, но мы должны обрабатывать это у себя по-своему, не увлекаясь подражанием, не следуя движению Запада. <...> В этой отдельной самобытности вся сила России»[28].

Вместе с тем, эпоха Александра I способствовала развитию иноземных идей самого разного толка — и революционного политического свободомыслия, и не менее революционного для Православия пиетизма. «Детьми» 1812 года явились декабристы. Общим местом в трудах об этом течении стало обоснование влияния на них Отечественной войны и заграничных походов. Сами мятежники не раз свидетельствовали об этом — и непосредственно после восстания, и в конце жизни в мемуарах и воспоминаниях.

Современная им русская жизнь и государственные порядки преимущественно представлялись декабристам рабством, попранием человеческого достоинства. Примеры такого восприятия рассыпаны по их произведениям и письмам. Например, А.А. Бестужев-Марлинский спрашивал П.А. Вяземского в письме: «сказывают здесь, что Голицын для показу Государю велел всем отставным выбрить усы насильно, чтобы дать им европейский вид? — О просвещение! если это правда, даже если и неправда, то выдумка стоит России»[29].

Ориентируясь на европейские ценности, декабристы зачастую не считали их собственно *европейскими* — ценности эти воспринимались ими как *универсальные*: «“Великие истины” свободы, равенства, личного достоинства, необходимые для блага отечества, ассоциировались в сознании декабристов с республиканскими

учреждениями и европейскими социальными формами, которые они в теории механически переносили на русскую почву, стремясь “пересадить Францию в Россию”»[30]. Немалую роль в таком восприятии сыграло их воспитание за границей или на зарубежный манер — как это вообще было принято в дворянских семьях той эпохи. Славянофил Ю.Ф. Самарин позднее напишет на этот счет: «С самого начала своей революции Франция сдала России целую толпу эмигрантов, которых мы, по своей привычке, приняли с распростертыми объятиями; иным из них удалось дослужиться до высоких чинов и видных должностей, другие приютились в семьях высшего дворянства в качестве нахлебников, третьи — в качестве гувернеров и учителей; последние дали тон домашнему воспитанию и наложили свою печать на целые поколения. <...> Какое место в таком воспитании отводилось русской истории и православной церкви, нетрудно себе представить»[31].

Это зачастую сознавали и сами декабристы. Например, задаваясь в «Полярной звезде» вопросом есть ли у нас литература и размышляя о русской народности, А.А. Бестужев-Марлинский усматривал причины упадка современной словесности в иноземном воспитании русских литераторов: «Мы всосали с молоком безнародность и удивление только к чужому», «мы выросли на одной французской литературе, вовсе не сходной с нравом русского народа, ни с духом русского языка»[32], и потому влияние чужеземного в России приняло такие искусственные, самоуничижительные формы. Вместе с тем, Бестужев-Марлинский в цикле своих обзоров русской литературы 1823–1825 годов неизменно подчеркивает величие русской истории и языка, потаенное их богатство и бесконечные резервы, противопоставляя *потенциально возможному* жалкое положение дел в *настоящем*. «Для трагедии ни один из живых европейских языков не может быть склоннее русского»[33], — пишет он с убеждением, но впоследствии замечает, что слог разговорный «не слышен в гостиных», и потому откуда же ему взяться в трагедии? Вину за отсутствие литературы критик возлагает на общество, развивая идеи о необходимости перемен. Так литературная критика у декабриста перерастает в критику уклада русской жизни, лишенной политических свобод и вообще всякой живой мысли. Однако Марлинский отмечает благодатные изменения и смело надеется на перемены: «Новое поколение людей начинает чувствовать прелесть языка родного и в себе силу образовать его. Время невидимо сеет просвещение, и туман, лежащий теперь на поле русской словесности, хотя мешает побегу, но дает большую твердость колосьям и обещает богатую жатву»[34].

О необходимости стряхнуть с себя иностранные заимствования и обрести собственный голос говорили и другие литераторы-декабристы, например, В.К. Кюхельбекер писал: «Но не довольно <...> присвоить себе сокровища иноплеменников: да создастся для славы России поэзия истинно русская; да будет святая Русь не только в гражданском, но и в нравственном мире первою державою во вселенной! Вера праотцев, нравы отечественные, летописи, песни и сказания народные — лучшие, чистейшие, вернейшие источники нашей словесности»[35].

Призывая к самобытности, Марлинский обращается и к русской истории, а также к современным сочинениям, посвященным ей. Возросший интерес к отечественной истории критик также связывает с подражанием: «История сделалась страстью Европы, и мы сунули нос в историю <...>. В полдюжины лет нажили мы не одну дюжину романов, <...> в которых есть и русский квас и русский хмель; есть прибаутки и пословицы, <...> есть в них все, кроме русского духа, все, кроме русского народа!»[36]. И тут же Марлинский разворачивает широкую поэтическую картину минувших веков, делая акцент на единстве исторического процесса, благодаря которому отдалившаяся от Европы Русь не была отчуждена «от человечества, и оно при подобных европейских обстоятельствах выражалось подобными же переворотами». По мнению декабриста, «характеры князей и народа долженствовали у нас быть ярче, самобытнее, решительнее, потому что человек на Руси боролся с природою более жестокою, со врагами более ужасными, чем где-либо»[37]. Романтическую прозу самого Марлинского (историческую повесть «Роман и Ольга», приключенческие «Фрегат “Надежда”», «Лейтенант Белозор», «Испытание») украшают русские герои, гордящиеся своим отечеством и народностью.

Горячо интересовались русской историей и другие декабристы. Как бы то ни было, при всей мировоззренческой неоднородности и разноголосице, в целом они отнюдь не были космополитами, любили отечество; осознавая собственную европеезированность, стремились к обретению народности. Нужно особенно подчеркнуть сложность самой постановки вопроса проведения границы между русским и европейским, русскими и европейцами. В воззрениях декабристов можно усмотреть и тенденции к национальному преодолению петровской «имперскости». Характерно, однако, что в романе «14 декабря» Д.С. Мережковский, изображая собрание декабристов с определенной временной дистанции, вкладывает мечту об обновлении России и перенесении столицы ее в Нижний Новгород, который надлежит переименовать в *Славянск*, в уста *Штейнгеля*.

Вопрос о *русскости* касается не только декабристов, он не раз будет ставиться и позднее. Например, представители «торговой» словесности воспринимались многими современниками как сочинители, вносящие дисгармонию в литературный процесс не только из-за «ремесленного» отношения к литературе, но и из-за своей «нерусскости», причем «нерусскости», главным образом, не по крови, но по духу. В.И. Даль, и сам не имевший чисто русского происхождения, искренне и глубоко любил Россию, её веру, культуру и народ. Поэтому Казак Луганский (псевдоним Даля) с полным правом мог сказать и Барону Брамбеусу, и Тютюнджю-оглу (псевдонимы Сенковского): «А ты, говорят, хотел запеть по-соловьиному, а в тебе ни стати, ни ладу нетути. <...> Так выкрестись прежде, неправославная, неправодушная душа, да выучись говорить не по-калмыцки, а по-русски, да и тогда – а до этого еще, что нечистому до Царствия Небесного — да и тогда еще возьми глаза в руки, да души человеческой хоть на прокат, да и гляди и смекай, что делаешь»[38].

Горячим проповедником русской самобытности, но и, одновременно, «святой Руси» был, например, выходец из Саксонии Кюхельбекер[39], и в художественных произведениях, и в публицистике порицавший Европу и превозносивший Россию. Так, в стихотворении «Поэт», обращенном к А.А. Дельвигу (еще одному истинно русскому человеку по духу, но «иностранцу» по происхождению), Кюхельбекер воспевает жребий любимца муз и, восхищаясь гением Гомера, вспоминает и русских поэтов, Ломоносова и Державина, патетически восклицая:

Их зрела и святая Русь —
Певцов и смелых и священных,
Пророков истин возвышенных!
О край отчизны — я горжусь![40]

Попутно стоит заметить, что поэты-декабристы В.К. Кюхельбекер, К.Ф. Рылеев, П.А. Катенин, совершенно не разделяя мировоззрения консервативных во всем «шишковистов», подхватывают и развивают их взгляды на русский язык, наполняют свои сочинения архаизмами и старославянизмами, воскрешают высокий классицистический стиль и пафос гражданского служения и подвига, что нашло отражение и в пушкинской оде «Вольность».

Важнейшей задачей декабристов было «доказать способность русского народа к самоуправлению и связь своих идей с русской жизнью»[41]. «Священными уставами истории праотцы наши

взывают к нам: не посрамите земли русской!»[42], — восклицал Н.М. Муравьёв. Историческая поэзия декабристов также наполняет былые времена свободолюбивым пафосом: «Чтоб Малороссии родной, // Чтоб только русскому народу // *Вновь возвратить* его свободу»[43], Наливайко Рылеева готов пожертвовать даже спасением своей души (курсив мой. — *Ю.С.*).

Декабристы, как известно, не имели общей политической программы, разнообразны и их взгляды на историю — и на труд Н.М. Карамзина, и на реформы Петра I — и «великого реформатора», и «поработителя» народа. Идеалом правления и свободы в русской истории для них становится не только допетровский, но и домосковский Великий Новгород — поэтический его образ появляется у А.И. Одоевского, К.Ф. Рылеева. Обращается к нему и юный Лермонтов:

До наших дней при имени свободы
Трепещет ваше сердце и кипит!..
Есть бедный град, там видели народы
Всё то, к чему теперь ваш дух летит[44].

Идеализированный Великий Новгород виделся историческим и нравственным ориентиром и издателю передового журнала «Московский телеграф» (1825–1834) Н.А. Полевому, который, будучи выходцем из купечества, делал акцент на роли народа, а не дворянства (его Полевой отделял от *народа*) в развитии государства. Именно *народ,* важнейшей составляющей которого было купечество, считал Полевой двигателем истории, что нашло отражение уже в названии его исторического труда, призванного поспорить с Карамзиным: «История *русского народа*». Вглядываясь в историю отечества, Полевой поднимал и проблемы соотношения России и Европы. Говоря об исторически обусловленных различиях в нравах, быту, вере, критик все же усматривал определенное сходство в русской истории с судьбами европейских государств — прежде всего, именно в образе Великого Новгорода.

Безусловно ориентируясь на Европу, декабристы не были апологетами Запада. Недаром и П.И. Пестель, будучи немцем по происхождению, пишет «*Русскую* правду». Антиевропейскими выпадами наполнены «Европейские письма» Кюхельбекера, в которых повествование ведется от имени американца далекого будущего, оказавшегося «в стороне, из которой перелились в нашу часть света рабство и просвещение, убийства, грабежи, искусства и науки, инквизиция и кроткое Христово учение»[45] — в Европе, теперь одичавшей и полуразрушенной. Похожая участь оживает Европу и в

написанном десятилетие спустя неоконченном романе В.Ф. Одоевского «4338-й год», где китаец, оказавшийся в процветающей России будущего, будет слушать ученые споры о том, что означает слово «немцы» – «сколько труда оно стоило нашим ученым, и все не могут добраться до настоящего его смысла»[46].

Но насколько верными были представления декабристов об истории России и ее духе? Идя от либерализма к консерватизму, от абстрактных идей к постижению глубинных основ русской жизни, Пушкин придет к убеждению в ложности общего направления разнородной идеологии декабристов, ее чуждости России, искусственном заимствовании ими европейских идей «без справок с историей, которая одна могла бы показать “разницу духа народов”»[47].

Восстание декабристов стало своего рода поворотным пунктом, после которого началось трезвление — витавшие в воздухе теории вдруг оказались применены на практике, и это требовало осмысления. Своего рода ответом стали поиски самобытности и народности, углубленный взгляд на самих себя, свою культуру. И дело тут не в подавляющей личную свободу политике Николая I – причины глубиннее.

В 1820-е годы рядом с политически и социально ориентированными декабристами развивается совсем другое направление мысли — философское, которое представляют московские любомудры. Размышляя об этих течениях, В.В. Кожинов пишет об их принципиальном различии: «Декабристы действовали, а любомудры стремились стать орудием “самопознания народа”, достичь, по выражению Веневитинова, той “степени” развития, “на которой он (народ. — *В.К.*) отдает себе отчет в своих делах и определяет сферу своего действия”. В этом отношении любомудры сделали неоценимо много. Они преобразили самый характер развития русской культуры»[48]. Восстание декабристов положило конец и заседаниям любомудров — председатель общества В.Ф. Одоевский сожжет архив любомудров и, далекий от революционных идей декабристов, несмотря на родство с А.И. Одоевским и тесное сотрудничество в издании «Мнемозины» с В.К. Кюхельбекером, как бы в ответ на их радикальное предприятие, переедет в Петербург и поступит на государственную службу.

Впоследствии Одоевский будет так вспоминать об устремлениях любомудров: «Моя юность протекла в ту эпоху, когда метафизика была такою же общею атмосферою, как ныне политические науки. Мы верили в возможность такой *абсолютной* теории, посредством которой возможно было бы построить (мы говорили конструировать) все явления...»[49] (курсив мой. — *Ю.С.*). Настоящим откровением для любомудров стала немецкая философия, прежде всего, учение

Шеллинга, которое они воспринимали как *вселенское* откровение. Тот же Одоевский в «Русских ночах» напишет: «В начале XIX века Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV, — он открыл человеку неизвестную часть его мира, о которой существовали только какие-то баснословные предания, — *его душу*»[50] (курсив автора. — *Ю.С.*). Комментируя это высказывание, как и в целом зарождение русской философии, о. Г. Флоровский пишет: «Русская мысль пробудилась над немецким идеализмом. Но не следует преувеличивать значение этой “рецепции немецкого идеализма” в творческом сложении русской мысли. То было именно пробуждение, вспышка, увлечение, — дух захватило. Всего скорее можно говорить о некоем симпатическом з а р а ж е н и и ...»[51] (разрядка автора. — *Ю.С.*).

Даже Пушкин, как известно, с иронией относившийся к туманным философствованиям московских любомудров, отдавал им должное: «Умствования великих европейских мыслителей не были тщетны и для нас. Теория наук освободилась от эмпиризма, возымела вид более общий, оказала более стремления к единству. Германская философия, особенно в Москве, нашла много молодых, пылких, добросовестных последователей, и хотя говорили они языком мало понятным для непосвященных, но тем не менее их влияние было благотворно и час от часу становится более ощутительно»[52].

Именно из этого круга впоследствии выйдут славянофилы. Вполне закономерно, что русская национальная идея зародилась именно в Москве и получила развитие в кругах бывших любомудров, главную роль в философских исканиях которых играла немецкая классическая философия с её неприятием французского революционного космополитизма, стремлением к осознанию собственной народности и самобытности, обостренным вниманием к отечественной истории и фольклору. Важной для русских мыслителей оказывается «концепция национальной индивидуальности» И.Г. Гердера, согласно которой «каждая нация — это некая коллективная личность со своим индивидуальным характером»[53].

Немецкая философия и эстетика романтизма становятся мощнейшим толчком для русской литературы на путях освоения русского фольклора и отечественной истории — в последнем большую роль сыграла и «История государства Российского» Н.М. Карамзина, публикация которой «открыла» русскую старину и для светского общества. Эстетика необычайного, присущая романтизму, поиск «экзотической» атмосферы нашел отражение в фантастических, исторических и восточных повестях. В них действуют как русские, так и иноземные герои, но и те, и другие окружены ореолом сказочности, неординарности.

К литературному переложению народных поверий, сказок и легенд обращаются Пушкин, Жуковский, Н.В. Гоголь, А. Погорельский, В.Ф. Одоевский, О.М. Сомов, М.Н. Загоскин, М.А. Максимович и многие другие. В периодике 1830-х годов часто встречаются русские песни — и народные, и литературно обработанные, написанные на фольклорные мотивы. Возрастает и научный интерес к русскому фольклору, выходит немало статей о нем, рецензий на посвященные ему издания. Например, в отзыве на «Сказания Русского народа о семейной жизни своих предков, собранные Н. Сахаровым», даются такие размышления: «Нужно ли говорить, как важно для истории народа выявлять все стороны его жизни, прошедшей и настоящей, указывать на отличительные, характерические черты ее, и таким образом составлять истинный индивидуальный его образ? <...> к числу этих важных, красноречивых черт, говорящих лучше всяких прагматических историй, принадлежат мнения, какие имел или имеет народ о природе, одном из трех важнейших предметов человеческого знания, о своем к ней отношении и о тех тайных силах, которые, по его убеждению, невидимо, но мощно действуют на его жизнь, вмешиваясь во все обстоятельства его семейного и общественного быта»[54]. Другая рецензия, уже на «Малороссийские и Червонорусские думы и песни», патетически завершается: «от всей души желаем, чтоб более и более распространялось число любителей старинных славянских былей»[55].

Собирателей русского фольклора интересовало и собственно народное, *родное*, и близкое им европейское. Говоря о русском, они порою оглядывались и на Европу. Так, М.Н. Макаров отмечает, что «Наши отечественные предания имеют много общего с германскими. Не может ли это быть в числе других исторических доказательств одного родового происхождения русских народов?». В числе примеров подобного родства Макаров приводит русалок, которые на Руси «что и германские, только наши белокурые, а у немцев *зеленоволосые*»[56].

Экзотическим краем порою становится и Европа, обретая черты некоего сказочного пространства. В целом ряде русских романтических повестей героями выступают европейцы — прежде всего, немцы — у В.Ф. Одоевского, В.А. Соллогуба, Н.А. Полевого, К.С. Аксакова... То же можно сказать и о странах Востока в «кавказских» повестях А.А. Бестужева-Марлинского, Джигитова (Н.П. Титова), П.П. Каменского.

По сути, не менее «экзотичным» краем выступает и допетровская Русь, нравы и обычаи которой были позабыты к XIX веку — и поэтическое, как и научное, «открытие» которой только начиналось.

И.В. Киреевский в «Обозрении русской литературы 1829 года» писал: «История в наше время есть центр всех познаний, <...> направление исторического обнимает всё»[57]. Начиная с двадцатых годов появляются исторические романы и повести М.Н. Загоскина, Н.А. Полевого, А.А. Бестужева-Марлинского, И.И. Лажечникова, М.П. Погодина, А.Ф. Вельтмана, П.П. Свиньина, Ф.В. Булгарина и многих других.

Художественное «завоевание» Руси происходило в «тесном союзе исторической истины с пылкостью воображения автора»[58]. Писатели зачастую отступали от строгой хронологии, идеализировали историю, осмысливая её романтически, но делали это вполне сознательно: «<...> анахронизмов (заметьте, не обычаев, не характера времени) никогда не вменю в преступление историческому романисту. Он должен следовать более поэзии истории, нежели хронологии её <...>. Миссия исторического романиста — выбрать <...> самые блестящие, самые занимательные события, которые вяжутся с главным лицом его рассказа, и совокупить их в один поэтический момент своего романа»[59], — писал И.И. Лажечников.

Немало было и эпигонских романов, рисовавших русских прошедших веков с «кучеров» нынешнего столетия, воссоздававших старину искусственно или на западный манер. Особой популярностью пользовался у литераторов Ермак — в «Бедных людях» Достоевский предложит пародию на расхожие «исторические» сочинения о нем. Однако эстетические запросы при оценке народности и исторической достоверности в литературе становились все выше: «<...> теперь для повести, для коей сюжет берется из древних времен Руси, требуется не одна интрига, не одни костюмы, но лица русские, и характеры, и дух русский; а для этого надобно уметь глубоко постигать смысл русской истории, знать археологию Руси <...>»[60].

Как бы то ни было, обращение к истории стало важнейшим шагом на пути к самобытности, в исторических произведениях «любование экзотикой истории, древнерусского быта соединилось с попытками мыслить в художественной прозе исторически, с интересом к другим национальным культурам и их развитию во времени»[61]. Прямо или косвенно, в произведениях неизбежно вставал вопрос о взаимоотношениях России и Европы, о соотношении европеизированных русских XIX века и их предков в допетровской России, хотя с исторической постановки проблема не переходила еще в область историософии. Вопрос этот становится центральным в романе И.И. Лажечникова «Басурман», где даются поэтические картины из русской жизни времен Ивана III, являются русские герои, вызывающие у писателя горячую симпатию, но мировоззренчески

их средневековое религиозное сознание, неприятие ими просвещения и предубеждение против Европы чуждо писателю. Гораздо *роднее* для него «басурмане» — итальянский архитектор и немецкий доктор, — которые воспринимаются на фоне русской жизни как люди «будущего».

В русском обществе, начиная с 1820-х годов, неуклонно растёт стремление к национальному самоопределению, всё больше начинает преобладать интерес к русской действительности, к реальному человеку: «<...> найдите нам повесть здесь, около нас. А не на Кавказе, не из жизни людей великих <...>. Спасите нам событие, выдвиньте характеры, разоблачите чувства: вот где повесть, вот где её тайна»[62]. В преодолении чужеродного, искусственного и в изображении самобытного, народного видело большинство критиков задачу литературы, что определенным образом согласовывается и с официальной идеологией эпохи: «Самодержавие. Православие. Народность», так что антагонистических противоречий между «официальным» и «неофициальным» в этом случае не усматривается.

Все больше внимание литераторов обращается к современности, в статьях самых разных по мировоззрению писателей и критиков все чаще звучит мысль о необходимости освободиться от чуждых европейских влияний, показать «силу русского ума и души», и «не через посредство какой-либо чужеземной литературы и не посредством старины русской, а собственными нашими силами, нашею русскою душою и умом девятнадцатого столетия»[63], «быть русскими не прошедших веков, но настоящего времени»[64], — об этом говорят А.С. Пушкин, А.А. Бестужев-Марлинский, Н.А. и К.А. Полевые, Н.И. Надеждин, И.В. Киреевский, В.Ф. Одоевский, С.П. Шевырёв, В.Г. Белинский...

Вместе с тем, именно светские повести и очерки нравов современного общества становятся в двадцатые-тридцатые годы самым сложным жанром, что связано непосредственно с проблемами русского разговорного языка, о которых писал Карамзин еще в самом начале века. Обращение к старине и фольклору обогащало литературный язык просторечиями, диалектизмами, историзмами, но как живописать современные нравы, когда «наши дамы не говорят по-русски!!»[65]. Иные литераторы и критики видели причину такого «упадка» словесности в светском обществе, которое предпочитает даже о важности русской народности говорить по-французски (частый мотив в прозе двадцатых-тридцатых годов), иные, напротив, винили литературу, которая должна быть проводником образованности и примером образцового слога для общества, но, как бы то ни было, саморефлексия русской словесности той поры неразрывно связана с вопросами языка, его легкости и выразительности.

Долгое время идеалом в глазах читателей был витиевато-красочный, броский язык повестей Бестужева-Марлинского, «с умыслом, а не по ошибке» «гнувшим» язык «на разные лады» и придававшим «многоличности русским фразам»[66]. «Марлинизм» стал почти неизменной чертой русской романтической прозы, преодоление его шло рука об руку с развитием реализма, обретением русской самобытности и рефлексией над этим обретением. Важнейшую роль в развитии русского слога сыграл Пушкин, недаром чистота и гармония его прозы были не сразу приняты и оценены современниками.

С проблемой выражения искренних чувств на живом русском языке, а не «готовыми французскими фразами» столкнулся Пушкин и в поэзии. Яркий пример – письмо Татьяны к Онегину. Недаром поэт специально оговаривает, что сама героиня пишет его по-французски, а «перевод» принадлежит рассказчику («Доныне дамская любовь // Не изъяснялася по-русски»). В «энциклопедии русской жизни» рассыпаны разнообразнейшие примеры влияния Европы на русскую жизнь — и в быту («*панталоны, фрак, жилет,* // Всех этих слов на русском нет»[67]), и в бытии героев («Он из Германии туманной // Привез учености плоды»). Но в то же время, при всем иноземном и чуждом влиянии на героев они остаются *русскими* людьми. Онегиным («Уж не пародия ли он?») овладевает «<u>русская</u> *хандра*»[68], Татьяна «<u>русская</u> душою, // Сама не зная почему»[69] (курсив автора, подчеркнуто мной. — *Ю.С.*). В романе уже чувствуются красота и единство русского мира, присущие ему духовные ориентиры, которые получат высшее воплощение в «Капитанской дочке»[70]. Недаром по-французски в повести будет говорить один только отрицательный герой — Швабрин.

Помимо увлечения республиканскими идеями Франции и философией Германии, очаровывал иных русских людей и англо-американский мир. Один из ярких «мирных» примеров попытки перенесения Европейского миросозерцания и опыта на русскую почву — журнал П.П. Свиньина «Отечественные записки», появившийся в 1818 году. Большое влияние на Свиньина, с одной стороны, оказали его путешествия по Англии и Америке, а с другой — патриотические рассуждения русских мыслителей, прежде всего, А.С. Шишкова. Оба эти влияния скрестились в издаваемом им журнале. С одной стороны, на Россию Свиньин смотрел на иностранный лад, но с другой — искренне любил свою родину, много по ней путешествовал, публикуя разнообразнейшие путевые заметки, этнографические очерки, анекдоты. На страницах «Отечественных записок», помимо сочинений самого Свиньина, появлялись исторические материалы, письма к

издателю, труды митрополита Евгения (Болховитинова), Е.Ф. Канкрина, И.М. Снегирева, М.П. Погодина, Н.А. Полевого, Н.В. Гоголя. Важнейшей составляющей журнала были письма и заметки о русских самородках — живописцах, ученых, изобретателях, порою просто самоотверженных людях. Будучи художником, Свиньин публиковал в журнале собственные гравюры из русской жизни.

В 1830-е годы англомания входит в моду и начинает оттеснять влияние Франции, ассоциируясь не с социально-политическими республиканскими преобразованиями и уже не с байронизмом, но с практичностью, научным прогрессом, расцветом цивилизационных благ. Образ типичного «англичанина», как и «немца», и «француза», часто появляется на страницах периодики, прежде всего, в разделе «Смесь». Например, «Литературные прибавления к “Русскому инвалиду”» сообщали в качестве анекдота: «Английские законы полагают большое различие в пени за положительную или отрицательную оплеуху, т.е. за удар ладонью, или спинкою (оборотом) руки. Последняя оплеуха гораздо дешевле и почитается не столь оскорбительною»[71].

Периодика 1830-х годов широко интересовалась открытиями европейских ученых и изобретателей, успехами науки и техники, новыми произведениями искусства. Непререкаемым авторитетом театрального мира считали авторы Шекспира, который «играл значительную роль в культурном кругозоре писателей “золотого века” русской литературы»[72].

В то же время, мыслящие люди той поры чувствовали издержки европейского влияния и предостерегали против крайнего англицизма или галломании, схематизма, слепого копирования чужих обычаев и традиций. Тема губительного увлечения иностранным часто поднималась и в литературе. Так, в повести В.Ф. Одоевского «Черная перчатка» на сцену выводится англоман Езерский, которого нередко сравнивают с Лаврецким-старшим и его педагогической системой воспитания из романа И.С. Тургенева «Дворянское гнездо». Немалой заслугой своего героя Одоевский считает его стремление к просвещению и преобразованиям, активное внедрение их на русской почве: «<...> несмотря на насмешки невежд, ни на насмешки писателей, которые не стыдились своим пером подкреплять мнение безграмотных и в своих сочинениях выставлять торжество закоренелой глупости над необходимыми улучшениями, Езерский ввел в имении своих питомцев усовершенствованное хозяйство и, назло безграмотным соседям, безграмотным повестям и комедиям, удесятерил свои доходы»[73]. В скобках можно отметить, что пушкинский англоман из «Барышни-крестьянки», Иван Петрович Берестов,

напротив, терпит поражение в своих ученых преобразованиях: «на чужой манер хлеб русский не родится»[74], — замечает рассказчик вслед за А.А. Шаховским. Поверхностной оказывается и англомания пушкинских героев – с Алексея легко слетает наносной байронизм, как только он покидает светское общество, а Лиза органично перевоплощается в простую крестьянку, оказываясь по духу и характеру гораздо ближе к Настеньке, чем к мисс Жаксон.

Однако если англомания Езерского и приносит позитивные плоды материального толка, то в мире человеческих отношений она оборачивается если не трагедией, то печальной драмой. Будучи человеком методичным, Езерский не просто проникся английскими идеями, но и составил из них целую систему. Он часто объяснял ее, но «но понять ее было довольно трудно»[75]. Самым причудливым, роковым образом система англомана сказалась на жизни его юных питомцев. В их судьбе все было заранее рассчитано, выверено, расписано, основано «не на идеях, а на пользе», всякая поэзия напрочь была изгнана из жизни. Однако при первом же соприкосновении с действительностью рассудочные построения англомана показали свою несостоятельность, чуждость русскому духу и повседневности[76].

Исчезновение из жизни поэзии и высших идеалов, подмена их заботой исключительно о *пользе* для Одоевского были равнозначны гибели. В антиутопиях «Город без имени» и «Последнее самоубийство» писатель доводит до логического конца идеи английских философа-экономиста Т.Р. Мальтуса и философа-утилитариста И. Бентама. Одоевский показывает, что жизнь, основанная на голом расчете и направленная на стяжание исключительно материальных благ, становится пустой и бессмысленной. Неминуемо исчезает все, что «прежде составляло счастие и гордость человека» — «погас божественный огонь искусства», «философия и религия отнесены были к разряду алхимических знаний»[77]. Существование людей делается бессмысленным, лишенным любви и веры, эстетических наслаждений и простых человеческих чувств. Долгожданным героем и спасителем такого общества становится «мессия отчаяния»[78], ведущий человечество к единственному выходу – последнему, глобальному самоубийству.

Теории Мальтуса и, в особенности, Бентама были очень популярны в России того времени. Литература — этот, по словам Одоевского, «термометр духовного состояния общества»[79]– красноречиво свидетельствует о таком интересе. Например, в «Евгении Онегине»

<...> иная дама
Толкует Сея и Бентама[80].

В «Теории образованной беседы» Сенковский, перечисляя типичных представителей петербургского общества, называет камергера, «которого идеей был Бентам»[81].

Некоторые современники Одоевского считали эти теории скорее положительными и в предупреждениях писателя видели явное преувеличение. Так, Белинский, высоко оценив антиутопии Одоевского, однако же, заключает: «<...> мысль о возможности смерти для обществ, вследствие ложного направления, *слишком* пугает автора»[82] (курсив мой. — *Ю.С.*).

Однако, предостерегая от крайностей и опасностей позитивизма, Одоевский ратовал за развитие прогресса и просвещения, верил в высший Промысел о человечестве и человеке. Но в 1830-е годы высказывались в литературе и вовсе безысходные взгляды на прогресс. Например, в стихотворении «Последний поэт» Е.А. Боратынский с презрением и негодованием писал о «насущных и полезных» «промышленных заботах», которым «преданы» «поколенья»[83]. В науке и прогрессе поэт видел, прежде всего, губительные для человечества «пустоту» и «суету». Лирический герой Боратынского с тоской вспоминает о счастливых «днях незнанья», когда человек обладал чистым, поэтическим и бескорыстным восприятием мира, жил в единстве со стихиями. «Железный» путь, которым «шествует» «век», представляется ему гибельным, ведущим человечество в тупик. Схожие мотивы появляются у А.В. Кольцова, Ф.Н. Глинки, Д.Ю. Струйского. Критически к погоне за новинками, к «полупросвещению» и «полунауке»[84] относился и Пушкин:

Где капля блага, там на страже
Иль просвещенье, иль тиран.

В духовном просветлении, в укреплении традиций и догматов Православия, а не в науке, просвещении и социальных преобразованиях видел Хомяков, как и другие славянофилы, спасение и опору России, питающий её «ключ»:

Не возмутят людские страсти
Его кристальной глубины,
Как прежде холод чуждой власти
Не заковал его волны.
И он течет, неиссякаем,
Как тайна жизни невидим,
И чист, и миру чужд, и знаем
Лишь Богу да его святым[85].

Вместе с тем, Хомяков не отрицал пользы просвещения и наук, но считал, что любое знание должно зиждиться на «разумном просветлении всего духовного состава в человеке или народе», которое, в свою очередь, «может соединяться с наукою, ибо наука есть одно из его явлений, но оно сильно и без наукообразного знания; наука же (одностороннее ее развитие) бессильна и ничтожна без него»[86].

Мыслители и литераторы двадцатых-тридцатых годов остро ощущали опасность все нарастающего позитивистского подхода к науке и жизни, который в скором времени породит нигилизм, людей с мировоззрением тургеневского Базарова. Тогда всячески подчеркивалось, что главная задача науки — не улучшение условий быта, военной мощи или же утверждение всесилия человеческого разума, но, напротив, говоря словами И.А. Кедрова, «в приобретении надлежащих сведений о мире, способствующих к нравственному развитию и усовершенствованию человечества»[87].

И.М. Ястребцов в работе «Необходимость веры» так размышляет о человеческом разуме: «Философское знание <...> в том, чтоб сознать свою слабость, или, лучше сказать, свое ничтожество, и убедиться в необходимости Творца, в присутствии провидения. Кто же из нас не призывается к этому? Разве тот только, чье сердце не имеет никакой нужды в разуме. Но много ли таких блаженных?». Гордыня же ума человеческого, по мнению Ястребцова, ведет к близорукости, только подчеркивает несовершенство людей: «Ничто так громко не изобличает нашего праха и ничтожества, как жалкое прославление успехов разума <...> мы не знаем, сколько мы не знаем»[88].

Нужно отметить, что такие настроения были и в Европе, о чем русские читатели могли узнать, в частности, из переводных статей западных журналов. Так, «Московском наблюдателе» опубликована статья из «New monthly Magazine», где даны довольно пессимистичные размышления некоего журналиста. Говоря о безусловной важности прогресса в развитии человечества, автор статьи, однако же, ставит под сомнение эволюционность происходящих изменений. Ведут ли внешние улучшения быта к духовному совершенствованию человека? Способствуют ли счастью человечества? Девизом XIX века, по мнению журналиста, являются «образованность и успех». «Идти вперед — ничего нет лучше; но куда? к какой цели?»[89], — задается вопросом автор статьи. Казалось бы, рост образованности и просвещенности должен привести к «очищению понятия и о Боге», но, «увы! – делает неутешительное наблюдение журналист, — ни в Англии, ни во Франции, мы не найдем теперь двух человек, которые соглашались бы в понятиях о вере»[90]. И автор приходит к неутешительному выводу: «<...> закон постепенного

усовершенствования, управляющий, по-видимому, миром, ведет за собою, вместо спокойствия и добродетели, заботы и пороки»[91].

Раздавались голоса и в защиту прогресса, но он все равно осознавался не как самоцель, но как важный двигатель человечества к *счастливому* будущему. О важности научно-технического прогресса в эволюции всего человечества (именно в *эволюции*) говорил, например, издатель «Московского наблюдателя» В.П. Андросов. По его мнению, рост просвещения ведет к гуманизации общества, к развитию не только материальных, но и духовных и интеллектуальных потребностей человека. Так, в статье «Производимость и живые силы» Андросов, размышляя о положительной роли прогресса в развитии общества, аккуратно намекает на вред крепостного права, на его изжитость и с экономической, и с нравственной точек зрения: «Право переработало сообразно своей сущности то жизненное начало, которое до тех пор одушевляло организм работы»[92]. То есть современное Андросову российское общество, благодаря развитию науки, экономики, просвещения, по мнению издателя, наконец-то вплотную подошло к необходимости социальных преобразований. Андросов стремился к активной пропаганде просвещения и науки, новых изобретений и технологий. Этому способствовали не только оригинальные, но и переводные статьи, появлявшиеся в «Московском наблюдателе». Например, в переведенном с немецкого очерке «Английский парламент и общества воздержанности», «тот самый человек, который, по одеянию своему, казался истинным представителем древности», «с пламенным энтузиазмом» говорит о «быстром и успешном ходе века»[93], о необходимости прогресса и преобразований.

В сороковые годы, с развитием полемики западников и славянофилов, новую остроту получит и спор о прогрессе. Как отмечает Б.Н. Тарасов, «умиравший от чахотки» Белинский «совершал ежедневные прогулки к вокзалу строившейся Николаевской железной дороги и с нетерпением ожидал завершения работ, надеясь на капиталистическое развитие страны в деле созидания гражданского общества и нравственного совершенствования его членов. Белинский думал, что железные дороги победят тройку». Будучи западником, он чаял промышленного и научного переворота, победы цивилизации над иррациональностью и хаотичностью (с его точки зрения) русского бытия и быта. Славянофилы же победы прогресса и промышленные преобразования оценивали настороженно, подчеркивая оборотную сторону «усовершенствований». Ажиотажу Белинского Тарасов противопоставляет точку зрения Тютчева, который писал С.С. Уварову в 1851 году: «Я далеко не разделяю того

блаженного доверия, которое питают в наши дни ко всем этим чисто *материальным* способам, чтобы добиться единства и осуществить согласие и единодушие в политических обществах. Все эти способы ничтожны там, где недостает духовного единства...»[94] (курсив автора. — *Ю.С.*).

Вопросы о научном прогрессе и преобразованиях, как и в целом о соотношении России и Европы, о самоопределении и выработке единой национальной идеи, горячо занимали и царское правительство. Тем важнее они были «Посреди всеобщего падения религиозных и гражданских учреждений в Европе, <...> повсеместного распространения разрушительных начал <...>»[95]. Официальной доктриной в тридцатые годы становится знаменитая триада министра просвещения С.С. Уварова, который ратовал за сохранение народности и традиций при неизменном движении вперед. Нужно, чтобы народное воспитание, как подчеркивал министр просвещения, «соответствовало *нашему порядку* вещей» и не было чуждо «*европейского* духа»[96] (курсив мой. — *Ю.С.*).

Тридцатые годы знаменуются быстрым ростом просвещения и образованности. Бывшее до того прерогативой высшего сословия, теперь оно стремительно проникает в средние и низшие классы, среди которых все больше растут осознание ценности образования и воспитания и стремление к ним. О росте грамотности свидетельствуют и открывавшиеся в большом количестве различные образовательные учреждения, и небывалое развитие науки и искусства, расширение тиражей печатной продукции самого разного характера, появление дешевых массовых изданий. О ключевой роли правительства в развитии просвещения пишут Пушкин, Одоевский, С.П. Шевырёв. Последний вполне разделял и поддерживал охранительную политику власти, связанную с ограничением свободы печати, пресечением демократических тенденций, в которых критик видел разрушительное начало. Более того, если Пушкин и Одоевский поддерживали правительство исходя из реально существующих фактов, то для Шевырёва характерна сакрализация власти. Анализируя драму Н.В. Кукольника «Кн. Михаил Васильевич Скопин-Шуйский», московский критик так говорит о самодержавии: «<...> идея царя, без которой не может и не могла существовать Россия, жила в народе неистребимо. И эта мысль, завет всех преданий русских, мысль целой жизни русского народа»[97].

О сакральности царской власти как отличительной черте русского народа пишет и Гоголь в «Выбранных местах из переписки с друзьями». Принципиальное отличие России от рациональной Европы, сдавленной законами, Гоголь видит в назначении русского

Государя, который являет собою фигуру сакральную, исполненную «Божеской любви к народам»: «Правосудие у нас могло бы исполняться лучше, нежели во всех других государствах, потому что из всех народов только в одном русском заронилась эта верная мысль, что нет человека правого и что прав один только Бог»[98]. О внутренней свободе русских и чуждости им законничества пишет и М.П. Погодин: «Все западные государственные учреждения основаны на законе оппозиции, <...> а коренные русские учреждения предполагают совершенную полюбовность. Там все подчиняется форме, и форма преобладает, а мы терпеть не можем никакой формы. Всякое движение хотят там заявить и заковать в правило, а у нас открыт всегда свободный путь изменению по обстоятельствам»[99]. Этот пункт станет одним из центральных для славянофилов, которые «ратовали за глубинную сущность явлений против мертвящего формализма; против казенных юридических норм и законов общества за естественные народные обычаи и народное мнение; против знаковости за живую первозданность»[100].

Важное значение в общественной и духовной русской жизни имела Православная Церковь, светские журналы и газеты следили за новинками богословской и религиозной литературы, отзываясь о них с неизменным благоговением. Издатели ценили доступность и красоту языка, его «соответствие святости предмета», подчеркивали важность церкви в истории России: «История российской церкви, кроме собственной значимости своей, имеет для нас еще и ту, что тесно связана с политической историей нашего отечества, и объясняет в ней многое, что без нее осталось бы для нас темным и непонятным»[101]. Церковная традиция, воспринимаемая как *вселенское,* все больше начинает осознаваться и как *родное*, как важнейшая часть русской народности, давшая нам «особенный национальный характер»[102]. Православная традиция в литературе проявляется как непосредственно, прежде всего, в духовной лирике, так и в подтексте, как «*общий знаменатель*, конституирующий единство русской культуры»[103] (курсив автора. — *Ю.С.*).

Однако было и иное восприятие православной традиции. Наиболее радикальное отношение к ней высказал Чаадаев[104], однако своеобразную позицию занимал и издатель «Телескопа» Н.И. Надеждин, решившийся опубликовать «Философическое письмо». Как бы предваряя письмо Чаадаева, он поместил в «Телескопе» свою обширную статью «Европеизм и народность в отношении к русской словесности», в которой также сделал экскурс в историю России, формирование ее народности и развитие языка. Вывод редактора «Телескопа» созвучен уваровской триаде «Самодержавие. Православие.

Народность», хотя и содержит несколько иные акценты (последняя составляющая ставится на первое место), предполагая такой эстетический и этический лозунг: «Будь только наша словесность *народною*: она будет *православна* и *самодержавна*!»[105] (курсив автора. — *Ю.С.*). Общий пафос и призыв Надеждина выразительно отражен в эпиграфе к статье, неслучайно взятом у народного философа Григория Сковороды: «Свое воспитание утаивается в природе всякого народа, как огнь и свет невидимкою утаился в кремешке. Приставь же губку либо трут, не пожалей же руки и ударь кресалом, и выкресешь огонь у себя дома, и не будешь ходить по соседним домам с трепетицею, кланяться и просить: пожичь-де мне огню!»[106].

Однако иные размышления Надеждина о русской народности и истории могут быть соотнесены с идеями «Философического письма». Признавая самобытность России и русского языка, Надеждин, в отличие от большинства русских мыслителей XIX века, отделял собственно-русский язык и литературу от церковнославянского и религиозной словесности, относя их к *чужому*, поработившему живой дух народности русской. Сравнивая особенности принятия христианства в России и Европе, критик отмечает, что в последней Евангелие проповедовалось на языке латинском и сфера религиозного языка потому никак не влияла на язык народный, не подавляла его, что способствовало его развитию и расцвету. Совсем иначе стожилась жизнь русского языка, поскольку Священное писание было проповедовано на Руси на языке «сродном, близком, общепонятном»[107]. Красота и звучность этого родственного, но все же чуждого языка сделали именно его литературным, вытиснив собственно русский язык в сферу быта и фольклора, не давая ему, тем самым, развиваться. Однако Надеждин отмечает и редкие проявления настоящего русского языка — «русского не только по формам, но и по духу», прежде всего — в послании Иоанна Грозного к Курбскому.

Русский язык, с его точки зрения, долго находился «в рабстве иноземных наречий», в конце XVII и в начале XVIII века «духовные кафедры наши зазвучали польско-латинским наречием», преобразования Петра Великого и стремительное приобщение России к Европе привели к «удивительному разнообразию» в русской литературе, и «макароническая тарабарщина возросла наконец до такой силы, что грозила оглушить совсем Россию!»[108]. Дальнейшее развитие русской литературы — путь к освобождению от «чужеядства», однако и современное положение дел не являет в глазах Надеждина радостной картины. Комментируя спор между защитниками *старого* и *нового* слога, Надеждин указывает на крайности и тех,

и других. Обращаясь в начале и во второй части статьи к современной ему русской литературе, критик отмечает засилье в ней *чужеядства* и поднимает «странный вопрос»: «есть ли у нас литература?» — вопрос, которым в 1820–30-е годы задавались самые разные сочинители. Как и критикуемый им Марлинский, Надеждин также отмечает богатство «нашего мощного, роскошного, великолепного языка» и его горестное положение в настоящем «под игом чуждого рабства»[109]. Отмечает он и положительные тенденции в современной литературе, но если декабрист связывал их с новым поколением образованных людей, то редактор «Телескопа» больше возлагает надежды на правительство.

Однако Чаадаев в первом «Философическом письме» пошел неизмеримо дальше Надеждина, начертав знак отрицания и над прошлым, и над настоящим России, причем поставив во главу угла именно несостоятельное с его точки зрения Православие и противопоставив ему «прогрессивный» Католицизм. Уже не раз отмечалась ключевая роль «Философических писем» в окончательном разделении русского общества на западников и славянофилов: «Если западники, как бы конкретизируя идеи философического письма Чаадаева неправомерно и тем самым искаженно рассматривали их в отрыве от религиозно-исторических предпосылок, то славянофилы вступили в спор как бы с самой последовательностью его логики. Именно признание христианской идеи как определяющего фактора мировой эволюции роднит философию истории Чаадаева с изысканиями славянофилов, что не могло, однако, разрешить их разногласий при оценке Православия и католичества как особых духовно-культурных сил, повлиявших на различие судеб России и Европы»[110]. Многие современники Чаадаева (Пушкин, Вяземский, Жуковский, Боратынский, Хомяков, Одоевский) хотели написать публичное опровержение основных положений его «письма», но сочли на тот момент это неприемлемым в силу правительственных санкций.

Вместе с тем, иные все же решили откликнуться. Например, М.Н. Загоскин написал комедию «Недовольные», поставленную на сцене Большого театра в декабре 1835 года и вызвавшую многочисленные критические отзывы, единогласно признающие ее слабость и несостоятельность — и с художественной, и с идейной точек зрения. «Недовольными» у Загоскина оказываются самовлюбленные русские, порицающие все отечественное и восторгающиеся европейским. В рецензии на комедию Н.Ф. Павлов писал, что люди такого рода — пережиток минувшего, а восставать на них — все равно, что бороться с ветряными мельницами. По сути, по отношению к «недовольным» в жизни, Павлов приближается к позиции правительства по

отношению к Чаадаеву — они просто *сумасшедшие*, спорить с ними бесполезно и не о чем. Павлов с иронией относился и к разговорам о несостоятельности и беспомощности России, и к попыткам русских литераторов возвысить свое Отечество за счет принижения других народностей. Писатель призывал к объективной оценке как собственных сил, так и достоинств Европы, к признанию положительного влияния западного просвещения на Россию и русских.

В рецензии на оперу А.Н. Верстовского «Аскольдова могила» Павлов резко критиковал автора за то, что он сатирически изображает мечника Фрелафа только потому, что тот варяг, и, согласно логике А.Н. Верстовского, если герой «варяг, а не славянин, то, следовательно, должен быть шут, хвастун, глуп и трус». Павлов резонно отмечает: «Если правда, что славяне призвали некогда варяг для господства над ними, то, вероятно, варяги были не трусы и, вероятно, нельзя было их обижать безнаказанно»[111]. Такая позиция — признание важности европейского опыта и, в то же время, самобытности и силы России в ее прошлом и настоящем — характерна для тридцатых годов. По-своему разделяли ее и Пушкин, Гоголь, В.Ф. Одоевский.

Как ответ на «Философическое письмо» прозвучала и статья А.А. Краевского «Мысли о России», ставшая программной для новой редакции «Литературных прибавлений к “Русскому инвалиду”», в которой активное участие принимал и В.Ф. Одоевский. Хотя эта статья была написана до публикации первого письма в «Телескопе», появившаяся в «Литературных прибавлениях...» уже после его обнародования, она воспринимались как явная полемика: «Мы не европейцы — говорят нам поклонники европеизма: мы не принадлежим к тому великому семейству человечества, которое обитает на западе Европы <...> не дышали с ним одним воздухом, и потому чужды ему <...> и пр., и пр. Против этого спорить невозможно; все это правда, но правда утешительная»[112]. По мнению Краевского, влияние Запада не пустило глубоких корней на русской почве: «<...> мы только мыслию постигаем Европейские идеи религии, быта общественного и нравственности семейной; только судим их, не понимая сердцем, не одушевляясь ими, и потому не стараясь воплотить их в самую жизнь нашу — и слава Богу!». Принципиальным для издателя оказывается провиденциальное понимание истории: «Неисповедимыми путями благое Проведение вело Русский народ к возвышенным целям, вдалеке от всех бурь и треволнений, которые облили Европу кровью <...> Русь в тишине уединения медленно и тайно приготовлялась к тому блистательному поприщу, которого границы теперь с каждым днем становятся яснее и яснее»[113].

Теперь же, как отмечает Краевский, вслед за целым рядом критиков двадцатых-тридцатых готов, заметно особое стремление русских к постижению истоков своей культуры, характера, истории: «Никогда, может быть, не говорили и не писали у нас так много и так основательно о *народности, о русизме,* о необходимости отвыкнуть от привычки к подражанию и стряхнуть с себя иго чужеземных, несвойственных нам обычаев и мнений, как в настоящее время»[114]. Вместе с тем, в способности перенимать чужой опыт, сохраняя при этом самобытность, Краевскому видится «особенное свойство Русского характера, указывающее, может быть, лучше всяких других признаков, на высокое назначение Русского народа», его «удобовосприемлемость, соединенную с совершенной бесподражательностью: мы знаем *чужое* больше, нежели другие, а живем *по-своему*»[115].

Центральной в статье становится мысль о высоком назначении России, звучит русская идея, во многом восходящая к средневековому пониманию России как Третьего Рима и Нового Иерусалима, только с поправкой на реалии XIX столетия, с учетом научных, промышленных и просветительских достижений, в ключе все-таки секулярном, светском. Религиозный пафос, давший основу средневековой концепции, проявляется подспудно, уходит в подтекст, уступая место материальным заботам о посюсторонности и обустройстве, совершенствованию именно земного, временного мира. И в этом, возможно, главное расхождение Одоевского и Краевского со славянофилами. Однако историософия России осмысляется в статье именно с религиозных позиций — последовательно подчеркивается роль Проведения и Промысла. Отсутствие четко артикулированной конфессиональности едва ли говорит о «широте» взглядов на этот вопрос издателей. Скорее наоборот, свидетельствует о стремлении уйти от официозности.

Органичным, даже провиденциальным, для русской истории издателям представлялось и явление Петра I: «Наконец, явился Великий Петр; взором гения проник он в душу своего народа, постиг всесторонние дарования русского человека и, узнав Европу, не мог сносить, чтобы этот народ, от самой природы одаренный великими способностями и, следовательно, предназначенный к высокому поприщу, оставался еще долгое время вдали от европейского образования и не занял приличного ему места в семействе западных народов». О закономерности петровских реформ и Божием промысле в них будет писать и Гоголь в «Выбранных местах из переписки с друзьями», отмечая, что правильное и постепенное преобразование России было уже невозможно, «по той причине, что уже слишком вызрело европейское просвещение, слишком

велик был наплыв его, чтобы не ворваться рано или поздно со всех сторон в Россию и не произвести без такого вождя, каков был Петр, гораздо большего разладу во всем, нежели какой действительно потом наступил»[116].

Фигура Петра I занимает особое место в литературе и публицистике тридцатых годов, по большей части о великом реформаторе говорят с восхищением и пиететом, хотя появляются и иные оценки. Характерен интерес Пушкина к первому русскому императору. Героизированный в «Станцах», в «Медном всаднике» образ Петра Великого приобретает и иные, зловещие оттенки. В «петербургской повести» миф о чуде появления Петербурга, который «Среди лесов, средь топи блат // Вознесся пышно, горделиво», сочетается с иным мифом — о том, что «Петербургу быть пусту».

Важным вопросом в тридцатые годы становится «возраст» России. Задумывается о нем и Чаадаев. Отмечая юность страны, он видит в самом *отсутствии* у нее прошлого залог великих будущих свершений. В письме 1835 г. к А.И. Тургеневу Чаадаев пишет: «Мы призваны, напротив, обучить Европу бесконечному множеству вещей, которых ей не понять без этого»[117]. Ощущение юности и свежести России характерно и для других мыслителей того времени, кардинально не согласных с Чаадаевым по всем другим пунктам. Например, и В.Ф. Одоевский, признававший благое влияние Европы, и С.П. Шевырев, считавший это влияние вредным, отмечали, с одной стороны, «старость» Европы и присущие ей «опытность и разочарование»[118], а с другой — молодость и свежесть России: «мы бодры, исполнены надежды и силы»[119]. В эпилоге «Русских ночей» Одоевский, размышляя о роли России в мировой истории, с убеждением напишет: «мы новы и свежи; мы непричастны преступлениям старой Европы <...>. Велико наше звание и труден подвиг! Все должны оживить мы! Наш дух вписать в историю ума человеческого, как имя наше вписано на скрижалях победы. Другая, высшая победа — победа науки, искусства и веры — ожидает нас на развалинах дряхлой Европы»[120].

Но была и иная точка зрения на исторический возраст России. Например, в «Мечте» Хомякова годы России — «Востока» — определяются иначе:

Услышь же глас судьбы, воспрянь в сияньи новом,
Проснися, дремлющий Восток![121] —

восклицает поэт. Россия для Хомякова не юная держава, но умудренный, «дремлющий» край, который, подобно фениксу, должен пробудиться, сбросить с себя путы чуждых заимствований,

воскресить самобытные черты и «воспрянуть в сияньи новом». Что же касается возраста Европы, то поэт говорит не просто о её старости, но о скорой гибели, о «закате»:

<...> Ложится тьма густая
На дальнем Западе, стране святых чудес:
Светила прежние бледнеют, догорая,
И звезды лучшие срываются с небес.
А как прекрасен был тот Запад величавый![122]

По мнению Хомякова, на Европу ложится «мертвенный покров» суеты, расчетливости и рационализма. Причем, называя Запад «страной святых чудес», русский мыслитель подчеркивает логическое начало в верованиях и устремлениях Европы, её рассудочность, неспособность на живое, непосредственное чувство веры («Блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин. 20, 29)). Тогда как Россия, напротив, несмотря на тысячелетнюю историю, благодаря Православию сохранила живую веру и чистоту души. По замечанию Б.Н. Тарасова, Хомяков «искал спасительного выхода из овладевавшей Россией западной духовно-исторической традиции в неповрежденных корнях восточного христианства, сосредоточенного на духовном делании и преодолении внутреннего несовершенства человека, сохраняющего в полноте и чистоте принципы Вселенского предания и переносящего их на идеалы социально-государственного устройства»[123].

Позиция Пушкина в этом споре ближе к Хомякову. Широко известна его независимая реакция на польское восстание и стихотворение «О чем шумите вы, народные ветии?..», в котором отношения России и Польшей поэт называет делом «славян между собою» — это «Домашний, старый спор, уж взвешенный судьбою»[124] еще со времен смутного времени. У поэта нет ни пиетета перед европейским как таковым, ни проклятий в адрес Европы. Пафос его позиции — приятие мира и высшей мудрости Проведения в судьбе России: «Но, клянусь честью, что 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»[125].

В сороковые годы разделение русских мыслящих людей на западников и славянофилов становится очевидно, взгляды их приобретают разнообразные оттенки, к проблеме соотношения России и Европы обращаются и те писатели и критики, которые не примыкают ни к одному из лагерей. Так, общим местом в консервативной журналистике к 1840-м годам становится усмотрение «дурного

влияния Европы» в тех или иных явлениях культурной или общественной русской жизни. Ярким примером могут служить отзывы на «Героя нашего времени» М.Ю. Лермонтова — романа, вызвавшего большой резонанс в критике. Так, С.П. Шевырёв на страницах «Москвитянина» отмечал, что «герой нашего времени», «за исключением его апатии, <...> принадлежит миру мечтательному, производимому в нас ложным отражением Запада»[126]. В России, по мнению критика, еще нет подобных Печорину «пигмеев зла»[127], однако их появление – потенциальная угроза вследствие губительного влияния Европы. Изображение же страшного фантома реальным русским человеком, считает Шевырёв, неизбежно должно заставить современников задуматься: «Предостережем себя, чтобы признак недуга, сильно изображенный кистью свежего таланта, не перешёл для нас из мира праздной мечты в мир тяжкой действительности»[128].

Следствием дурного европейского влияния на здоровый русский дух объясняет образ Печорина и редактор «Северной пчелы»: «Запад образовал эти холодные существа и заразил их язвою эгоизма». Однако главный герой не кажется Ф.В. Булгарину «лицом новым и невиданным». Мораль романа представляется критику очевидной: «Господствующая идея есть разрешение великого нравственного вопроса нашего времени: к чему ведут блистательное воспитание и все светские преимущества без положительных правил, без веры, надежды и любви? Автор отвечает своим романом: к эгоизму, к пресыщению жизнью в начале жизни, к душевной сухотке, и, наконец, к гибели». Нравственная польза от чтения «Героя нашего времени» также видится Булгарину несомненной: «Зрелище ужасное и поучительное! Родители, юноши и девицы! Читайте, изучайте и поучайтесь!»[129].

С резкой критикой «Героя нашего времени» как произведения, напротив, служащего не порицанию, но эстетизации и оправданию зла выступил С.А. Бурачек в «Маяке». Обвиняя Лермонтова в культивировании своего Я и пропаганде печоринского отношения к жизни, критик большую часть вины возлагал не столько на самого писателя, сколько на «болезнь современного искусства» — «романтизм»[130], пришедшую в Россию из Европы.

Полемику с современной литературой и Лермонтовым Бурачек продолжит в повести «Герои нашего времени», пронизанной дидактизмом, религиозными нравоучениями и направленной на развенчание низких и безнравственных светских людей. Отрицательные персонажи называются автором «героями нашего времени», подчеркивается их нелюбовь к «русскому: грамматике, истории и

богословию» и увлечение, наравне с танцами, «Батюшковым, Пушкиным и Лермонтовым»[131]. Большое место в повести занимают споры о литературе, тяготеющие к публицистике, в которых доказывается губительное и развращающее влияние западноевропейской эстетики на русскую культуру и упадок современной отечественной словесности.

Отражение воздействия Европы на русских образованных людей, сказавшееся в характере Печорина, как ранее Онегина, отмечает и Белинский, однако оценивает это влияние скорее позитивно, видя в «герое времени» немалые ресурсы для преображения в дальнейшем.

Лермонтов как художник, подобно Пушкину, не касается *непосредственно* темы европейского влияния на Россию — не выносит своего суда на этот счет, славянофильские и западнические интенции сливаются у него в единстве русской жизни, в ощущении ее сложности и неисповедимости. Также и Гоголь, даже в «Тарасе Бульбе», поэтизируя казачество, свою правду оставляет и за католиками-ляхами. Недаром не только мать Остапа и Андрия, но и прекрасная полячка молится Богородице, и эта «общая» молитва, «как и героизация противника, а не только самих казаков», позволяет говорить о том, что в повести «изображается братоубийственная война»[132].

Непосредственно к спорам «о наших европейских и славянских началах» Гоголь обращается в «Выбранных местах из переписки с друзьями», однако и здесь не становится однозначно на сторону западников или славянофилов, замечая, что «с обеих сторон наговаривается весьма много дичи»[133]. По мнению Гоголя, и те, и другие на самом деле «ничуть не спорят и не перечат друг другу», но смотрят на Россию с принципиально разных, односторонних, и потому не вполне верных позиций. Гоголь усматривает свою правду и у тех, и у других, однако явное предпочтение отдает «славянистам и восточникам», ближе к которым он был и в жизни[134].

Гоголь подчеркивает различия, существующие между православной Россией и католическим по преимуществу Западом, однако и русское, и европейское современное общество представляется ему ложно-рациональным, утратившим подлинную святость и гармонию. Обновление, исцеление России, а через нее и Европы, Гоголь видит, прежде всего, в русской Церкви, «которая вся с своими глубокими догматами и малейшими обрядами наружными как бы снесена прямо с Неба для русского народа, которая одна в силах разрешить все узлы недоумения и вопросы наши, которая может произвести неслыханное чудо в виду всей Европы»[135].

Однако, как ранее Марлинский, Надеждин и другие, размышляя о России, Гоголь выделяет два пласта понимания — то, какова реальная Россия сейчас, и то, какой она могла бы явить себя миру, благодаря заложенным в ней силам. Чаемая Гоголем Церковь доселе «незнаема» и сокрыта, постижение ее и введение в жизнь – вот великая задача России по Гоголю. Именно на освящение путей к духовному преображению каждого человека и всей Руси-тройки и направлены его поучения в письмах к друзьям.

Возможность обретения чаемой святости и должного Гоголь усматривает в действительном – в прорывающемся сквозь повседневность пасхальном божественном свете[136]. В заключительной главе «Светлое Воскресение» Гоголь размышляет об «особенном участии к празднику Светлого Воскресенья» в русском человеке, и не потому, что русский народ «лучше» («хуже мы всех прочих»), но потому, что «есть много в коренной природе нашей, нами позабытой, близкого закону Христа», и самая неустроенность «пророчит» возможность обновления и великого будущего: «Мы еще растопленный металл, не отлившийся в свою национальную форму; еще нам возможно выбросить, оттолкнуть от себя нам неприличное и внести в себя все, что уже невозможно другим народам, получившим форму и закалившимся в ней»[137].

Важнейшее значение на пути к Воскресению Гоголь придает русской литературе. Говоря о ней, он особенно останавливается на чертах самобытных, подчеркивает «необыкновенный» лиризм русской поэзии, здоровый юмор, присущий ей, как и всему народу, рассуждает о чистоте «истинно русского ума» (курсив Гоголя. — *Ю.С.*), восхищается «*молодой удалью* и отвагой рвануться на дело добра»[138]. Но не собственно *родное,* а *вселенское* должно теперь, по мнению Гоголя, руководить художником — «христианским, высшим воспитаньем должен воспитаться теперь поэт», и тогда «Скорбью ангела загорится наша поэзия и, ударивши по всем струнам, какие ни есть в русском человеке, внесет в самые огрубелые души святыню того, чего никакие силы и орудия не могут утвердить в человеке; вызовет нам нашу Россию — нашу русскую Россию: не ту, которую показывают нам грубо какие-нибудь квасные патриоты, и не ту, которую вызывают к нам из-за моря очужеземившиеся русские, но ту, которую извлечет она из нас же и покажет таким образом, что все до единого, каких бы ни были они различных мыслей, образов воспитанья и мнений, скажут в один голос: “Это наша Россия; нам в ней приютно и тепло, и мы теперь действительно у себя дома, под своей родной крышей, а не на чужбине”»[139].

Описывая же теперешнюю неустроенность и бесприютность, Гоголь, как и в финале «Мертвых душ», обращается к образу дороги

и несущейся по ней тройки, но на этот раз движение исчезает, прежние лошади утомились: «будто бы мы до сих пор еще не у себя дома, не под родной нашею крышей, но где-то остановились бесприютно на проезжей дороге, и дышит нам от России не радушным, родным приемом братьев, но какой-то холодной, занесенной вьюгой почтовой станцией, где видится один ко всему равнодушный станционный смотритель с черствым ответом: “*Нет лошадей!*”»[140] (курсив мой. — *Ю.С.*).

Образ гоголевской *тройки* еще не раз будет появляться в литературе и критике. В сороковые годы к нему обращается В.А. Соллогуб в повести «Тарантас», получившей, по словам Белинского, «необыкновенный успех»[141] и вызвавшей широкий общественный резонанс. Главный герой повести — Иван Васильевич — предстает как пародия на юного славянофила, который наездился по Европе, разочаровался в ней и вернулся на родину патриотом, жаждущим обретения народности. В начале Иван Васильевич четко формулирует свою программу возвращения образованных и европеезированных русских людей к народным истокам: «Просвещение отдалило нас от народа; через просвещение обратимся снова к нему. Кто знает: быть может, в простой избе таится зародыш будущего нашего величия, потому что еще в одной избе, и то где-нибудь в захолустье, хранится наша первоначальная, нетронутая народность»[142]. Великой своей задачей Иван Васильевич считает отыскать народность, благодаря чему Россия стряхнет с себя иноземное влияние и преобразится.

«Тарантас» пестрит пародийными и ироничными эпизодами, построенными на развенчании высоких замыслов и суждений героя-славянофила при столкновении с обыденной действительностью. Впавший в уныние и отчаявшийся отыскать народность, к концу повествования герой все же обретает на миг чаемое преображение Руси. Тарантас — это «удивительное изобретение ума человеческого», с самого начала претендующее если не на символ, то на аллегорию русской жизни с ее несообразностью и практичностью, внешней неустроенностью и надежностью, в последней главе проявляет свою фантастическую сущность. Во сне Ивана Васильевича тарантас превращается сначала в таракана, затем в птицу, потом в фантастического гипогрифа. Пролетев на сказочном существе через узкую и страшную пещеру, населенную жуткими фантомами (в том числе и «народным» медведем, играющим «плясовую на балалайке»[143]), стремящимися поглотить его, герой с удивлением видит «необозримое пространство, которое все становилось явственнее при первом мерцании восходящего солнца»[144] — и далее

перед ним разворачивается дивная картина счастливого и великого, исполненного народности будущего России — преображается все, дотоле виденное Иваном Васильевичем.

Перерождается сам тарантас, в него впрягается ретивая *тройка* и смело несется с быстротой ветра. Аллюзия на гоголевский финал «Мертвых душ» становится очевидна. То же чувство простора и восторга, но у Соллогуба оно обретает пародийные оттенки и отягчается множеством бытовых подробностей счастливо преображенной Руси, в деревнях которой «все признаки нищеты и нерадения» исчезли совершенно. Меняются и знакомцы Ивана Васильевича. Граф, бывший дотоле западником самого дурного толка и презиравший свое отечество, вдруг становится патриотом, прославляет *арзамасскую* школу живописи, рассуждает о том, что в России «есть свой запад, свой восток, свой юг и свой север... Коли любишь путешествовать... так и тут своего во всю жизнь не объедешь»[145], и даже проповедует идею о богоизбранности русского народа: «Мы начали после всех, и потому мы не впали в прежние ребяческие заблуждения. Мы шли спокойно вперед, с верою, с покорностью и с надеждой. Мы не шумели, не проливали крови, мы искали не укрывательства от законной власти, а открытой, священной цели, и мы дошли до нее и указали ее целому миру... <...> Бог благословил наше смирение. Вы знаете, Россия никогда не заносилась духом гордыни, никогда не хотела служить примером прочим народам, и оттого-то Бог избрал Россию»[146]. Эти убеждения, сокровенные для славянофилов, горячо проповедуемые Гоголем в «Выбранных местах из переписки с друзьями», в устах пародийного героя Соллогуба обесцениваются, выглядят странно, и потому нелепо. Несостоятельность явленого идеала счастливого будущего подчеркивает и финал повести. На самом пике восторга герой вместе со всем казавшимся несокрушимым тарантасом опрокидывается в грязь — так отвечает *реальность* на мечты славянофила. Полет, исполненный у Гоголя лирически-пророческого чаяния, у Соллогуба оборачивается иронией, но это, в понимании автора, не демонический хохот злого духа, а веселый и здоровый смех *здравого смысла*.

Гораздо более иронично, чем сам Соллогуб, к герою его отнесся Белинский, весьма экспрессивно в статье о «Тарантасе» отозвавшись о Иване Васильевиче, причем акцент с дурного воспитания перенося на саму натуру людей такого рода (подобное поношение нелюбимых героев часто встречается в статьях Белинского 40-х годов – достаточно вспомнить его суждения об Александре Адуеве или Грушницком). Согласно критику, сама *проблема* соотношения России и Европы надумана у «*Иванов Васильевичей*»: «Прежде

Иваны Васильевичи с истинно гениальным самоотвержением доходили до грустного убеждения, что толпе не понять их и что им нечего делать на земле: теперь это сделалось пошло, и потому теперь *Иваны Васильевичи* решились убедиться, что Запад гниет...»[147] (курсив автора. — *Ю.С.*). Белинский со всей желчью и неистовостью обрушивается на *Иванов Васильевичей,* тем самым обличая *всех* славянофилов и не случайно употребляя множественное число и курсив — не без намёка на И.В. Киреевского. В то же время, хотя и будучи западником, Белинский все же настаивает на национальной самобытности, поскольку «Без национальностей человечество было бы мёртвым логическим абстрактом <...>. В отношении к этому вопросу я скорее готов перейти на сторону славянофилов, нежели остаться на стороне гуманистических космополитов»[148]. Однако русское *национальное* Белинский понимает по-своему, подчеркивая, что русский народ «по натуре своей глубоко атеистический», «в нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности». Именно в таком «здравом смысле» русского народа и видит критик «огромность исторических судеб его в будущем»[149].

Белинский, недаром прозванный *неистовым Виссарионом*, был, вероятно, самым непримиримым западником в сороковые годы (хотя в тридцатые и придерживался совсем иных, близких скорее славянофильству позиций). Своего рода «завещанием», квинтэссенцией взглядов критика на Россию стало его письмо к Гоголю по поводу «Выбранных мест из переписки с друзьями», сыгравшее затем поворотную роль в жизни Достоевского, впоследствии перешедшего на сторону Гоголя.

Как известно, Гоголь писал о непонимании и ложном его истолковании Белинским (схожим образом к сужденим Белинского относились и другие авторы — Лермонтов, В.Ф. Одоевский, едва ли Пушкин счел бы адекватными суждения критика о своем творчестве). Отзываясь в письме на это мнение Гоголя, Белинский особо подчеркивает, что не «оскорбленное чувство самолюбия», но «оскорбленное чувство истины» вызывает его негодование и требует высказаться открыто. Смело беря на себя роль выразителя мнения всего народа, Белинский пишет, что «Россия видит свое спасение не в мистицизме, не в аскетизме, не в пиетизме, а в успехах цивилизации, просвещения, гуманности». По мнению критика, стране нужны «права и законы, сообразные не с учением церкви, а со здравым смыслом и справедливостью, и строгое, по возможности, их исполнение»[150].

Отрицательно относясь к Церкви как таковой, Белинский, как и Чаадаев, пишет о превосходстве Католицизма: «католическое духовенство было чем-то, между тем как православное духовенство

никогда, ничем и нигде не было, кроме как слугою и рабом светской власти»[151]. Подлинная религиозность, по мнению Белинского, только кристаллизуется под влиянием цивилизации, чему «живой пример Франция, где и теперь много искренних, фанатических католиков между людьми просвещенными и образованными и где многие, отложившись от христианства, все еще упорно стоят за какого-то Бога»[152]. Преимущество европейца, особенно католика, критик видит в том, что, когда им «овладевает религиозный дух — он делается обличителем неправой власти, подобно еврейским пророкам, обличавшим в беззаконии сильных земли». В России же «наоборот, постигнет человека (даже порядочного) болезнь, известная у врачей-психиатров под именем mania religiosa, он тотчас же земному богу подкурит больше, чем небесному. <...> Бестия наш верующий брат, русский человек!»[153], — делает тенденциозный вывод западнически-революционно настроенный критик.

Однако сам Белинский, оказавшись заграницей, по свидетельству П.В. Анненкова, меняет отношение к России и Европе: «...насколько становился Белинский снисходительнее к русскому миру, настолько строже и взыскательнее становился он к заграничному. С ним случилось то, что потом не раз повторялось со многими из наших самых рьяных западников, когда они делались туристами; они чувствовали себя как бы обманутыми Европой, смотрели на нее с упреком, как будто она не сдержала тех обещаний, какие надавала им втихомолку»[154].

Такое разочарование ожидает в 50-е годы и А.И. Герцена, который спустя десятилетия заметит в некрологе славянофилу К.С. Аксакову: «Да, мы были противниками их, но очень странными. У нас была *одна* любовь, но не *одинакая*. У них и у нас запало с ранних лет одно сильное, безотчетное, физиологическое, страстное чувство, которое они принимали за воспоминание, а мы — за пророчество: чувство безграничной, обхватывающей все существование любви к русскому народу, русскому быту, к русскому складу ума. И мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как *сердце билось одно*»[155] (курсив автора. — *Ю.С.*). Не принимая идеи славянофилов, Герцен любил их как людей и отдавал им должное, не считая их, подобно Белинскому, пустыми мечтателями.

Споры западников и славянофилов многогранно отразились в художественных произведениях. «Натуральная школа», теоретически выводимая Белинским, прежде всего, из произведений Гоголя (вопреки его собственным суждениям), хоть и была сосредоточена на *русском* быте и физиологических типах, корнями своими уходила в европейскую, прежде всего, французскую, литературу, *рациональное внимание к внешнему,* наружному в

жизни, а не к вопросам души и духа. Социальный пафос, который обретали творения этого направления, должен был разрешаться путем социальных же преобразований и реформ, а не духовного просветления — место характерного именно для русской культуры *пасхального* архетипа должен был занять *рождественский*, изначально свойственный европейской системе ценностей[156]. Но замена эта осуществлялась далеко не всегда, недаром повести Достоевского, написанные после «Бедных людей», возмутили Белинского — внутренне они наследовали первому роману Достоевского, но внешне к принципам натуральной школы уже не сводились, так как затрагивали вопросы души и духа, добра и зла в *человеке*, а не в окружающей его *среде*.

Как потом скажет Обломов Пенкину, в теоретико-литературной программе которого угадываются положения «натуральной школы», сформулированные Н.А. Некрасовым[157]: «А жизни-то и нет ни в чем: нет ее понимания и сочувствия, нет того, что называется гуманитетом. <...> Где же человечность-то? Вы одной головой хотите писать! <...> Изображают они вора, падшую женщину <...>, а человека-то забывают или не умеют изобразить. Какое же тут искусство...»[158]. Схожим образом ориентиры «натуральной» школы на современность и социально-бытовую злободневность оценивали и славянофилы: «Роман обратился в статистику нравов; поэзия — в стихи на случай; история, бывшая отголоском прошедшего, старается быть вместе и зеркалом настоящего или доказательством какого-нибудь общественного убеждения, цитатой в пользу какого-нибудь современного воззрения»[159].

Если двадцатые и тридцатые годы ощутили на себе влияние философии немецкого романтизма, согласно которой «искусство есть выражение бесконечного в конечном <...>, оно слияние и полное тождество чувственного и сверхчувственного»[160], то для западников в сороковые годы подлинным откровением стал «отчаянный гегелизм» (А.И. Герцен), объективный идеализм, а затем и порожденный им материализм и атеизм (недаром Герцен назовет своеобразно понятую им философию Гегеля «алгеброй революции»), согласно которому подлинной реальностью являются не фантазии и мечты, а «объективная» действительность. Такова философская подоснова «натуральной школы». Однако «объективность» не помешала западникам впасть в самые абстрактные рассуждения и философствования[161]. Как вспоминает Герцен в «Былом и думах», «никто в те времена не отрекся бы от подобной фразы: “Конкресцирование абстрактных идей в сфере пластики представляет ту фазу самоищущего духа, в которой он, определяясь для себя, потенцируется

из естественной имманентности в гармоническую сферу образного сознания в красоте”»[162].

Вместе с тем, гегельянство, как ранее шеллингианство, преображалось на русской почве, становилось более жизненным, в нем искали не отвлеченной игры ума, но путей к конкретному решению злободневных проблем: «Исключительно умозрительное направление совершенно противуположно русскому характеру, и мы скоро увидим, как *русский дух* переработал Гегелево учение и как *наша* живая натура, несмотря на все пострижения в философские монахи, берет свое»[163]. Но если вчерашние шеллингианцы, обратившись к русским духовным истокам, обретут славянофильскую самобытность, то русские гегельянцы вдруг обнаружат себя совершенно оторванными от почвы – и образ «лишнего человека» займет значимое место в литературе сороковых — пятидесятых годов. Это и Бельтов из романа Герцена с характерным названием «Кто виноват?» — «скиталец по Европе, чужой дома, чужой и на чужбине»[164], и целая галерея тургеневских героев: «<...> я вашего поля ягода; я не степняк, как вы полагаете... Я тоже заеден рефлексией, и непосредственного нет во мне ничего»[165], — исповедуется «Гамлет Щигровского уезда», и лирические и лироэпические герои Некрасова...

Гегельянство ведет к разочарованности, оторванности от живой русской жизни, к истончению веры, столь крепко связывавшей писателей с народом, с живыми токами русской жизни. Вместе с тем, ошибочно было бы сводить этот тип исключительно к «людям 40-х годов», истоки образа «лишнего» человека кроются и в минувших десятилетиях. Помимо Онегина и Печорина образы «вчерашних» романтических героев[166], «сегодня» погрузившихся в прозу жизни и повседневность, разъедаемых внутренним безволием, рефлексией, неполнотой жизни, встречаются в повестях В.Ф. Одоевского, Н.Ф. Павлова, В.А. Соллогуба... Но в тридцатые годы социальная подоплека проблемы не мыслится главной, слабость героя, его неспособность к поступку рассматривается в метафизическом и религиозном контексте, предстает в глазах писателей и как характерная черта современного им времени, и как свойство личности вообще, проявляющееся в различные эпохи. В рецензии на постановку «Гамлета» Шекспира Одоевский, размышляя о главном герое, соглашается с мнением Гете: «Шекспир хотел изобразить человека, на которого возложено великое дело, но которое ему не по силам. <...> всякий долг для Гамлета свят, но этот слишком тяжел»[167].

В сороковые годы влияние «передовой европейской мысли» на Россию становится заметным и в новых областях. Под воздействием, прежде всего, французской литературы заметно усиливается рост

женской эмансипации. О правах женщин говорили и в 1830-е годы, но не выходя за патриархальную парадигму мировосприятия, в следующем же десятилетии вопрос этот начинает заявлять о себе все сильнее, во многом, в связи с ростом популярности Ж. Санд. Немало спорят о женском вопросе и западники со славянофилами, что получило художественное отражение, в частности, в «Сороке-воровке» Герцена. И хотя в начале повествования автор показывает несостоятельность и умозрительность таких споров, не щадя ни западника, ни славянофила, общий пафос повести остается именно западническим.

Европейская культура и система ценностей в целом предстает как ориентир и по большей части воспринимается как *универсальная* в творчестве И.С. Тургенева. Отметим такой парадокс: в «Записках охотника» немало образов якобы «просвещенных» помещиков, устраивающих свой быт на западный манер (подчас искажая образец до неузнаваемости), однако в душе и поступках остающихся восточными деспотами, жестоко расправляющимися с крестьянами при малейшей их провинности. В то же время простой народ, согласно Тургеневу, порою оказывается у Тургенева близок к европейскому миру, соотнесение с ним героев становится отдельным мотивом в «Хоре и Калиныче». Важно не только и не столько то, что лицо Хоря напоминает Сократа, но что и Хорь, и Калиныч интересуются европейским укладом, соотносят его с русской жизнью: «Его здравый смысл охотно подтрунит над сухопарым немецким рассудком; но немцы, по словам Хоря, любопытный народец, и поучиться у них он готов». Главный же вывод, который делает рассказчик, — это «убеждение, что Петр Великий был по преимуществу русский человек, русский именно в своих преобразованиях»[168].

Споры западников и славянофилов проникают и в поэзию. Первую позицию выражает, прежде всего, Н.А. Некрасов, в лирике которого немало зарисовок из «жизни петербургско-русской, // Так ловко переделанной с французской». Порою ироничный оттенок обретают у поэта традиционно сакральные понятия русской культуры:

<...> но обычай милый
Святая Русь доныне сберегла:
Ко всякому почтенье за могилой —
Ведь мертвый нам не может сделать зла!
Считается напомнить неприличным,
Что там-то он ограбил сироту,
А вот тогда-то пойман был с поличным[169]

Между ratio Просвещения и православной традицией (курсив мой. — *Ю.С.*).

Совсем иными интенциями исполнена лирика славянофилов — А.С. Хомякова, К.С. и И.С. Аксаковых, Н.М. Языкова, в которой воскресает допетровская русская идея понимания *Святой Руси* как Третьего Рима или Нового Иерусалима, звучит протест против «онемечивания» Родины и горячая молитва о России:

Не дай ей рабского смиренья,
Не дай ей гордости слепой
И дух мертвящий, дух сомненья
В ней духом жизни успокой[170].

Обращаясь к «не нашим», Языков в пламенных строках обличает взгляды и речи «торжественных изменников», «надменных клеветников» России, «легкомысленных сподвижников» «беспутных мыслей и надежд» и «чужих суждений и грехов» и, уповая на великое будущее отечества, неразрывно связанное с духовным преображением, восклицает:

Умолкнет ваша злость пустая,
Замрёт неверный ваш язык: —
Крепка, надёжна Русь святая,
И русский Бог ещё велик![171]

В сороковые годы проблема соотношения Европы и России на страницах художественных произведений проявляется не только в парадигме споров западников и славянофилов. Так или иначе не затрагивать этот вопрос становится невозможным, когда речь идет о тогдашней русской жизни как таковой, характерный пример чему — «Обыкновенная история» И.А. Гончарова или «Свои люди — сочтемся» А.Н. Островского. В следующем десятилетии, когда последний сблизится с «Москвитяниным», его пьесы станут ярким воплощением духа и идей славянофильства.

За первую половину XIX века русская литература пройдет огромный путь от классицизма и сентиментализма к романтизму и реализму, от засилья французского и разделения на три «штиля» русского языка — до непревзойденных классических образцов отечественной поэзии и прозы. Важнейшую роль на этом пути сыграет стремление освободиться от европейского влияния и обрести самобытность. Запад в этот период будет восприниматься по-разному. И как безусловный ориентир для России, и как источник ценных знаний и обычаев, к которому нужно прислушиваться, но с оглядкой, живя своим умом, и как абсолютное зло, причем порою даже в апокалиптическом,

мистическом ключе. Но, как бы то ни было, именно самоопределение по отношению к Европе и ее ценностям станет отправной точкой в размышлениях русских мыслителей и литераторов.

Воздействие европейской культуры заметно не только в русской литературе и философии, но и в самой жизни — о чем свидетельствуют и художественные произведения, в которых немало образов байронистов или рационалистов на английский манер, философов на немецкий, республиканцев на французский. Освоение иноземных авторов на *русской* почве ведет и к подражанию им, и к стремлению освободиться от их влияния – причем план сугубо *литературной*, творческой свободы оказывается неотделим от стремления к самобытности народной, *жизненно-сущностной*. «Пусть романтическое веяние пришло извне, от западной жизни и западных литератур, оно нашло в русской натуре почву, готовую к его воспринятию, — и потому отразилось в явлениях совершенно оригинальных»[172], — подводя своеобразный итог эпохе романтизма, писал «последний романтик» А.А. Григорьев в 1859 году.

Если в начале века вопрос взаимоотношений России и Европы носит все-таки частный характер, связанный с проблемами развития русского языка, воспитания молодого поколения, государственных реформ, то в двадцатые-тридцатые годы он становится все более всеобъемлющим. В сороковые годы вопрос этот окончательно обретает историософскую глубину: с одной стороны, стремление к древнерусским истокам усиливается в трудах и произведениях славянофилов, которые окончательно приходят к восприятию Православия не только как *вселенского*, но и как *родного*, а с другой — ослабляется у западников, увлеченных гегельянством и, в связи с ним, идеями единства развития мирового исторического процесса, европоцентризма.

В то же время, если в «малом» времени разрастающиеся споры о влиянии Запада на Россию все больше приобретают характер непримиримости, то в «большом» времени в этом конфликте можно усмотреть провиденциальный характер. Как позднее отметит сам участник полемики тридцатых и сороковых годов, не вставший, однако, ни на сторону западников, ни на сторону славянофилов, «для жизни нужна была только одна борьба этих мыслей, а совсем не торжество той или другой»[173]. Подводя итог размышлениям о различиях Москвы и Петербурга, которые явились центрами славянофильства и западничества и в культурном сознании XIX века вполне соотносятся с этими течениями, В.Н. Топоров пишет: «<...> в общем контексте русской истории, взятой на должной глубине, оба города служили одному общему делу, <...> были, конечно, не столько взаимоисключающими, сколько в з а и м о д о п о л н я ю щ и м и ,

подкрепляющими и дублирующими друг друга. “Инаковость” обеих столиц вытекала не только из исторической необходимости, но и из той п р о в и д е н ц и а л ь н о с т и , которая нуждалась в двух типах, двух стратегиях, двух путях своего осуществления»[174] (разрядка автора. — *Ю.С.*).

Несмотря на крайности иных западнических и славянофильских позиций, это противостояние, как представляется, из ряда таких, которые, как и полемика «Арзамаса» и «Беседы любителей русского слова», «на самом деле свидетельствуют о многомерности и многосложности *единого русского мира*, порожденного пасхальной ветвью кирилло-мефодиевского типа культуры»[175] (курсив мой. – *Ю.С.*). «Русскость» писателей и мыслителей XIX века, даже тех, кто с горестью или гордостью констатировал свою — кажущуюся им — «оторванность» от русской народности и европеизированность, становится очевидна в контексте «большого» времени тысячелетней отечественной культуры. Герои Пушкина, Лермонтова, Одоевского, Тургенева, Герцена, Гончарова, Соллогуба, «лишние люди» воспринимаются сегодня именно как *русские*, возможно, прежде всего, именно потому, что тот идеал, к которому они стремятся в конечном итоге, как и их авторы – будь они западники или славянофилы, «невозможно достичь не только в России, либо в любой другой стране, но и вообще на земле»[176]. Высота нравственного идеала русской классической литературы, не раз отмечавшаяся ее исследователями, имеет новозаветный ориентир, в чем можно усмотреть воплощение того пасхального архетипа, который и лежит в основе русской культуры.

---

1 *Кюхельбекер В.К.* 19 Октября 1836 года // *Кюхельбекер В.К.* Сочинения. Л., 1989. С. 108.

2 [*Краевский А.А.*] Мысли о России // Литературные прибавления к «Русскому инвалиду». 1837. № 1. С. 1.

3 *Захаров В.Н.* Поэтика хронотопа в «Зимних заметках о летних впечатлениях» Достоевского // Проблемы исторической поэтики, 2013. Вып. 11. С. 198.

4 *Глинка Ф.Н.* Военная песнь, написанная во время приближения неприятеля к Смоленской губернии // Сочинения. М., 1986. С. 10.

5 *Востоков А.Х.* К россиянам // Сын Отечества. 1812. № 4. С. 167.

6 Там же. С. 166.

7 *Державин Г.Р.* Гимн лиро-эпический на прогнание французов из Отечества // Сочинения Державина: в 9 т. СПб., 1864–1883. Т. 3. С. 137–138.

[8] Там же. С. 152.
[9] *Жуковский В.А.* Певец во стане русских воинов // *Жуковский В.А.* Собрание сочинений: В 4 т. М.; Л., 1959. Т. 1. С. 163.
[10] Детское чтение для сердца и разума. 1785. № 1. С. 3.
[11] Там же. С. 4.
[12] *Розанов В.В.* Несовместимые контрасты жития. М., 1990. С. 257.
[13] О различных оттенках со- и противопоставления Карамзиным слов «русский» / «российский», относящихся к разным этапам его творчества, см.: *Лотман Ю.М.* Колумб русской истории // *Лотман Ю.М.* Избранные статьи: В 3-х т. Таллинн, 1992. Т. 2. С.208–210.
[14] Вчера и сегодня. Т. 1. СПб., 1845. С. 58.
[15] См. об этом в предыдущей главе монографии.
[16] *Шишков А.С.* Собрание сочинений и переводов адмирала Шишкова, СПБ., 1818–1839. Т. 2. С. 9–10.
[17] *Есаулов И.А.* Преемственность или дискретность: «Арзамас»/ОПОЯЗ («ход конём» или регенерация преемственности) // Литературное общество «Арзамас»: история и современность: Сборник научных статей. Нижний Новгород, 2015. С. 110.
[18] *Карамзин Н.М.* Избранные сочинения в двух томах. М., Л., 1964. Т. 1. С. 344.
[19] *Карамзин Н.М.* Записка о древней и новой России. М., 1991. С. 35.
[20] Там же. С. 32.
[21] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж, 1989. Т. 1. С. 137.
[22] *Рудковская И.Е.* Н.М. Карамзин и П.Я. Чаадаев: историографическое и историософское наследие в контексте проблемы вызова и ответа // Вестник Томского государственного университета, 2013. № 369. С. 90.
[23] Беседы о русской словесности с Иваном Есауловым. // Радио Радонеж, 21.06.2016. URL: http://radonezh.ru/radio/2016/06/21/22-26.html
[24] *Карамзин Н.М.* История государства Российского в 12 томах. М., 1989. Т. 1. С. 22.
[25] *Жуковский В.А.* Собрание сочинений: В 4 т. М.; Л., 1960. Т. 4. С. 420.
[26] Там же. С. 544.
[27] *Гоголь Н.В.* Собр. соч.: в 9 т. М., 1994. С. 148.
[28] *Жуковский В.А.* Полн. собр. соч.: В 12 т. М., 1902. Т. 10. С. 63.
[29] Письма Александра Бестужева к П.А. Вяземскому (1823–1825) // Литературное наследство. 1956. Т. 60. № 1. С. 198.
[30] *Тарасов Б.Н.* Куда движется история? (Метаморфозы идей и людей в свете христианской традиции). СПб., 2001. С. 51.
[31] *Самарин Ю.Ф.* Православие и народность. М., 2008. С. 160.
[32] Полярная звезда, изданная А. Бестужевым и К. Рылеевым. М.-Л., 1960. С. 488–489.
[33] Там же. С. 25.
[34] Там же. С. 29.

[35] *Кюхельбекер В.К.* Указ. соч. С. 442.
[36] *Бестужев-Марлинский А.А.* Сочинения. В 2-х т. М., 1981. Т. 2. С. 413.
[37] Там же. С. 450–451.
[38] Московский наблюдатель. 1836. Ч. 8. С. 365–366.
[39] См. подробнее: *Криушина В.А.* Образ России в поэзии и публицистике А.А. Дельвига и В.К. Кюхельбекера // Немцы в россии: взгляд из провинции: сборник материалов III Всероссийской научной конференции с международным участием. Киров, 2015. С. 36–51.
[40] *Кюхельбекер В.К.* Указ. соч. С. 51.
[41] *Цымрина Т.В.* Исторические воззрения декабристов // Альманах современной науки и образования, № 6 (49) 2011. С. 45.
[42] *Муравьёв Н.М.* Мысли об «Истории государства Российского» Н.М. Карамзина // Сборник материалов по истории исторической науки в СССР. М., 1990. С. 172.
[43] *Рылеев К.Ф.* Полн. собр. соч., М.-Л., 1934. С. 249.
[44] *Лермонтов М.Ю.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 69.
[45] *Кюхельбекер В.К.* Европейские письма. Указ. соч. С. 302.
[46] *Одоевский В.Ф.* Записки для моего праправнука. М., 2006. С. 312.
[47] *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 7. 1958. С. 350.
[48] *Кожинов В.В.* Тютчев. М., 1988. С. 87.
[49] *Одоевский В.Ф.* Предисловие к несостоявшемуся собранию сочинений // Русский Архив, 1874. № 2. С. 316–317.
[50] *Одоевский В.Ф.* Сочинения: В 3-х ч. Ч. 1. СПб., 1844. С. 15.
[51] *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. М., 2009. С. 301.
[52] *Пушкин А.С.* Мнение М.Е. Лобанова о духе словесности, как иностранной, так и отечественной (Читано им 18 января 1836 г. в Императорской Российской академии) // *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений: В 10 т. Л., 1978. Т. 7. С. 278.
[53] *Карпович М.М.* Лекции по интеллектуальной истории России. XVIII — начало XX века. М., 2012. С. 75.
[54] Литературные прибавления к «Русскому инвалиду». 1837. № 3. С. 23.
[55] Там же. № 5. С. 95.
[56] Московский наблюдатель. 1837. Ч. 9. С. 245–246.
[57] Денница: Альманах на 1830 год. С. XXII–XXIII.
[58] Московский телеграф. 1830. № 6. С. 282.
[59] *Лажечников И.И.* Басурман: Роман. М., 1992. С. 31.
[60] Литературные прибавления к «Русскому инвалиду». 1837. № 22. С. 215.
[61] *Сахаров В.И.* Форма времени. // Русская романтическая повесть писателей 20–40-х годов XIX века. М., 1992. С. 10.
[62] Московский наблюдатель. М. 1835. № 1. С. 123–124.
[63] *Полевой Н., Полевой Кс.* Литературная критика: Статьи, рецензии 1825–1842. Л., 1990. С. 500.

[64] Там же. С. 502.
[65] *Одоевский В.Ф.* Княжна Мими // *Одоевский В.Ф.* Сочинения: В 3-х ч. Ч. 2. СПб., 1844. С. 329.
[66] *Бестужев-Марлинский А.А.* Сочинения. М., 1981. Т. 2. С. 519.
[67] *Пушкин А.С.* Евгений Онегин: Роман в стихах // *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений: В 10 т. Л., 1978. Т. 5. С. 17.
[68] Там же. С. 22.
[69] Там же. С. 87.
[70] См. первую главу настоящей монографии, а также: *Есаулов И.А.* Поэтика пушкинской прозы: новое понимание // *Есаулов И.А.* Русская классика: новое понимание. СПб., 2017. С. 93–114.
[71] Литературные прибавления к «Русскому инвалиду». 1837. № 44. С. 436.
[72] *Захаров Н.В.* Рецепция Шекспира в творчестве Кюхельбекера // Знание. Понимание. Умение. 2008. № 2. С. 160.
[73] Литературные прибавления к «Русскому инвалиду». 1838. № 1. С. 1.
[74] *Пушкин А.С.* Полное собр. соч.: в 10 т. Т. 5. М., 1960. С. 100.
[75] Литературные прибавления к «Русскому инвалиду». 1838. № 1. С. 1.
[76] См. подробнее: *Сытина Ю.Н.* Об Англии и англомании в «Литературных прибавлениях к “Русскому инвалиду”» // Знание. Понимание. Умение. 2016. № 4. С. 268–275.
[77] *Одоевский В.Ф.* Сочинения: В 3-х ч. Ч. 1. СПб., 1844. С. 102.
[78] Там же. С. 110.
[79] Там же. С. 209.
[80] *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 4. Л., 1937. С. 26.
[81] *Сенковский О.И.* Сочинения Барона Брамбеуса. М., 1989. С. 436.
[82] *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 8. М., 1956. С. 314.
[83] Московский наблюдатель. 1835. Ч. 1. № 1. С. 30.
[84] *Тарасов Б.Н.* Указ. соч. С. 175.
[85] Московский наблюдатель. 1835. Ч. 3. № 9. С. 340.
[86] *Хомяков А.С.* О старом и новом. М., 1988. С. 101–102.
[87] Литературные прибавления к «Русскому инвалиду». 1838. № 9. С. 169.
[88] Там же. 1837. № 28. С. 267.
[89] Московский наблюдатель. 1836. Ч. 1. № 1. С. 289.
[90] Там же. С. 290.
[91] Там же. С. 314.
[92] Московский наблюдатель. 1835. Ч. 1. № 1. С. 44.
[93] Там же. С. 189.
[94] *Тарасов Б.Н.* Указ. соч. С. 6.
[95] *Уваров С.С.* О некоторых общих началах, могущих служить руководством при управлении Министерством народного просвещения // Православие. Самодержавие. Народность. М., 2016. С. 215.
[96] Там же.

[97] Московский наблюдатель. 1835. Ч. 1. № 1. С. 104.
[98] *Гоголь Н.В.* Указ. соч. С. 123.
[99] *Погодин М.П.* Вечное начало. Русский дух. М., 2011. С. 386. См. также первую главу настоящей монографии.
[100] *Егоров Б.Ф.* Славянофильство, западничество и культурология // Ученые записки Тартуского университета, 1973. Вып. 308. С. 268.
[101] Литературные прибавления к «Русскому инвалиду». 1838. № 48. С. 951.
[102] *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. М., 1965. Т. 8. С. 130.
[103] *Есаулов И.А.* Русская классика: новое понимание. СПб., 2017. С. 13.
[104] Подробнее о взглядах П.Я. Чаадаева и их восприятии современниками см. главу Б.Н. Тарасова «Судьбы России и Европы в творческом сознании Н.М. Карамзина, Ф.И. Тютчева, П.Я. Чаадаева» в настоящей монографии.
[105] *Надеждин Н.И.* Литературная критика. Эстетика. М., 1972. С. 444.
[106] Там же. С. 394.
[107] Там же. С. 406.
[108] Там же. С. 414.
[109] Там же. С. 396.
[110] *Тарасов Б.Н.* Куда движется история? (Метаморфозы идей и людей в свете христианской традиции). СПб., 2001. С. 247.
[111] Московский наблюдатель. 1835. Ч. 4. С. 283.
[112] Литературные прибавления к «Русскому инвалиду». 1837. № 1. С. 1.
[113] Там же.
[114] Там же.
[115] Там же. С. 2.
[116] *Гоголь Н.В.* Указ. соч. С. 148.
[117] *Чаадаев П.Я.* Сочинения и письма. Т. 2. М., 1914. С. 201.
[118] Московский наблюдатель. 1835. Ч. 1. № 1. С. 15.
[119] Там же. С. 17.
[120] *Одоевский В.Ф.* Сочинения: В 3-х ч. Ч. 1. СПб., 1844. С. 313.
[121] Московский наблюдатель. 1835. Ч. 1. № 1. С. 88.
[122] Там же. С. 87.
[123] *Тарасов Б.Н.* Славянофильство А.С. Хомякова и Тютчева // Россия и славянский мир в творческом наследии Тютчева. М., 2011. С. 306–307.
[124] *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: в 10 т. М., Т. 3, 1977. С. 209.
[125] Там же. Т. 10. С. 689.
[126] Москвитянин. 1841. Ч. I. № 2. С. 537.
[127] Там же. С. 535.
[128] Там же. С. 538.
[129] Северная пчела. 1840. № 246. С. 981–983.
[130] Маяк. 1840. Ч. 4. С. 210.
[131] Маяк. 1845. Ч. 19. С. 104.

[132] *Есаулов И.А.* Богатырская доблесть казаков и удаль ляхов: типы героики в художественном мире Гоголя // Творчество Н.В. Гоголя и европейская культура: Пятнадцатые Гоголевские чтения. М., 2016. С. 282.
[133] *Гоголь Н.В.* Указ. соч. С. 48.
[134] См. подробнее: *Виноградов И.А.* Н.В. Гоголь как славянофил: Славянская тема в наследии писателя // Проблемы исторической поэтики, 2014. Вып. 12: Евангельский текст в русской литературе XII–XXI веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 9. С. 199–219; *Виноградов И.А.* Космополит или патриот? Концепция патриотизма в спорах с Гоголем и о Гоголе // Проблемы исторической поэтики, 2017. Т. 15. № 3. С. 35–69.
[135] *Гоголь Н.В.* Указ. соч. С. 34.
[136] См. подробнее: *Есаулов И.А.* Пасхальность русской словесности. М., 2004.
[137] *Гоголь Н.В.* Указ. соч. С. 192.
[138] Там же. С. 182.
[139] Там же. С. 185.
[140] Там же. С. 74.
[141] *Белинский В.Г.* Полное собрание сочинений: В 13 т. М., 1955. Т. 9. С. 75.
[142] *Соллогуб В.А.* Повести и рассказы. М., 1988. С. 193.
[143] Там же. С. 267.
[144] Там же. С. 269.
[145] Там же. С. 273.
[146] Там же. С. 274.
[147] *Белинский В.Г.* Указ. соч. С. 84.
[148] *Белинский В.Г.* Указ соч. Т. 10. 1956. С. 29
[149] Там же. С. 215.
[150] Там же. С. 213.
[151] Там же. С. 215.
[152] Там же.
[153] Там же. С. 214.
[154] *Анненков П.В.* Литературные воспоминания. Л., 1928. С. 592.
[155] *Герцен А.И.* Былое и думы // *Герцен И.А.* Собр. соч: в 30 т. М., 1956. Т. 9. С. 170.
[156] См.: *Есаулов И.А.* Пасхальность русской словесности. М., 2004.
[157] См подробнее: *Отрадин М.В.* Проза И.А. Гончарова в литературном контексте. СПб., 1994.
[158] *Гончаров И.А.* Обломов. М., 2004. С. 36.
[159] *Киреевский И.В.* Критика и эссеистика. М., 1979. С. 155.
[160] *Жирмунский В.М.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1996. С. 34
[161] См., например: *Шпагин С.А.* Романтизм и русская политическая мысль в первой половине XIX в. // Вестник Томского государственного университета. 2005. № 287. С. 157–162.

[162] *Герцен И.А.* Указ. соч. С. 19.

[163] Там же. С. 18.

[164] *Герцен И.А.* Кто виноват? // *Герцен И.А.* Собр. соч: в 30 т. М., 1955. Т. 4. С. 122.

[165] *Тургенев И.С.* Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. М., 1979. Т. 3. С. 257.

[166] См: *Сытина Ю.Н.* Повесть В.Ф. Одоевского «Новый год» и образ «вчерашнего» романтического героя на страницах «Литературных прибавлений к “Русскому инвалиду”» // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Русская филология. 2015. № 5. С.113–119.

[167] Литературные прибавления к «Русскому инвалиду». 1837. № 45. С. 437.

[168] *Тургенев И.С.* Указ. соч. Т. 3. С. 16.

[169] *Некрасов Н.А.* Собрание сочинений: В 8 т. М., 1965. Т. 1. С. 49.

[170] *Хомяков А.С.* Стихотворения и драмы. Большая серия «Библиотека поэта». Л., 1969. С. 101.

[171] *Языков Н.М.* Стихотворения. Том I. СПб., 1898. С. 335.

[172] *Григорьев А.А.* Литературная критика. М., 1967. С. 233–234.

[173] *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л., 1975. С. 227.

[174] *Топоров В.Н.* Петербургский текст. М., 2009. С. 658.

[175] *Есаулов И.А.* Структуры повседневности и творческий эксперимент: к постановке проблемы // «Структуры повседневности и творческий эксперимент в русской словесности, философии, культуре» (V Балтийский международный семинар-дискуссия) / *Есаулов И.А.* и др. // Вестник Московского государственного областного университета (Электронный журнал). 2015. № 3. С. 6.

[176] *Есаулов И.А.* Русская классика: новое понимание. СПб., 2017. С. 117.

И. А. Есаулов

ТВОРЧЕСТВО Л.Н. ТОЛСТОГО В КОНТЕКСТЕ «БОЛЬШОГО ВРЕМЕНИ» И СОВРЕМЕННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «ТОЛЕРАНТНОСТИ»

Поскольку понятие «толерантности» используется порой чрезвычайно нестрого, напомним, что оно восходит к формулировкам, зафиксированным Уставом Организации Объединенных Наций: «проявлять терпимость и жить вместе, в мире друг с другом, как добрые соседи»[1]. В соответствии с Декларацией принципов толерантности (ЮНЕСКО, 1995 г.), особо подчеркивалось, что «каждый свободен придерживаться своих убеждений и признает такое же право за другими»[2].

Для ряда исследователей «толерантность» является синонимом «терпимости» (согласно словарю Даля, «терпимый» — «что или кого терпят только по милосердию, снисхождению»[3]), другие же подчеркивают «пассивность» терпимости и активность «толерантности». Не слишком вдаваясь в коннотации, будем считать, что «толерантность» — это готовность принимать поведение и убеждения, которые отличаются от собственных, даже если вы не соглашаетесь или не одобряете их. Частью «толерантности» при этом считается безусловное гендерное равноправие. К этому моменту мы еще вернемся в дальнейшем.

Проблема здесь состоит в следующем: современные адепты «толерантности», иными словами, сторонники готовности принимать поведение и убеждения, которые *отличаются от их собственных*, зачастую сами весьма и весьма агрессивны к «чужому» инакомыслию — по отношению к их представлениям о «правильном» и «неправильном». Агрессивны по отношению к тем, кто их представления о «толерантности» склонен либо не принимать, либо же иронизировать над этими представлениями.

С подобной агрессивностью, как правило, «левого» идеологического спектра, иными словами, и «либерального», и «демократического» лагерей, пришлось столкнуться русским писателям «первого ряда» нашей словесности, таким, как Пушкин, Гоголь, Достоевский, Лесков, Толстой, Тютчев — уже в XIX веке. В начале XX веке такую же агрессивную нетерпимость постоянно фиксировали объективные наблюдатели, например, авторы сборника «Вехи» и И.А. Бунин.

При этом предтечи «толерантности» уже тогда отличались крайней идеологической ангажированностью, отправляя «всё злое — направо, все доброе — налево» («Жизнь Арсеньева»). Если же творчество русских классиков рассматривать в «малом времени» современных представлений о «толерантности», далеко уклонившихся от деклараций Устава ООН, то, с подобной точки зрения, при всем своем похвальном «гуманизме», русская литература — в своих глубинах — *реакционна*, *великодержавна* и *консервативна*. Поэтому, хотя она в принципе и может быть ситуативно использована — в каких-то дозах и, так сказать, под леволиберальным конвоем — для особых целей (что касается Толстого, то обычно с одобрением оценивается его «прогрессивная» борьба с государством, Церковью, другими «консервативными» институциями), что же касается самых заветных убеждений авторов первого ряда русской литературы, то они резко противоречат той логике «левого мифа», которая явно доминирует в интеллектуальном истеблишменте «малого времени» нашей современности.

Например, совсем недавно из британской газеты «Гардиан» мы узнали, что россияне читают классику из страха перед нынешней властью, что, мол, именно поэтому «в России почти не читают современных авторов, всецело отдавая предпочтение классической литературе». Ориентируясь на результаты опроса «Левада-Центра» о наиболее читаемых в Российской Федерации авторах, обозреватель «Гардиан» делает вывод, что единодушная любовь к классике объясняется реакционным влиянием образования, которое заставило россиян в выборе книг полагаться на «одобренное властями» мнение. Именно поэтому современные российские авторы, чья точка зрения расходится с официальной, в список не попали. «...Когда россиян попросили назвать великих российских писателей, все единодушно — и вполне предсказуемо — обратились к классике, обеспечив первенство в литературном списке лучших Толстому, Достоевскому и Пушкину». Действительно, странно... «...Неужели это лучшее, что есть в русской литературе?» — задается вопросом наблюдатель. Неудивительно и то, что список получился «почти исключительно мужским: в нем едва ли найдется несколько женских имен. Неужели труды современных авторов или русских писательниц не стоят прочтения?»[4] — ставит перед своими читателями еще один риторический вопрос британская газета.

Всё это, впрочем, вполне ожидаемо и прогнозируемо. Если историческая Россия, согласно тем же самым леволиберальным установкам, еще «хуже», чем даже тоталитарный Советский Союз,

чем постфактум словно бы «оправдывали» свое безоглядное «очарование» российской революцией западные интеллектуалы, то стоит ли тогда обольщаться русской классической литературой? Может быть, пора уже «разоблачить», наконец, и ее? А не только «реакционную» Российскую империю и «мракобесную» Русскую Православную Церковь. Вообще-то, если придерживаться леволиберальных «канонов» нынешнего «малого времени», то пора, давно пора сделать следующий шаг и объявить, наконец-то, что сама эта хваленая русская литература (особенно же — классическая) весьма и весьма сомнительна (за отдельными исключениями) — с позиций доминирующих, а также агрессивно навязываемых леволиберальным истеблишментом представлений о «правильном» и «неправильном».

Русская классическая литература — «неправильная», она основывается на устаревших (воистину *реакционных*) принципах, а поскольку она все еще влиятельна, люди ее, как фиксирует и социологи «Левада-Центра», к сожалению, всё еще читают, то нужно, может быть, что-то с этим делать: либо запретить совсем, раз этого не догадалась сделать прогрессивная советская власть, либо же трансформировать таким образом, — например, в театральных постановках и всевозможных ее «экранизациях», чтобы *выветрить* из нее именно этот «реакционный» ценностный дух, действительно глубинно восходящий к аксиологии православного типа духовности.

Теперь обратимся к Толстому. Всю свою нетолерантную сущность, уж не говоря о «мужском шовинизме», согласно леволиберальному дискурсу, Толстой сполна — и концентрированно — выразил в своем известном тексте — «Послесловии к рассказу Чехова “Душечка”».

На что особо обращает внимание Толстой? Что «в рассуждении» Чехова, «когда он писал “Душечку”, носилось неясное представление о новой женщине, об ее равноправности с мужчиной, развитой, ученой, самостоятельной, работающей не хуже, *если не лучше*, мужчины на пользу обществу, о той самой женщине, которая поддерживает женский вопрос, и он, начав писать “Душечку”, хотел показать, *какою не должна быть женщина*. Валак общественного мнения пригласил Чехова проклясть слабую, покоряющуюся, *преданную мужчине*, неразвитую женщину, и Чехов пошел на гору»[5]. Как мы помним, по мысли Толстого, Чехов в итоге-то «благословил то, что хотел проклинать», но ведь, если это так, так это еще хуже — уже и для Чехова! — с позиций современных представлений о роли женщины.

Что пишет Толстой? «Меня трогает и рассказ о том, как она с полным самоотречением любит Кукина и *все, что любит Кукин*, и *так же* лесоторговца, и *так же* ветеринара...» . Толстой как будто говорит о «*любви*», но его «похвалы» Душечке очень, очень странные: «Автор заставляет ее любить смешного Кукина, ничтожного лесоторговца и неприятного ветеринара, но любовь не менее свята, будет ли ее предметом Кукин, или Спиноза, Паскаль, Шиллер, и будут ли предметы ее сменяться так же быстро, как у “Душечки”, или предмет будет один во всю жизнь».

Ну, и наконец: «Без женщин-врачей, телеграфисток, адвокатов, ученых, сочинительниц *мы* обойдемся, но без матерей, помощниц, подруг, утешительниц, любящих в мужчине все то лучшее, что есть в нем, и незаметным внушением вызывающих и поддерживающих в нем все это лучшее, — без таких женщин плохо было бы жить на свете». Если это не «мужской шовинизм» («*мы* обойдемся»), то как еще назвать эту совсем уж эпатирующую сторонника нынешней «толерантности» точку зрения: «*плохо было бы жить на свете*»? Кому «плохо», что за безличная форма использована Толстым? Конечно же, «плохо» именно и только мужчинам, это им было бы «плохо жить на свете».

Получается, что предназначение женщины — это любить в мужчине «все лучшее», а будет ли этот мужчина «смешным Кукиным», или «ничтожным лесоторговцем», или «неприятным ветеринаром» — это неважно. Если же женщина *не способна* (или, может быть, *не хочет*) любить Кукина, лесоторговца или ветеринара — так любить, как будто перед ней Спиноза, Паскаль или Шиллер, то Кукин с ветеринаром могут сослаться на Льва Николаевича Толстого — и предъявить такие претензии этим негодным женщинам (этим *ученым* или *сочинительницам*, уж не говоря об *адвокатах*), что нынешние адепты «толерантности» могли бы потребовать писателя Толстого посмертно привлечь если не к уголовной, то к идеологической ответственности. Именно за его «неправильные» мыслепреступления.

При этом, надо сказать, Лев Толстой не скрывает ведь своего восхищения «*делом любви*», как он это формулирует, однако нет никаких намеков не то что на «толерантность», но и даже на «равноправие» с мужчиной (о чем в начале «Послесловия» к чеховскому рассказу говорится особо).

Да, Толстой подчеркивает: «В этой любви, обращена ли она к Кукину, или к Христу, главная, великая, ничем не заменимая сила женщины». Следует признать: в христианском-то горизонте понимания (не случайно толстовские примеры начинаются

с Марии и Магдалины у Христа), слова эти, так сказать, вполне «правильные» — в том смысле, что и в чеховском Кукине, если этот тип героя перенести из художественной реальности в прозаическую действительность, любящая женщина может увидеть не только «ничтожество», но и личность, а значит, и лик. Он ведь в каком-то поврежденном виде, но *имеется же* и у Кукина, раз он человек, не правда ли?

Но насколько эта установка согласуется как раз с современными установками (доминирующими сегодня): без любящих женщин «не было бы Марии и Магдалины у Христа, не было бы Клары у Франциска Ассизского, не было бы на каторге жен декабристов, не было бы у духоборов их жен, которые не удерживали мужей, а поддерживали их в их мученичестве за правду, не было бы тысяч и тысяч безызвестных... женщин, *утешительниц пьяных, слабых, развратных людей*, тех, для которых *нужнее, чем кому-нибудь, утешения любви»*.

И, наконец, Толстой прямо формулирует, насмехаясь над «женским вопросом» и называя его «пошлостью»: «дело женщины по самому ее назначению другое, чем дело мужчины. И потому и идеал совершенства женщины не может быть тот же, как идеал совершенства мужчины <...> А между тем к достижению этого мужского идеала направлена теперь вся та *смешная и недобрая деятельность модного женского движения, которое теперь так путает женщин*» .

Однако по приводимым нами выше примерам уже видно, что «дело женщины» — хотя и *очень высокое, незаместимое*, по Толстому, — это *помогать* мужчине, скажем, быть утешительницей и «пьяных, слабых, развратных людей», потому что, ведь, и для них *нужны же* «утешения любви». И получается, что это все-таки объектная, а не субъектная позиция (или, если это субъектность, то какого-то второго ряда).

Как затем формулировал перешедший к постструктурализму Р. Барт, демонстрируя лукавую оценочность структуралистских бинарных оппозиций, восходящих к К. Леви-Строссу, которые как будто бы должны быть семиотически нейтральными, однако же подразумевают одно явно доминирующим, а другое — явно в слабой позиции: правое *и* левое, мужчины *и* женщины (конечно, первый член бинарной оппозиции — правое, мужчины — именно что *нуждается* во втором, но сами вторые члены таких бинарных оппозиций отдельно от первых просто не мыслимы, не могут существовать, находясь всегда в «слабой» позиции, а отнюдь не «равноправной»). Именно поэтому Барт объявил *фашистом* сам

язык, ибо в самой корневой системе языка, увы, скрывается «нетолерантность», в том числе, гендерное неравноправие. Если бы оно явно присутствовало лишь в «неправильном» устройстве социума, тогда дело можно было бы поправить только лишь «изменением социальных условий», но, увы, «нетолерантность» самым корневым образом таится в языке, в структуре языка. Что уж говорить тогда о «реакционной» русской литературе и установках русской классики XIX века? Ведь авторы этой литературы — все до одного мужчины... Иными словами, мы — даже и в случае бинарных оппозиций — на самом-то деле сталкиваемся отнюдь не с нейтральными денотатами, но всегда с неявными — притом оценочными — коннотациями, в них прячущимися. Отсюда и известный бартовский афоризм: «денотация на поверку оказывается лишь *последней* из возможных коннотаций»[6].

Но ведь ту ценностную иерархию, которую мы видим в публицистике Толстого, мы находим и в его поэтическом космосе. Каждый помнит, что в «Войне и мире» есть «пустоцвет» — Соня, а есть любимая толстовская героиня — Наташа Ростова. Что их отличает — прежде всего? То, что Соня пытается всё рассчитать и распланировать (то есть ведет себя, как, согласно известным гендерным стереотипам, поступает именно мужчина), поэтому и терпит в конце концов крах (теряет своего возлюбленного Николая Ростова), а Наташа — совершенно непосредственна, она «не удостаивала быть умной» — и в конце концов вполне счастлива — с запачканными пеленками — со своим Пьером Безуховым. А чем наиболее неприятна Элен? Тем, что она еще более расчетлива (то есть имеет еще в большей степени «мужской» склад ума), нежели Соня.

Однако же и толстовские мужчины — тем, кому, согласно авторской интенции, должен симпатизировать читатель — тоже ведь далеки от рационального расчета и расчетливости. Как мы помним, для Пьера Платон Каратаев стал «олицетворением *всего русского, доброго и круглого*». Но нечто близкое каратаевской установке «не нашим умом, а Божиим судом» можно заметить в характеристике Кутузова князем Андреем: «Он понимает, что есть что-то сильнее и значительнее его воли <...>. А главное... почему веришь ему, — это то, что он русский». Платон Каратаев и Кутузов представляют собой в толстовском романе как бы разные ипостаси одного и того же русского лица.

В «Войне и мире» совершенно очевидно со- и противопоставление двух типов культур: русской и французской, которые базируются на различных основаниях. Напомним «бессознательное

чувство» Пьера, который замечает, что над Москвой, сравниваемой с «разоренным *гнездом*», «установился свой, *совсем другой, но твердый* французский порядок», при котором герой «чувствовал себя *ничтожной щепкой*, попавшей в колеса неизвестной ему, но правильно действующей *машины*». В другом месте: «Порядок <...> убивал его — Пьера, лишал его жизни, *всего*, уничтожал его».

Резко отличаются ценностные установки двух полководцев: французского и русского. Для Наполеона предстоящее сражение — это чисто интеллектуальный, рассудочный поединок, не случайно сравниваемый с шахматной партией: «шахматы поставлены, игра начнется завтра»; «Игра началась». Люди, участники сражения, при подобной установке — переставляемые фигуры, обездушенные существа. Отсюда и кажущееся «лишним» в тексте двойное повторение одной и той же фразы, уподобляющее человеческое тело — машине: «Notre corps est une machine à vivre». Вспомним и высказанное ранее суждение Наполеона, ярко характеризующее его ценностный кругозор: «<...> большое количество монастырей и церквей есть всегда признак отсталости народа».

Иначе изображается Кутузов: «Когда кончился молебен, Кутузов подошел к иконе, тяжело опустился на колена, кланяясь в землю, и долго пытался и не мог встать от тяжести и слабости. Наконец он встал и с детским наивным вытягиванием губ *приложился* к иконе и опять поклонился, *дотронувшись рукой до земли*».

Мы видим в толстовском романе изображение соединения небесного и земного в молебне о спасении России, к которому приобщаются все — «генералитет» («генералитет последовал его примеру»), «офицеры», «солдаты и ополченцы» («с взволнованными лицами полезли солдаты и ополченцы»). Таким образом, это — соборное единство; здесь, как в мыслях Наташи, «все вместе без различия сословий»; точнее, эти различия отходят на второй план изображения как малосущественные, не определяющие сути этого единства. Пение уставших дьячков — «*Спаси* от бед рабы твоя, Богородице» — становится в поэтике этого произведения, актуализирующего православный код русской духовности, более могущественным залогом одоления вражеской силы, нежели чисто военные интеллектуальные заготовки и «искусные маневры».

По той же причине Кутузов, получив известие об уходе Наполеона из Москвы, «махнув рукой на Толя, повернулся *в противную сторону, к красному углу избы,* черневшему от образов:

— Господи, Создатель мой! Внял Ты молитве нашей (то есть *соборной* молитве. — *И.Е.*)... — дрожащим голосом сказал он, сложив руки. — Спасена Россия. Благодарю Тебя, Господи! — И он заплакал».

Порядок, основывающийся на механистической, внешней, но оттого и четкой, «правильной» целесообразности, предполагает атомарность отдельного индивида и противостоит православному принципу соборности как идея внешнего по отношению к человеческой личности безблагодатного закона. Именно поэтому, когда князь Андрей «вспомнил о своей *законодательной работе*, о том, как он озабоченно переводил на русский язык статьи *римского и французского свода* <...> ему стало *совестно за себя*».

«Потом он живо представил себе Богучарово, <...> вспомнил мужиков, Дрона-старосту, и, приложив к ним *права лиц*, которое он распределял по *параграфам*, ему стало удивительно, как он мог так долго заниматься такой праздной работой».

Конечно, дело не в том, «лучше» крестьянская (христианская) община этого готовящегося для нее «твердого порядка», либо «хуже» его: соборный «мир» в толстовском романе неразложим «по параграфам» — и эта его сопротивляемость внешним «разрядам» и является одной из самых существенных особенностей толстовской поэтики.

Те, кто рационально просчитывает возможные следствия из своих поступков, в мире Толстого всегда проигрывают, а те, кто подчиняют себя «живой жизни», всегда описываются с симпатией, однако если уж *рациональность* присуща *женщине*, то уж можно быть уверенным, что никогда такая женщина не только не станет «любимой толстовской героиней», но он все сделает для того, что эта женщина всегда будет антипатична читателю. И разве это — в целом — не является своего рода аксиологией не только Толстого, но и русской литературы как таковой?

При этом произведения Толстого до сих пор прочитываются зачастую в полном противоречии с его же ценностными установками. В «Послесловии» к «Душечке» Толстой подчеркивал, что Чехов — «намеревался проклясть Душечку», но «бог поэзии запретил ему и велел благословить, и он благословил», настаивая, что «подобное очень часто случается с настоящими поэтами-художниками», противопоставляя рациональные авторские «рассуждения» (диктуемые, например, «передовым общественным мнением») и подлинные «чувства», которые и выражаются — помимо «рациональности» автора — в его произведении.

Например, сам Толстой — подобно Чехову — намеревался проклясть «недолжный» социум — в рассказе «После бала», но вышло, что «бог поэзии», очевидно, запретил ему это, и, в конце концов, именно обличитель (и он же рассказчик) Иван

Васильевич — и лишился любви — по своей (и только по своей) вине. Толстой вполне сознательно так выстраивал собственный текст, что основным его *фабульным* событием явилось *избиение* слабого сильным (бьют не только беглеца, но и «*малорослого, слабосильного* солдата за то, что он недостаточно сильно опустил свою палку на красную спину татарина»). Однако этот же рассказ вполне можно истолковать — в «большом времени» русской православной культуры — и как «длинную историю» об *оскудении любви*.

Свою любовь Иван Васильевич описывает так: «Я был не только весел и доволен, я был счастлив, блажен, я был добр, я был не я, а какое-то неземное существо, не знающее зла и способное на одно добро <...> В моей душе любовь к Вареньке освободила всю скрытую в моей душе способность любви. Я обнимал в то время весь мир своей любовью». Поэтому несколько странно, что, рассказав об избиении и о том, что он «никуда не годился», Иван Васильевич словно *забывает*, что он начинал рассказывать свою «длинную историю» именно как *историю любви*. «А было то, что был я сильно влюблен». Эту «забывчивость», вероятно, порожденную досадой на несогласие слушателя с его суровой оценкой жизни, прерывает *последний* вопрос слушателей: «"Ну, а любовь что?" — спросили мы. "Любовь? Любовь с этого дня пошла на убыль. Когда она, как это часто бывало с ней, с улыбкой на лице, задумывалась, я сейчас же вспоминал полковника на площади, и мне становилось как-то неловко и неприятно, и я стал реже видаться с ней. И любовь так и сошла на нет"».

Весьма характерно, что на элементарном (фабульном) уровне текста обличительная риторика Ивана Васильевича вполне отвечает современным инвективам леволиберальных адептов «толерантности», направленным против национального и социального угнетения. Как известно, бал, изображаемый в рассказе, происходит в последний день масленицы. Рассказчик Иван Васильевич становится свидетелем того, что «братцы не милосердствовали», иначе говоря, не *прощали* по-христиански в Прощеное воскресение проступок бежавшего солдата-татарина. Эта немилосердность нарочито подчеркивается писателем и тем, что наказываемый шпицрутенами является не просто «солдатом» и не подобным большинству православным, а именно татарином, то есть мусульманином: тем самым Толстой, по-видимому, сознательно акцентировал, как ему представлялось, нехристианский характер социума. Символизирует его так ловко танцевавший, а сейчас руководящий избиением полковник. То, что происходит во время бала, оказывается, таким

образом, фальшивым, а то, что произошло после бала, — настоящим (разоблачающим «ложь» самого бала).

Однако Прощеное воскресение в православном мире имеет не социальный, а вселенский смысл: речь идет именно о прощении *всякого* ближнего, потому что всякий ближний *грешен*. Литургическое название Прощеного воскресения «Изгнание Адама из рая». В начале Поста как пути к Пасхе каждый человек уподобляется падшему Адаму, поэтому в евангельском чтении, звучащем в Прощеное воскресение, говорится: «Если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный» (Мф. 6, 15). Однако не только немилосердные «братцы» и полковник, но и именно рассказчик оказывается *не способным к прощению*. Простить — означает предоставить суд над падшим человеком, извергнутым из рая, Христу. Однако подобно тому, как в начале рассказа, еще *на балу*, рассказчик описывает себя как «какое-то неземное существо, не знающее зла» (иными словами, словно «не знающее» о грехопадении), то *после бала*, напротив, у него «на сердце была почти физическая, доходящая до тошноты тоска»: он именно *осуждает* не только полковника, но и *всех тех*, кто «знали что-то такое, чего я не знал». Чистый понедельник начинается для него с того, что «пошел к приятелю и напился с ним совсем пьян»: так понедельник для Ивана Васильевича не стал *чистым*.

Но прежде всего эта нечувствительная для рассказчика *собственная греховность*, ставшая неодолимым препятствием для его счастья, проявляется именно в самом его отношении к предмету своей любви. По отношению к возлюбленной Иван Васильевич поступает по-своему не менее жестоко, нежели солдаты с татарином. Рассказчик не может простить Вареньке Б. единственную ее «вину», которая состоит в том, что она — *дочь* полковника. Это непрощение и приводит к оскудению любви, а в конечном итоге — и к тому, что рассказчик «никуда, как видите, не годился». Стало быть, пасхальный архетип проявляет себя в толстовском рассказе таким образом, что взявший на себя роль судьи ближнего рассказчик остается своего рода ветхим Адамом, только изгнанным из рая своей обнимающей «весь мир» любви, но не прошедшим пути раскаяния к Пасхе, а потому и утратившим саму любовь. Если подобный сюжет и не был задуман автором, то вполне может быть, говоря словами писателя, «он вышел бессознательно». Во всяком случае, пасхальный хронотоп русской словесности предполагает именно такое понимание рассказа.

Однако, если говорить о гендерной аспекте «толерантности», то и в этом тексте Варенька, увы, тоже выступает в роли скорее объекта, чем субъекта. Ведь она — с позиций «обличителя» — Ивана Васильевича (но, очевидно, не только) только лишь олицетворяет собой «принадлежность» к недолжному миру тех (ближайшим же образом — своего отца), фальшивую жизнь которых и пытается «обличить» толстовский рассказчик.

В заключение хотелось бы обострить проблему: в русской литературе, притом именно в вершинных ее произведениях, действительно сплошь и рядом можно встретить не только «неправильные» представления о роли женщины, но и «неправильные» представления о человеке как таковом. В «Пророке» Пушкина, поскольку упоминается *перепутье*, то как будто бы речь идет о возможности личного выбора, — это «правильно» и «похвально» для современного «толерантного» мира. Но обратим внимание на то, что герой, если следовать тексту произведения, *не успевает* «выбрать», поскольку серафим сразу же начинает *действовать*. Отнюдь не испрашивая на то у героя его согласия. О самом человеке сказано лишь, что он *томим* «духовной жаждою», глагол «влачился» также не свидетельствует о собственной активности лирического героя. Далее же он становится не *субъектом* выбора, а *объектом* (хотя в данном случае герой и мужчина, а не женщина).

Иными словами, выходит, что и здесь человек не центральная фигура на пьедестале, который может поступать так или иначе, хотя *символ* выбора представлен — «перепутье», но серафима (а затем Бога) — не интересует «личное мнение» человека. Например, желал бы он, например, чтобы «угль, пылающий огнем» был у него вместо сердца, а «жало мудрыя змеи» — вместо языка. И слова Бога — в финале — вовсе не необязательно-«толерантны», а более чем императивны: «восстань», «виждь», «внемли», «исполнись волею Моей», «жги».

Как это понимать? По-видимому, так, что — невзирая на свою слабость — герой становится не субъектом того или иного выбора, а *избранником*, избранником Божиим (и эта «объективация» его совершенно не оскорбляет). Не оскорбляет, но не в либерально-постмодернистском, а в христианском контексте понимания. По-видимому, и «нетолерантные» представления Толстого о роли женщины также не могут быть оскорбительны для нее — но если прочитывать их не в контексте нынешнего «малого времени» воинствующего торжества «толерантности», а в том же самом христианском контексте понимания, который открывается только лишь в незавершенных просторах «большого времени».

[1] См.: http://www.un.org/ru/sections/un-charter/preamble/index.html

[2] См.: http://school-sector.relarn.ru/prava/zakony/tolerance/1.htm.

[3] *Даль Вл.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М., 1980. С. 402.

[4] См.: http://www.theguardian.com/books/booksblog/2016/apr/07/the-writers-russians-dont-read-and-you-should

[5] Здесь и далее тексты Л.Н. Толстого цит. по изданию: *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 20 т. М., 1964–1965. Курсив мой. — *И.Е.*

[6] *Барт Р.* S/Z. М., 1994. С. 19.

Б. Н. Тарасов

TERTIUM NON DATUR[1]: К ВОПРОСУ О МЕСТЕ И ЗНАЧЕНИИ ТВОРЧЕСТВА Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО В МИРОВОМ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ ПРОЦЕССЕ

Достоевский занимает неповторимое место в мировом историко-культурном процессе, претворив в своем творчестве фундаментальные и универсальные проблемы и коренные противоречия человеческого бытия и истории. Еще в 1846 г. В.Г. Белинский, хотя и не оценивший в полной мере глубокое новаторство «Двойника», пророчески писал, что Достоевскому суждено сыграть в отечественной словесности уникальную роль. С течением времени эта роль постоянно возрастала не только в «нашей литературе». Многие выдающиеся писатели и в России, и на Западе с большим или меньшим основанием причисляли себя к его последователям. Достоевский оказал значительное влияние на становление и проблематику русского религиозно-философского ренессанса, и почти все крупнейшие русские мыслители считали своим долгом писать книги о нем. Популярные европейские и англо-американские философские и эстетические течения стремились представить Достоевского как своего предтечу или единомышленника, хотя его творчество гораздо шире и глубже их мировоззренческих установок и идейных предпосылок. Он обладал непревзойденной художественной способностью, изображая конкретные индивидуальные события обыденной жизни, «перерыть» в своих романах весь сложный комплекс идеологических, социальных и нравственных вопросов текущего времени и одновременно увидеть в них вечное содержание, сформулировать прошлое, настоящее и будущее.

Основополагающую сторону художественных открытий Достоевского подчеркнул М.М. Бахтин: «Достоевский сделал дух, то есть последнюю смысловую позицию личности, предметом эстетического созерцания... Он продвинул эстетическое видение вглубь, в новые глубинные пласты, но не вглубь бессознательного, а в глубь-высоту сознания»[2]. Именно сосредоточенность на «последней смысловой позиции» личности и глубинно-высотных пластах сознания, зачастую сокращенных в читательском и исследовательском восприятии, превращает Достоевского в своеобразного мыслителя, рассматривавшего любую жизненную конкретику в

контесте основополагающих проектов развития мира «с Богом» и «без Бога», в сопряжении главных признаков величия и ничтожества в драматической мистерии человеческого существования. Причем сама методология его мышления, тесно связанная с проникновенным эмпирическим исследованием парадоксов человеческой природы с христианской точки зрения и их неоднозначным преломлением в тех или иных тенденциях, явлениях, поступках, общественном новаторстве, давала ему возможность не только предсказывать трагические катаклизмы XX века с его войнами, революциями и, говоря словами А.И. Герцена, «Чингисханами с телеграфами», но и сегодня служить своеобразным пробным камнем для проверки всяких модных рассудочных утопий и односторонних идеологий.

Способность раскрыть подлинную и объективную иерархию действительно главных и второстепенных для личности проблем и разглядеть сокровенную связь сокрытых движений души и корневых побуждений воли человека с результатами его внешней деятельности, умение распознавать иллюзии относительных ценностей и социальных условностей, миражи всевозможных репутаций и социальной пропаганды, границы и тупики сциентизма, тонкий яд рационализма и нигилизм здравого смысла позволяют писателю и впредь оставаться авторитетнейшим участником в диалоге идей современного мира.

Глубинное своеобразие религиозно-философской проблематики и художественной мысли Достоевского еще при его жизни встречало непонимание со стороны читателей и критиков. «Жестокий талант» (Н.К. Михайловский), «больные люди» (П.Н. Ткачев) — подобные определения писателя и его персонажей нередко можно было встретить на журнальных страницах. После кончины Достоевского наметилось стремление к адекватному и систематическому изложению основ его мировоззрения и творчества в трудах крупных русских мыслителей (В.С. Соловьев, В.В. Розанов, Д.С. Мережковский, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, Вяч. И. Иванов, Н.А. Бердяев, Л.И. Шестов и др.), для многих из которых постижение его творчества стало важной вехой на пути «от марксизма к идеализму», создавая методологическую основу для собственных построений, и вместе с тем порою подвергалось субъективным интерпретациям, подчиняясь теоретическим установкам «нового религиозного сознания» (Н.А. Бердяев), «третьего завета» (Д.С. Мережковский), «второго измерения мышления» (Л.Н. Шестов) и т.п.

Важную роль в движении к адекватному пониманию значительности и масштаба творчества писателя сыграла книга М.М. Бахтина

«Проблемы поэтики Достоевского», диалогическая концепция которой была скорректирована признанием им самим основополагающего значения христианской модели мира и человека в художественном мышлении автора «Братьев Карамазовых». Сам Бахтин откровенно говорил, что в своей книге оторвал форму от главных философских вопросов и «прямо не мог говорить о том, чем мучился Достоевский всю жизнь — существованием Божиим. Мне ведь приходилось вилять — туда и обратно. Приходилось за руку себя держать. Даже церковь оговаривал»[3].

О тех или иных мировоззренческих, философских, идеологических, тематических, эстетических аспектах «главных вопросов» заходит речь в работах представителей Русского зарубежья (В.В. Зеньковский, Г.В. Флоровский, Н.С. Арсеньев, К.В. Мочульский, Р.В. Плетнев, Г.А. Мейер, Ф.А. Степун, С.А. Левицкий, В.В. Вейдле, а также ряд иностранных авторов (Р. Гуардини, А. Любак, Дж. Баччини, Л. Аллен)). Вместе с тем, господствовавшие в европейском и американском литературоведении тенденции, совпадавшие со сменой идеологических веяний и философской моды, заставляли их выразителей, как правило, игнорировать, «сокращать» подобные вопросы, а иногда и превратно истолковывать их. Достоевский нередко провозглашался предшественником модернизма, глашатаем своеволия и бунта, апологетом индивидуализма и сверхчеловека. Экзистенциалисты считали его наряду с Кьеркегором и Ницше своим родоначальником, а фрейдисты и структуралисты подвергали его творчество усеченным и произвольным интерпретациям, обусловленным своеобразием их проективной методологии. При этом одни герои («подпольный» человек, Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов) выводились на передний план и утверждались за счет других (Мышкин, Макар Девушкин, Зосима, Алеша Карамазов). Здесь показательным и выразительным может служить сведение высшего к низшему, физиологическая редукция «тайны человека» и антидостоевское истолкование христианства и деятельной любви и сострадания как «идиотизма» и «болезни», «вредоносного порока» в соединении с апологетикой преступной сильной личности в логике Ницше. Поэтому крайне неоправданной, например, выглядит характеристика Достоевского и Ницше как «братьев по духу» у Т. Манна: «“Преступление” — я повторяю это слово, чтобы охарактеризовать родственность Достоевского и Ницше. Недаром последнего с такой силой влекло к Достоевскому, которого он называл “великим учителем”. Обоим свойственна экстатичность, познание истины, рождающееся из внезапного, полубезумного озарения, и к тому же религиозный, иначе говоря — сатанинский морализм, который у

Ницше назывался антиморализмом»[4]. «Настоящий скиф» (Г. Брандес), «болезненный гений» (Р. Роллан), «беспорядочная какофоническая похлебка» (Г. Джеймс), «матриархат бессознательного» (Г. Гессе), «мазохизм самоутверждения» (С. Моэм) — подобные характеристики произведений Достоевского и его персонажей при отсутствии внимания к сознанию и самосознанию автора, к полномерному объему «тайны человека», к «главному», к «последней смысловой позиции» вполне закономерно перекликаются с приведенными выше оценками революционно-демократических критиков.

При таком игнорировании в отечественном литературоведении послеоктябрьского периода образуется свой (содержательно отличный, но структурно аналогичный) шлейф вольных или невольных подмен христианской онтологии, антропологии, аксиологии и гносеологии Достоевского. От ленинской оценки произведений писателя как «реакционной гадости» и «бесполезной дряни», а их автора как «социально вредного» (М. Горький) и «изменника» (В.Б. Шкловский) с течением времени смягчилась и утончалась казуалистическая диалектика «с одной стороны... с другой стороны». В.Я. Кирпотин, например, недоумевал «как могло такое мировоззрение, столь беспомощное в оценке действительных процессов истории и современности, сочетаться с таким значительным по содержанию искусством?»[5]. Однако даже с точки зрения простой логики и здравого смысла достаточно ясно, что ложные идеи и беспомощное мировоззрение никаким чудом не могут породить из себя бессмертные художественные творения.

В смещенных истолкованиях творчества Достоевского было бы относительно легко разобраться, если бы в них отражалась только насильственная идеологизированность общественного сознания и вульгарно-социологическая заданность казенной науки. Принципиальная и, к сожалению, с трудом уясняемая сложность проблемы заключается в том, что своя, пусть и невольная, мировоззренческо-методологическая предвзятость содержится и в пользующихся заслуженным авторитетом исследованиях тех ученых, кто, блестяще решая частные вопросы достоевсковедения, по своим либерально-демократическим убеждениям противостоят разным идеологическим ортодоксам. В итоге получается, что и гуманистический принцип общечеловеческих ценностей не вмещает, более того, ограничивает и упрощает высшесмысловую полноту творчества Достоевского, в котором раскрываются единые и глубокие антропологические корни капитализма и социализма, тоталитаризма и индивидуализма, демократии и фашизма, рационализма и оккультизма и т.д. Например, благодаря христианской антропологии и гносеологии автору «Бесов»

удалось уяснить невидимые для многих точки соприкосновения и пути перехода между, казалось бы, противоположными идеями и состояниями сознания, между «чистыми» западниками и «нечистыми» нигилистами, истинными социалистами и революционными карьеристами, между вековечными мечтами о равенстве и братстве и их противоположным циничным воплощением. В современных же научных, философских, публицистических трудах подобные связи зачастую не только не рассматриваются, но, напротив, размежевываются, а их носители неоправданно резко противопоставляются. И в этом отношении либеральные позитивисты внешне парадоксально, а по сути закономерно сближаются с противниками из числа ревнителей классового или любого иного мифологизированного подхода. Тем самым они напоминают отца и сына Верховенских, которые споря друг с другом, оказываются внутри одной генетической, исторической и типологической общности.

Таким образом, фрейдистские или структуралистские методологии, экзистенциалистская, либеральная или социалистическая идеологии, несмотря на содержательную разницу между ними, одинаково оказываются в плену предвзятых схем и ограниченных подходов к творчеству Достоевского, «вчитывают» в его произведения собственные представления о мире и человеке. Поэтому по прежнему актуальной остается задача выработки наиболее адекватных и полномерных подходов к романам и публицистике писателя, отвечающих его сознанию и самосознанию, фундаментальным особенностям его творческого метода, который в книгах и статьях В.Н. Захарова, И.А. Есаулова и ряда других исследователей характеризуется как «христианский реализм» и внимание к которому почти отсутствует в современном западном литературоведении, в целом богатом на разнообразные специализированные подходы к творчеству Достоевского[6].

В данной работе рассматривается недостаточно акцентированное, на наш взгляд, антропологическое измерение этого реализма, неразрывно связанное с «главными вопросами» и «последней смысловой позицией», а также с особенностями осмысления Достоевским некоторых феноменов западной культуры и, напротив, обратного восприятия его произведений ее представителями, что способствует пониманию его значения и места в мировом историко-культурном контексте.

Достоевского изначально впечатляла неискоренимая мерцательная двойственность («текучесть» по Л. Толстому) человеческой природы, соединяющей в себе, если воспользоваться известными строками Г.Р. Державина («я царь, я раб, я червь, я бог») царские и

рабские, божественные и природные начала. Опять-таки еще в юности он отметил неизбывное срастание элементов величия и ничтожества человеческого существования, когда во всегда двоящихся картинах мира добро и зло многообразными переплетениями событий и поступков слиты в тесный неразрубаемый узел. «Атмосфера души человека состоит из слияния неба с землею, какое противузаконное дитя человек: закон духовной природы нарушен, мне кажется, что мир наш — чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию. Мне кажется, что мир принял значение отрицательное, и из высокой изящной духовности вышла сатира»[7].

С точки зрения Достоевского, эту фундаментальную двойственность и противозаконность можно характеризовать и как потенциальную переходность: «Мы, очевидно, существа переходные... люди становятся бесами или ангелами» (11: 184.). По его убеждению, предотвращение падения вниз «к бесам» и движение вверх «к ангелам» невозможно без полного и глубокого сознания этой двойственности и противозаконности и радикального преображения рабской заносчивости в лоне «темной основы нашей природы», что особо подчеркнул в статье о нем Вл. Соловьев: «Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, — пока эта темная основа у нас налицо — не обращена — и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое настоящее дело и вопрос что делать не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления... Истинное дело возможно, только если и в человеке и в природе есть положительные и свободные силы света и добра; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеют»[8].

В высшей логике Достоевского никакие научные теории, революции, общественные преобразования, добрые намерения или благие пожелания не способны исцелить человека от «противузаконности», если не преображена и исцелена темная основа нашей природы, а ее «рабские» силы исключительного эгоизма одолевают «положительные силы добра и света», присваивают и перерабатывают на свой лад любые гуманистические начинания. Потому-то вопрос «что делать?», задававшийся не только Чернышевским, Л.Н. Толстым или Лениным получал в реальной действительности тупиковые разрешения, что вопрошатели не учитывали ведущих сил не преображенной «темной основы нашей природы».

Вместо того, чтобы распутывать «клубок» изначальной двусоставности бытия, вызванной первородным грехом, исследовать и преодолевать «незавершенность» (Гр. Нисский), «недосиженность» и «недоделанность» человека, научная и социальная мысль с эпохи Возрождения и Просвещения капитулировала перед этими проблемами, удалила их из центра на периферию сознания, отказалась от осмысления бесовско-ангельских следствий в коренной двойственности человеческой природы, от оценки влияния червиво-рабских ее начал начал (гордыни, тщеславия, властолюбия, сластолюбия, сребролюбия, чревоугодия, озлобленности и т.п.) над царско-божескими (свобода, любовь, совесть, милосердие, справедливость, честь, достоинство, самопожертвование и т.п.), как бы отрывая человека от Бога, поместив его в однородный тип натуралистического бытия и одновременно (но нелогично и безосновательно) «по-горьковски» провозгласив, что «человек — это звучит гордо».

Для понимания обозначенной онтологической проблематики, концов и начал Желания и Свободы в представлении Достоевского, их самораскрытия и перехода вверх или вниз, к ангелам или бесам, чрезвычайно важна запись, сделанная им непосредственно после кончины первой жены.

«Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек. Между тем после появления Христа, как идеала человека во плоти, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего Я, — это как бы уничтожить это Я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастие. Таким образом, закон я сливается с законом гуманизма <...> человек есть на земле существо только развивающееся, следовательно, не оконченное, а переходное... <...>» (20: 112–113).

Итак, человек стремится на земле к идеалу, противуположному его натуре. Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, то есть не приносил любовью в жертву своего я людям или другому существу (я и Маша), он чувствует страдание и назвал это состояние грехом» (20: 117).

Углублённое исследование самих корней подобных фундаментальных парадоксов, приобретающих на поверхности душевной

жизни отдельной личности и общественных отношений в целом различные выражения, становится главной писательской задачей Достоевского. Его художественно-философскую методологию «христианского реализма» можно характеризовать как пневматологию, в которой истинное значение психологических, политических, идеологических, экономических, эстетических и иных проблем раскрывается в сопоставлении с тем или иным основополагающим образом человека, с его коренными представлениями о своей природе, о подлинной сущности, об истоках, цели и смысле бытия. Сам писатель называл ее «реализмом в высшем смысле»: «меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой» (27: 65). И еще одно самоопределение: «При полном реализме найти человека в человеке. Это русская черта по преимуществу, и в этом смысле, я конечно, народен (ибо направление мое истекает из глубины христианского духа народного), — хотя и неизвестен русскому народу теперешнему, но буду известен будущему» (27: 65).

Формула «найти человека в человеке» включает в себя, по крайней мере, три взаимосвязанных аспекта. Во-первых, это сердечно-волевое ядро личности, в котором зарождаются доминантные качества ее желания и свободы, предопределяющие ее движение к закону «я» или «закону любви». Во-вторых, найти человека в человеке значит разглядеть в его падшести «лик человеческий». Наконец, в-третьих, это «угадывание» фазиса его будущего состояния, ибо человек не «исчерпывается одним настоящим» на основе проникновения в борения его доброй и злой воли, господства «царской» или «рабской» доминанты в его двусоставной духовной природе.

Углубленное, укрупненное и заостренное исследование самых корней в подобной сокрытой фундаментальной динамике, приобретающей на поверхности душевной жизни личности (в психологии) и общественной жизни в целом, в характерах и действиях его персонажей самые разные и нередко парадоксальные выражения, становится принципиальной писательской задачей Достоевского, в основе которой и лежит мучивший его вопрос «существования Божия» и «последней смысловой позиции».

По Достоевскому, в глубинно-высотных пластах человеческого духа спит, дремлет или бодрствует самый главный вопрос «кто есть человек — продукт стихийной игры слепых сил природы, «свинья естественная», как утверждает, например, Ракитин в «Братьях Карамазовых» и подобные ему персонажи в других романах, или образ и подобие Божие? Если человек со всеми своими духовными устремлениями и нравственными страданиями принимает себя, опираясь

на материалистическую гипотезу, лишь за мышь, пусть и «усиленно сознающую мышь» (так выражается герой «Записок из подполья»), тогда нелогично надеяться на какое-то братство и любовь среди людей. (Человек произошёл от обезьяны, следовательно люди должны любить друг друга — так вслед за Достоевским иронизировал Вл. Соловьёв над абсурдным силлогизмом, неправомерно сочетавшим моральный редукционизм материалистического мировоззрения с эвдемоническим человеколюбием).

И, напротив, если человек воспринимает себя как образ и подобие Божие, тогда он удовлетворяет глубинную, более или менее осознанную потребность в не теряемом со смертью смысле своего существования, а все специфически человеческие свойства, слитые с действенной памятью о Первообразе и его заповедях, становятся, по Достоевскому, не внешней условностью, а внутренней силой, способной преодолевать природный плен биологического отбора, превозмогать иго натуральных страстей, гедонистических склонностей, властных притязаний, господствующей конъюнктуры, своекорыстных расчётов, словом, тех «рабских» свойств, которые в разной степени, форме и пропорции господствуют в миропредставлении и жизненной ориентации «усиленно сознающей мыши» и вносят катастрофические элементы энтропии, дисгармонии и разлада во взаимоотношения людей. По его неизменному убеждению, от смутно ощущаемого или явно сознаваемого ответа на главный вопрос о собственной сущности, с разной степенью отчётливости и вменяемости дающий о себе знать, зависит вольное или невольное предпочтение определённых ценностей, направление воли и желаний, та психологическая доминанта, которая в конечном итоге предустанавливает и активизирует идейный выбор или конкретный рисунок жизни, судьбу отдельной личности, целого народа, всего человечества.

«Роковой и вековечный вопрос о необходимости понятия бессмертия души для прогресса», — заключает писатель в результате раздумий о «тайне человека», как бы соединяя проблемы религии и высокой метафизики с ходом эмпирической истории и конкретной деятельностью людей. «Представьте себе, — заключает он в одном из писем, — что нет Бога и бессмертия души (бессмертие души и Бог — это всё одно, одна и та же идея). Скажите, для чего мне надо жить хорошо, делать добро, если я умру на земле совсем? Без бессмертия-то всё дело в том, чтоб достигнуть мой срок, и там всё хоть гори. А если так, то почему мне (если я только надеюсь на мою ловкость и ум, чтоб не попасться закону) и не зарезать другого, не ограбить, не обворовать или почему мне если уж не резать, так прямо не жить за счёт других, в одну свою утробу!» (30 (1): 10).

Опыт, однако, показывал Достоевскому, что коноводы разворачивающихся в его время капиталистических и социалистических проектов, уповающие на разум или науку, здравый смысл или прагматизм, склонны были игнорировать этот вопрос, не замечать его значения для сохранения не только их же собственных гуманистических «идеалов», но и вообще жизни на земле.

Для Достоевского же «роковой и вековечный вопрос» стал самым главным и решающим. В письме Н.А. Любимову, говоря не только о социалистах, но и о всяких иных реформаторах, строителях всевозможных модификаций Вавилонской башни, опирающихся (по логике великого инквизитора) на «низкое происхождение» человека, на «раба», а не «царя» в нём, не на исцеление его духовной немощи и соответственно принижение всего высшего, «низведение человека до стадного скота», он подчёркивал: «Вопрос ставится у стены: “Презираете вы человечество или уважаете, вы, будущие его спасители?” И все это будто бы у них во имя любви к человечеству: “Тяжёл, дескать, закон Христов и отвлечёнен, для слабых людей невыносим” — и вместо закона свободы и Просвещения несут им закон цепей и порабощения хлебом» (30 (1): 68).

Достоевский неоднократно утверждает, что «высшая идея на земле лишь одна» и все остальные, занимающие ум и сердце человека «высшие идеи жизни... лишь из неё одной вытекают». Более того, вера в бессмертие души есть «единственный источник живой жизни на земле — жизни, здоровья, здоровых идей и здоровых выводов и заключений», ибо только в этом единственном случае человек постигает всю разумную цель свою на земле, а надежда на вечную жизнь ещё крепче и дружественнее связывает его с землей и другими людьми.

Таким образом, если человек есть образ и подобие Божие, если душа бессмертна, а его жизнь освещается абсолютным идеалом, тогда человек удовлетворяет свою глубинную потребность («последнюю смысловую позицию») в не теряемом со смертью смысле своего существования, обретает свободу от «закона Я», ту полноту сознания, успокоенность сердца и направленность воли, то психическое здоровье, которое позволяет ему выйти из-под ига ненасытных устремлений и мучительных колебаний «темной основы нашей природы», соразмерно-пропорционально относиться к земным делам, не преувеличивать ближайшие жизненные цели и не превращать их в источник явного или неявного соперничества с другими людьми, а использовать для согласия и любви. Только в этом случае, не перестаёт подчёркивать Достоевский, человек стремится к освобождению от «рабских» свойств «закона Я», к преображению и

исключению из оснований своей деятельности (разумеется, в разной степени и с неодинаковым успехом) разрушительного фермента корыстолюбивых побуждений и капитальных страстей. Благодаря чему, собственно говоря, ещё сохраняются люди, не участвующие в соперничестве самолюбий, властолюбий и сластолюбий в «шуме» и «ярости» разнообразных и сменяющихся форм общественного процесса и как бы удерживающие текущую действительность от окончательного падения.

Если же душа смертна, тогда, полагает Достоевский, происходит самая главная и роковая подмена, когда место абсолютного идеала как гаранта Цели и Смысла занимают суррогаты и идолы. По его убеждению, одна из основных тайн человеческой природы заключается в преклонении перед авторитетом — если не перед Богом, то перед идолом. Или — или, третьего не дано. «Невозможно и быть человеку, чтобы не преклониться, не снесет себя такой человек, да и никакой человек, — выражает мысль автора Макар Иванович Долгорукий в «Подростке», — и Бога отвергнет, так идолу поклонится — деревянному, али златому, аль мысленному» (13: 302). Например, Алексей Карамазов если бы «порешил, что Бога и бессмертия нет, то сейчас бы и пошёл в атеисты и социалисты», т.е. подчинился бы одной из тех обманчивых и суррогатных вер во временные и относительные ценности, которые управляют поведением людей в границах «тёмной основы нашей природы» — будь то вера в науку, деньги, свои собственные силы, государство, нацию, гражданское общество, цивилизацию, прогресс, самозарождающуюся Вселенную, инопланетян, в построение очередной Вавилонской башни, социального муравейника, превращающегося в курятник, хрустального дворца, оборачивающегося «парикмахерским развитием».

В историческом процессе вообще и на каждом его этапе в частности Достоевский обнаруживает тот же самый фундаментальный парадокс, что и в душе отдельного человека: сознательное, бессознательное, или даже воинственное, насильственное забвение идеального измерения бытия и божественного происхождения человека при одновременно автоматически необходимой опоре на так называемые «реалистические» основания, здравый смысл или разумный эгоизм, экономическую выгоду или утилитарную мораль умаляют высшие смысловые связи людей и предполагают снижающие, вульгаризирующие модификации их проектов. По Достоевскому, забвение своей «высшей половины», образа Божия есть болезнь (люди больны своим здоровьем, то есть утилитарной рассудочностью, иррационально оборачивающейся духовными и историческими провалами), без лечения которой в конце концов неизбежно

торжествует «скотство» и «языческие фантазии». В логике писателя любой «естественный», изобретённый эмансипированным разумом идеал всегда оказывается поверхностным и грубым, не только не просветляет «тёмную основу нашей природы», но зачастую маскирует, утончает и усиливает её разрушительные свойства, а потому попытки его реализации не только не прерывают, а нередко и разветвляют цепочки господствующего в мире зла и безумия.

И в бытовых, служебных, любовных взаимоотношениях людей и во всеохватных принципах и идеях непохожих друг на друга «учредителей и законодателей человечества» естественные «рабские» свойства человеческой природы, если их «натуральность» добровольно и сознательно не пресечена и не подчинена подлинному абсолютному идеалу, ведут в той или иной степени и форме к самопревозношению личности, её напряженно-настороженному соперничеству с другими людьми, исканию и преумножению «своего права», утончению разнообразных эгоцентрических желаний, предпочтению, говоря словами героя «Записок из подполья», собственного «чая» благополучию всего остального мира. Такие закономерности писатель отмечает как среди индивидов, так и в определённых общественных классах, исторических эпохах, духовно-географических регионах, познавательных методах, чьи «тёмные» Я становятся единственной твёрдой опорой и призмой, сквозь которую они смотрят на окружающий мир словно сквозь тусклое стекло и увлекают его, не замечая, как слепые поводыри, к апокалиптическому финалу. Достоевский заключал, что общество имеет предел своей деятельности, тот забор, о который оно наткнётся и остановится из-за своего нравственного состояния.

Органически воспринятая христианская традиция, сосредоточенность на «глубинных пластах сознания» и «последней смысловой позиции», на сопоставлении «закона Я» и «закона любви» позволяли ему твердо оценивать любые социальные проекты или политические реформы, исторические тенденции или идеологические построения, философские методы или эстетические системы, исходя из глубокого проникновения во внутренний мир человека и благодаря «различению духов» в нем. Другими словами, он прекрасно понимал (и провидчески раскрывал), что всевозможные метаморфозы и конечные результаты всяких «идей» обусловлены состоянием умов и сердец культивирующих их «людей».

В конечном итоге именно духовное начало играет в истории первостепенную роль, предопределяя направление, содержание и характер творческой, художественной или научной деятельности, цели и задачи использования тех или иных «внешних»

достижений. Следовательно, «восходящее» или «нисходящее» развитие истории зависит не столько от изобретаемых общечеловеческих ценностей (при уже существующих христианских!) или изменяющихся социальных учреждений, научных открытий или промышленных революций, сколько от «внутренних» установок сознания, своеобразия нравственных принципов и мотивов поведения, влияющих по ходу жизни на рост высших «царских» свойств личности или, напротив, на их угасание.

Метафизика денег в художественной антропологии Достоевского и Бальзака

Среди разнообразных факторов, питавших художественную антропологию Достоевского, большую роль играло освоение и осмысление им сквозь христианскую призму «реализма в высшем смысле» достижений и ценностей европейской культуры, помогавших ему формировать собственные творческие подходы и раскрывать «тайну человека», оценивать актуальные и судьбоносные духовные и исторические процессы на Западе и в России. Особое его внимание привлекали произведения Бальзака, отвечавшие поставленной еще в юности задаче: «учиться, что значит человек... учить характеры могу из писателей, с которыми лучшая часть моей жизни протекала свободно и радостно» (28 (1): 61). «Бальзак велик! — пишет семнадцатилетний юноша брату. — все характеры — произведения ума вселенной! Не дух времени, но целые тысячелетия приготовили бореньем своим такую развязку в душе человека» (28 (1): 51).

Разные аспекты влияния Бальзака на творчество Достоевского рассматривались в статьях и книгах В.С. Нечаевой, Г.М. Фридлендера, Р.А. Резник, Г. Н. Поспелова, К.А. Степаняна, В.А. Туниманова, С.А. Кибальника, Л.П. Гроссмана и др. Выделяемая нами тема денег занимает в исследованиях, как правило, подчиненное место в ряде других общих проблем и не рассматривается пристально в свете «главных вопросов» и «последней смысловой позиции», подмены Бога новым «златым идолом», в контексте связи их функционирования с антропологическими основами и духовно-психологическими механизмами, их «невидимого» влияния на укрепление «темной основы нашей природы» и перевертывание «царских» и «рабских» начал в ней, на энтропию и нигилизацию монетаристского сознания.

Оба писателя прекрасно понимали значение денег как регулятора социально-экономических аспектов жизни, как универсального

эквивалента вложенной энергии и затраченного труда в процессе производства, товарообмена и предоставленных услуг, как универсального инструмента материального взаимодействия. Становясь источником вещественного благополучия и комфорта, способствуя удовлетворению утилитарных и прагматических потребностей, деньги вместе с тем как бы незаметно выходят за эти пределы, оказываются неразрывно связанными с социально-психологическими и духовно-нравственными сторонами бытия, превращаясь в новое время и во всеобщий эквивалент человеческой свободы, в некую самоцель для достижения престижных привилегий, господства и власти с претензией их обладателей, говоря словами Достоевского, на статус «лучших людей», на ведущую роль в развитии цивилизации и создании картины мира, в истолковании смысла истории и назначения человека. Красноречиво подчеркнул эту метафизику и аксиологию монетаристского сознания поэт И. Бродский: «Наравне с землёй, водой, воздухом и огнём, — деньги суть пятая стихия, с которой человеку чаще всего приходится считаться. В этом одна из многих, возможно, даже главная причина того, что сегодня, через сто лет после смерти Достоевского, произведения его сохраняют свою актуальность»[9].

Вряд ли в этом только состоит главная причина актуальности Достоевского, но проницательное понимание им своеобразной деспотической роли «пятой» стихии на сломе эпох трудно переоценить. Он возводил генеалогию такой роли к Великой французской революции, когда произошло не обновление общества на провозглашенных идеалах, как ожидалось, а лишь «победа одного могучего класса над другим», когда «обновился лишь деспотизм» с негласным девизом: «Убирайся прочь, а я займу твоё место». Оказалось, что «новые победители мира (буржуа) ещё, может быть, хуже прежних деспотов (дворян) и что “свобода, равенство и братство” оказались лишь громкими фразами и не более. Мало того, явились и такие учения, по которым из громких фраз они оказались ещё и невозможными фразами. Победители произносили или, лучше, припоминали эти три сакраментальные слова уже насмешливо...» (23: 24).

Насмешливость риторического припоминания заключалась в том, что не изменялась, а в лицемерных формах прорывалась, смешивая, вместо разделения, добро и зло, «тёмная основа нашей природы», ещё более внутренне укреплялись принципы «закона Я». «О, конечно, человек всегда и во все времена боготворил материализм и склонен был понимать свободу лишь в обеспечении себя накопленными изо всех сил и запасенными всеми средствами, деньгами. Но никогда эти стремления не возводили так откровенно

и так поучительно в высший принцип, как в нашем девятнадцатом веке. “Всяк за себя и только за себя” — вот нравственный принцип большинства теперешних людей, основная идея буржуазии, заменившей собою в конце прошлого столетия прежний мировой строй и ставшая главной идеей всего нынешнего столетия во всём европейском мире, и даже не дурных людей, а, напротив, трудящихся, не убивающих, не ворующих. А безжалостность к низшим классам, а падение братства, а эксплуатация богатого бедным, — о, конечно, всё это было и прежде и всегда, но не возводилось же на степень высшей правды и науки, но осуждалось же христианством, а теперь, напротив, возводится в добродетель... Наступает, напротив, материализм, слепая, плотоядная жажда личного обогащения, жажда личного накопления денег всеми средствами, — вот всё, что признано за высшую цель, за разумное, за свободу вместо христианской идеи спасения лишь посредством теснейшего и братского единения людей» (25: 84, 85).

Подмена идеалов, ослаблявшая духовно-нравственные основы и усиливавшая материально-эгоистические стимулы поведения человека, в её противопоставленности христианским ценностям, осознавалась и Бальзаком, который заключал в «Евгении Гранде»: «Скряги не верят в будущую жизнь, для них всё — в настоящем. Эта мысль проливает ужасающий свет на современную эпоху, когда больше, чем в какое бы то ни было другое время, деньги владычествуют над законами, политикой, нравами. Постановления, книги, люди и учения — всё сговорилось подорвать веру в будущую жизнь, на которую опиралось общество в продолжение восемнадцати столетий. Наша могила — переход, которого мало боятся. Будущее, ожидающее нас по ту сторону Реквиема, переместилось в настоящее. Достигнуть per fas et nefas земного рая, роскоши и изящных наслаждений, превратить сердце в камень, а тело изнурить ради обладания преходящими благами, как некогда претерпевали смертельные муки в чаянии вечных благ, — такова всеобщая мысль! Мысль, к тому же начертанная всюду, вплоть до законов, вопрошающих: «Что платишь?» — вместо того, чтобы сказать ему: «Что мыслишь?» Когда это учение перейдет от буржуазии в народ, что станется со страною?»[10].

Подобно Достоевскому, Бальзак признавал, что христианство, терявшее своё значение в наблюдаемом им обществе, представляет собой целостную систему подавления порочных стремлений человека, является величайшею основою социального порядка. Однако это признание носило не онтологический и экзистенциальный, а скорее отвлеченный характер и не воплощалось в такой степени

сознательности и пережитости, как у Достоевского в художественных образах и публицистических высказываниях, что отчасти обусловлено «зоологической» доминантой в общей системе его взглядов. В предисловии к «Человеческой комедии» он подчеркивал, что её идея родилась из сравнения человечества с животным миром, из сопоставления человеческих чувств с животными инстинктами. Считая себя «доктором социальной медицины», проявляя интерес к позитивизму и точным наукам, Бальзак по-возрожденчески и по-просвещенчески уповал на возможности разума в преодолении «животности» и в совершенствовании личности.

Изучение характеров в произведениях Бальзака давало Достоевскому выразительные примеры того, как деньги «работают» в «тёмной основе нашей природы», связаны с усилением червиво-рабских свойств в «законе Я» и ослаблением божественно-царских качеств личности в «законе любви», содействуют укоренению и тиражированию «ожирелого эгоизма», стремления брать, а не отдавать и утверждению пороков в качестве добродетелей.

Вернёмся к образу скряги, не верящего в бессмертие души и христианское спасение: «Жизнь скряги — постоянное упражнение человеческого могущества, отданного на служение личной выгоде. Скряга опирается только на два чувства — себялюбие и своекорыстие, но так как своекорыстие есть в некотором роде себялюбие, солидное и положительное, непрестанное свидетельство реального превосходства, то себялюбие и своекорыстие — это две стороны одного целого: эгоизма»[11].

Для реализации потребностей гордыни, тщеславия, господства, власти, наслаждения и других ведущих сил в «законе Я» в ходе европейских революций формировалась своеобразная и благоприятная общественно-экономическая атмосфера, о которой писал Маркс в «Немецкой идеологии»: «Представляется совершенно нелепым сведение всех многообразных человеческих взаимоотношений к *единственному* отношению полезности — эта по видимости метафизическая абстракция проистекает из того, что в современном буржуазном обществе все отношения практически подчинены только одному абстрактному денежно-торгашескому отношению <...> У Гольбаха вся деятельность индивидов в их взаимном общении, например речь, любовь и т. д., изображается в виде отношений полезности и использования. Таким образом, действительные отношения, из которых он исходит, — это речь, любовь, определённые действенные проявления определённых свойств индивидов. Но эти отношения не обладают здесь свойственным им *специфическим* значением, а служат выражением и проявлением некоего третьего,

подставленного вместо них, отношения, именно *отношения полезности или использования*[12].

Сведение специфических значений нравственных понятий к отношению полезности или использования при господстве денежно-торгашеского абсолюта, по Достоевскому, лишает их самостоятельной и активной роли, что способно вести к угасанию высших свойств личности. «Господин Лебезятников, — говорит в «Преступлении и наказании» Мармеладов Раскольникову, — следящий за новыми мыслями, объяснял намедни, что сострадание в наше время даже наукой воспрещено и что так уже делается в Англии, где политическая экономия» (6: 14). Сам же Лебезятников заявляет: «“Благороднее”, “великодушнее” — всё это вздор, нелепости, старые предрассудочные слова, которые я отрицаю!». К предрассудочным словам относит племянник Лебедева совесть и честь, заменяя их более точным и реальным, с его точки зрения, понятием здравого смысла.

Своеобразную апологию отношению полезности или использования в «Преступлении и наказании» произносит Лужин: «Наука же говорит: возлюби, прежде всех, одного себя, ибо всё на свете на личном интересе основано. Возлюбишь одного себя, то и дела свои обделаешь как следует, и кафтан твой останется цел. Экономическая же правда прибавляет, что чем более в обществе устроенных частных дел и, так сказать, целых кафтанов, тем более для него твердых оснований и тем более устраивается в нем и общее дело. Стало быть, приобретая единственно и исключительно себе, я именно тем самым приобретаю как бы и всем и веду к тому, чтобы ближний получил несколько более рваного кафтана и уже не от частных, единичных щедрот, а вследствие всеобщего преуспеяния. Мысль простая, но, к несчастию, слишком долго не приходившая, заслоненная восторженностью и мечтательностию, а казалось бы, немного надо остроумия, чтобы догадаться...» (6: 116).

На двусмысленность движения к совокупному преуспеванию через самолюбие и корысть указывает Лужину Разумихин, подчёркивающий, что «общее дело» постоянно пакостится скрытым соперничеством и неуёмной жадностью его участников, искажением в свой интерес. Предел же этого искажения объясняет Лужину Раскольников: «А доведите до последствий, что вы давеча проповедовали, и выйдет, что людей можно резать...» (6: 118).

Обусловленное «законом Я» искажение в свой интерес создавало контраст между материальными достижениями капитализирующего общества и упадком нравственного настроя, понижением духовного уровня личности в нём, усыплением её

божественно-царских свойств. Главный герой романа «Подросток» сокрушается: «нравственных идей теперь совсем нет; вдруг ни одной не оказалось, и, главное, с таким видом, что как будто их никогда и не было...» (13: 54).

В девятнадцатом веке, заключает Достоевский, «все действительно хотят счастья <...>. Общество не хочет бога, потому что бог противоречит науке» (24: 100). Однако «счастье» в лоне не просветлённой, а по-своему замаскированной и припудренной, модернизированной «тёмной основы нашей природы» при господстве «пятой стихии» имеет свою логику развития, которая приводит к отчуждению человека от его достоинств и от других людей.

Отчуждение, по представлению Маркса, помимо прочего, «проявляется в том, что каждая вещь оказывается *иной*, чем она сама, что деятельность оказывается чем-то *иным* и что, наконец, надо всем вообще господствует *нечеловеческая сила*»[13].

Инаковость, то есть несоразмерность восприятия вещей и событий, людей и идей в их подлинной иерархии и ценности, и отмеченная ранее перевёрнутость сознания, обесценивающая специфическое содержание божественно-царских свойств личности и возвышающая червиво-рабские, и есть проявление дьявольской силы отчуждения и овеществления человеческих отношений.

По заключению М.М. Бахтина, Достоевский с огромной проницательностью сумел увидеть проникновение этого отчуждающего и овеществляющего обесценивания человека во все поры современной ему жизни и «в самые основы человеческого мышления», в чём и состоял его глубинный смысл борьбы за человеческую душу.

Творчество Бальзака давало русскому писателю много богатых примеров отчуждения и овеществления человеческих отношений, укрепления главных сил «тёмной основы нашей природы», своеобразного проявления «закона Я» в зоне действия денежно-торгашеского абсолюта и его враждебности по отношению к «закону любви». Французский писатель раскрывает в своих произведениях внутреннюю и объективную логику того, как деньги служат «первородному греху» исключительного эгоизма и извращают природу божественно-царских свойств личности, лишают их специфического значения и делают «инаковыми», поскольку они мешают такому служению.

Так, главный герой повести «Гобсек» живёт в атмосфере жизненного позитивизма, «полезности или использования», подавляя все человеческие чувства для реализации своего жизнепонимания: «если человеческое общение считать своего рода религией, то его можно назвать атеистом»[14]. Он сознательно берёг жизненную

энергию, предостерегал себя от великодушных порывов, считая, что на земле нет ничего прочного, а жизнь есть «только машина, приводимая в движение деньгами, только набор условностей», привычка к излюбленной среде, в которой основой всего являются инстинкты самосохранения: «в государствах европейской цивилизации это называется личным интересом»[15].

Сцепление денег с идеей господства в «законе Я» выражено в главном убеждении Гобсека: «Из всех земных благ есть только одно, достаточно надежное, чтобы стоило человеку гнаться за ним. Это... золото. В золоте сосредоточены все силы человечества <...> человек везде одинаков: везде идет борьба между бедными и богатыми, везде. И она неизбежна. Так лучше уж самому давить, чем позволять, чтобы другие тебя давили. Да и наслаждения повсюду одни и те же, и повсюду они одинаково истощают силы; переживает все наслаждения только одна утеха -тщеславие. Тщеславие! Это всегда наше “я”. А что может удовлетворить тщеславие? Золото! Потоки золота»[16].

Тщеславие самого Гобсека достигает гигантских размеров: «У меня взор, как у господа бога: я читаю в сердцах. От меня ничто не укроется. А разве могут отказать в чем-либо тому, у кого в руках мешок с золотом? Я достаточно богат, чтобы покупать совесть человеческую, управлять всесильными министрами через их фаворитов, начиная с канцелярских служителей и кончая любовницами. Это ли не власть? Я могу, если пожелаю, обладать красивейшими женщинами и покупать нежнейшие ласки. Это ли не наслаждение? А разве власть и наслаждение не представляют собою сущности вашего нового общественного строя? Таких, как я, в Париже человек десять; мы властители ваших судеб — тихонькие, никому неведомые. Что такое жизнь, как не машина, которую приводят в движение деньги? Помните, что средства к действию сливаются с его результатами: никогда не удастся разграничить душу и плотские чувства, дух и материю. Золото — вот духовная сущность всего нынешнего общества»[17].

Сама динамика движения к подобному могуществу или определенных достижений на тех или иных этапах к нему, просто существование в создавшейся системе, когда, по словам Бальзака, деньги выражают «нерв жизни нового времени», «сущность всего нынешнего общества», превращались в своеобразного идола и божество, предполагая особые антропологические метаморфозы, в которых высшие человеческие качества теряют своё специфическое значение и действенность и подчиняются низшим, отчуждая людей друг от друга и превращая их отношения в череду бартерных или торговых

сделок. Гобсек, например, уверен, что после тридцати лет человек вообще не может быть честным.

Говоря об извращающей «страшной силе» денег, дьявольски переворачивающей в такой системе человеческие отношения, Маркс писал: «То, чего я как *человек* не в состоянии сделать, то есть чего не могут обеспечить все мои индивидуальные сущностные силы, то я могу сделать при помощи *денег*. Таким образом, деньги превращают каждую из этих сущностных сил в нечто такое, чем она сама по себе не является, т. е. в ее *противоположность*. <...>. В качестве этой *извращающей* силы деньги выступают затем и по отношению к индивиду и по отношению к общественным и прочим связям, претендующим на роль и значение самостоятельных *сущностей*. Они превращают верность в измену, любовь в ненависть, ненависть в любовь, добродетель в порок, порок в добродетель, раба в господина, господина в раба, глупость в ум, ум в глупость»[18].

Бальзак многосторонне раскрывает, как теряют свою самостоятельную сущность родительские, родственные, любовные, дружеские отношения, изменяется и искажается значение государственной службы, общественных связей, законов, науки, культуры, искусства и т.д., как деньги успешно эксплуатируют пороки и основные свойства «тёмной стороны нашей природы».

Гобсек и его, так сказать, коллеги и единомышленники держат под контролем финансовую и судейскую среду, высшее чиновничество и светское общество, золотую молодёжь и коммерсантов, актёров и художников. Для своего обогащения они используют скорбь, нужды и беды, уязвлённое тщеславие и гложущую зависть, обманутые надежды и злостные ухищрения, разочарование и месть, опрометчивость и глупость, стремление к роскоши и суетному престижу, карточные долги и растраты, банкротство и вдовство и т.п.

Гобсек проводит смотр всем страстям и порокам, заглядывает в сокровенные глубины человеческого сердца, проникает во все побудительные причины человеческих действий, раскрывает наготу жизни. «Словом, я владею миром, не утомляя себя, а мир не имеет надо мной никакой власти»[19].

Для осуществления такой жизненной стратегии не нужны, более того, мешают и становятся антисистемными «великодушные порывы», справедливость, честь, честность, достоинство, совесть, милосердие и другие божественно-царские свойства личности, поскольку они не покупаются и не продаются, а тем самым мешают, не вписываются в систему, теряют своё специфическое содержание и значение, свою сущность и превращаются в свою противоположность.

В обозначенной системе координат возникают естественные для неё, а на самом деле противоестественные чувства: Гобсек никого не желал видеть из родни, ненавидел наследников, ему нравилось унижать людей («графиня стала моей рабой»), «пачкать грязными башмаками» ковры богачей. «Как и я, мои собратья всем насладились, всем пресытились и любят теперь только власть и деньги ради самого обладания властью и деньгами»[20]. Они чувствуют себя богами, когда на их весах взвешиваются наслаждения и корыстные интересы всего Парижа, когда перед ними проходят со своими просьбами, мольбами и слезами, проходят якобы независимые аристократы, спесивые купцы, великолепные красавицы, гордые военные, когда они заносят в свою «чёрную книгу» сведения о государственных кредитах, банках, торговле и в качестве «духовников биржи» образуют своего рода «трибунал священной инквизиции».

Как и для Гобсека, для отца героини романа Бальзака «Евгении Гранде» деньги стали единственным мерилом всего существующего, началом и концом бытия. Автор романа задается вопросом: «Не был ли он [отец Евгении. — *Б. Т.*] воплощением единственного божества, в которое верит современный мир?»[21]. Как бы отвечая на этот вопрос, автор говорит о страшном уделе человека, если его жизнь ограничивается материальными интересами.

Единственное божество, под сенью которого сформировалась личность Феликса Гранде, подавляет и извращает человеческие чувства и лишает их специфического содержания. Так, весть о самоубийстве брата оставляет его совершенно равнодушным, а к судьбе осиротевшего племянника он не испытывает ни сострадания, ни родственного участия, быстро сплавляет лишнего нахлебника в Индию. Жену и дочь Феликс Гранде держит в чёрном теле, лишая их самого необходимого, экономя даже на визитах к врачу. В смерти жены его трогают лишь вопросы наследства, в дочери он видит хранительницу состояния, которая должна ответить за правильное использование денег на том свете.

Социал-дарвинистская атмосфера, возникающая в результате сведения всего к отношению полезности и использования и лишения специфического значения божественно-царских свойств личности и действия переворачивающей силой денег для удовлетворения исключительного эгоизма как «тёмного корня» человеческой природы, красноречиво выражена в наставлениях, полученных Шарлем Гранде в светском обществе, в понимании жизни как различных комбинаций и сделок. Для достижения выгоды, успехов и возвышения в этих корыстных комбинациях необходимо ни во что

не верить — ни в чувство, ни в людей, ни даже в события, ничем не восхищаться ни благородными деяниями, ни произведениями искусства, «всё рассчитывать, всегда ставить себя выше всего».

Любовь он считает химерой и намеревается вступить в брак с нелюбимой женщиной, что дает ему возможность получить необходимые титулы и, соединив их с собственным богатством, достигнуть видного и привилегированного положения в обществе.

В образе дяди Шарля Феликса Гранде Бальзак особо подчеркивает связь денежного могущества с гордыней, властолюбием и тщеславием как с ведущими свойствами «закона Я» в «тёмной основе нашей природы». Своим богатством он вызывал чувства почтительного восхищения и страха, испытывал постоянную потребность вести игру с людьми, законным порядком добираясь до их денег. «Внушить почтение другому — разве это не значит проявить власть, непрестанно присваивать себе право презирать существа слабые, которые здесь, на земле, отдают себя на растерзание? О, кто же действительно понял агнца, мирно лежащего у ног божьих, трогательнейший прообраз всех жертв земных, прообраз их будущего — словом, страдание и слабость, вознесенные в славе? Этому агнцу скряга дает откормиться, ставит его в загон, убивает, жарит, ест и презирает. Деньги и презрение к людям питают силу скряги»[22].

На распутье между материальными успехами богатства и сохранением своей подлинной личности стоит в романе «Отец Горио» Эжен Растиньяк, из бедной семьи приехавший в Париж изучать право с целью «приспособить свое образование к будущему развитию общественного строя», с желанием преуспеть в жизни и выдвинуться с помощью светских дам, чтобы утолить безмерно разраставшееся в «законе Я» честолюбие. Для побед «на поле битвы парижской цивилизации» необходимо было расстаться с искренними чувствами и непосредственными реакциями, всё хладнокровно рассчитывать. Практические советы, подобные полученным Шарлем в «Евгении Гранде», даёт Растиньяку виконтесса де Босеан: «исследуйте всю глубину порочности женщин, измерьте всю ширь жалкого тщеславия мужчин... Наносите удары беспощадно, и перед вами будут трепетать. Смотрите на мужчин и женщин, как на почтовых лошадей, гоните не жалея, пусть мрут на каждой станции и вы достигнете предела в осуществлении своих желаний... Перестав быть палачом, вы превращаетесь в жертву»[23]. Здесь можно вспомнить логику Гобсека, делящего людей на давящих с помощью денег и давимых без них.

Такие советы дополняются рекомендациями Вотрена спешно обрести миллион в социальной среде, где честным быть невыгодно,

где все пожирают друг друга, как пауки в банке, где всё продаётся и покупается, а «блеск гения» втаптывается в грязь. «Продажность — всюду, талант — редкость. Поэтому продажность стала оружием посредственности, заполонившей все, и острие её оружия вы ощущаете всюду»[24].

Мысли о ненависти посредственности к «блеску гения» и о продажности как орудии посредственности по-своему отражена, как увидим далее, и в романах Достоевского.

Сам Вотрен торговлей неграми («чёрный капитал») намерен добиться уважаемого положения в обществе, несмотря на своё разбойничество. «Когда же я разбогатею, меня не спросят: «Кто ты такой?» Я буду господин Четыре Миллиона, гражданин Соединенных Штатов»[25].

Мир предстал Растиньяку «теперь таким, каков он есть: в бессилии своей морали и закона перед богатством; ultima ratio mundi (конечная основа мира (лат.)) виделась ему в деньгах. “Прав Вотрен. Богатство — вот добродетель!”»[26].

Атмосфера произведений Бальзака и логика поведения созданных им типов раскрывают корыстно-эгоистические принципы функционирования денежно-торгашеского абсолюта в лоне «темной основы нашей природы». Эти принципы связаны с оскудением и выхолащиванием духовного мира человека и перевертыванием его отношений с другими людьми в искаженной иерархии ценностей, что позволяет французскому писателю сделать вывод о том, что человек живет в период «великой страшной болезни».

Данные процессы осмыслены у Достоевского уже не в рамках эмпирико-психологического и социально-бытового метода, как у Бальзака, а с точки зрения христианского реализма и применительно к становлению в России новых капиталистических тенденций. С беспокойством отмечал он, что никогда ранее в России не принимали «золотой мешок» за высшее на земле, что «никогда еще он не возносился на такое место и с таким значением, как в наше время», когда поклонение деньгам и стяжание захватывает все вокруг и когда наибольший авторитет приобретают торговцы, юристы и т. п. «лучшие люди». Достоевский полагал, что развратительнее подобного поклонения не может быть ничего и, как и Бальзак, страшился за судьбу своей страны.

Свое беспокойство Достоевский выражал и в «Дневнике писателя», и в подготовительных материалах к романам, и в самих художественных произведениях. Так, «идиотизм» князя Мышкина в «Идиоте» провоцирует выход на поверхность всех скрытых намерений других персонажей и обнаружение подлинного краха мнимой,

солидарной «нормальности» той жизни, в которой он оказался и которая движется в границах «темной основы нашей природы», на стыке развития практических земных интересов. «Нелепость» и «непрактичность» нового героя, его «безумное» пренебрежение собственными интересами, непосредственность и искренность, незащищенность и доверчивость при неспособности лгать и остром проницательном и глубоком уме косвенно выступают своеобразным евангельским эквивалентом, выраженным в словах: «...Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное» (1 Кор. 1, 27). Более того, появление князя в пореформенной России среди нарождающихся капиталистов и ростовщиков, разного рода авантюристов и дельцов, поклоняющихся золотому тельцу и служащих мамоне, обнажает сами основы «естественного» порядка, предельными выражениями которого становятся смерть и апокалиптическое состояние мира.

Многие персонажи «Идиота» одержимы разрушительной страстью наживы, которая принижает и опускает их души. «Здесь ужасно мало честных людей, — замечает тринадцатилетний Коля Иволгин в разговоре с Мышкиным, — так, даже некого совсем уважать <...> И заметили вы, князь, в наш век все авантюристы! И именно у нас, в России, в нашем любезном отечестве. И как это так всё устроилось — не понимаю. Кажется, уж как крепко стояло, а что теперь? <...> Родители первые на попятный и сами своей прежней морали стыдятся. Вон, в Москве, родитель уговаривал сына ни *перед чем* не отступать для добывания денег; печатно известно <...> Все ростовщики, все сплошь до единого!» (8: 113).

Действительно, появляясь в богатом особняке Епанчиных или скромном доме Иволгиных, в мрачном жилище Рогожина или на вечеринке у Настасьи Филипповны, главный герой сталкивается с неуемным стремлением к приобретательству, заменяющим или даже искажающим чисто человеческие желания и высшие свойства личности. Генерал Епанчин представляет собой тип сановника-капиталиста, участвует в откупах и акционерных компаниях, имеет два дома в Петербурге и фабрику, «слывет человеком с большими деньгами». Новое амплуа генерала заставляет его и в замужестве собственной дочери видеть выгодную сделку, помогать стареющему сановнику Тоцкому «продать» его грехи Гане Иволгину. Последнему же нужны деньги, чтобы реализовать амбиции своей самолюбивой, тщеславной и посредственной натуры, что, по сути, иллюстрирует слова Маркса об извращающей функции денег, которые заменяют и восполняют отсутствующие сущностные

силы индивида, компенсируя его духовную несостоятельность и пустоту. «Я <...> прямо с капитала начну, — откровенничает он с Мышкиным, — чрез пятнадцать лет скажут: “Вот Иволгин, король иудейский” <...> Нажив деньги, знайте, — я буду человек в высшей степени оригинальный. Деньги тем всего подлее и ненавистнее, что они даже таланты дают <...> Меня Епанчин почему так обижает? <...> Просто потому, что я слишком ничтожен. Ну-с, а тогда...» (8: 105). А тогда вступает в действие обозначенная выше логика Вотрена, когда с миллионами в кармане любая посредственность становится уважаемым человеком и может поступать с другими людьми, как ей заблагорассудится.

Коварная сила денег тяготеет и над Рогожиным, в купеческом роде которого с фанатическим изуверством наживали капитал. «А ведь покойник, — говорит он, — не то что за десять тысяч, а за десять целковых на тот свет сживывал» (8: 12). У самого Парфена Рогожина стремление к наживе соседствует с чувственной страстью. Ради ее насыщения и удовлетворения себялюбивой алчности он готов перекупить Настасью Филипповну за сто тысяч, сделав свое чувство предметом торга и превратив любовь в ее противоположность. И когда она бросает эти деньги в огонь, в присутствующих обнажаются низкие чувства «темной основы нашей природы»: Лебедев вопит и ползет в камин, Фердыщенко предлагает «выхватить зубами за одну только тысячу», Ганя падает в обморок и даже князь Мышкин заявляет, что он тоже миллионер, получил наследство и готов предложить руку героине.

Наступление низшего на высшее, золотого тельца на истинную любовь, когда христианский идеал отступает перед мамоной, а предметом купли-продажи становятся красота, человеческое достоинство, создает в романе «убийственную атмосферу». Его персонажи часто обращаются к газетным известиям, к текущей уголовной хронике, например, к делу купца Мазурина, зарезавшего ювелира Калмыкова, или студента Горского, убившего в доме купца Жемарина шесть человек, и Данилова, который ограбил и убил ростовщика Попова и его служанку. Такой финал предсказывают Настасье Филипповне, его предчувствует и она сама, разгадывая тайну «мрачного скучного» рогожинского дома. Разоблачая черное корыстолюбие Гани, Настасья Филипповна оценивает общее поветрие и предполагает, что «этакой за деньги зарежет! Ведь теперь их всех такая жажда обуяла, так их разнимает на деньги, что они словно одурели. Сам ребенок, а уж лезет в ростовщики!» (8: 167).

Во второй части Бурдовский выдает себя за незаконного сына Павлищева, благодетеля, наследство которого получил Мышкин, и

затевает против последнего тяжбу ради собственного обогащения, а его приятель Келлер размещает в газете клеветническую статью о князе. Наблюдая компанию шантажистов, которые, опираясь на извращающую компенсирующую силу денег «дальше нигилистов ушли», Лизавета Прокофьевна Епанчина, в полном согласии с мыслью автора, приходит к предельному выводу: «...уж и впрямь последние времена пришли <...> Теперь мне всё объяснилось. Да этот косноязычный разве он не зарежет (она указала на Бурдовского, смотревшего на нее с чрезвычайным недоумением)? Да побьюсь об заклад, что зарежет! Он денег твоих, десяти тысяч, пожалуй, не возьмет <...> а ночью придет и зарежет, да и вынет их из шкатулки. По совести вынет! <...> Тьфу, всё навыворот, все кверху ногами пошли <...> Сумасшедшие! Тщеславные! В Бога не веруют, в Христа не веруют! Да ведь вас до того тщеславие и гордость проели, что кончится тем, что вы друг друга переедите, это я вам предсказываю. И не сумбур это, и не хаос, и не безобразие это?» (8: 237–238).

Как и во всем позднем творчестве, Достоевский в «Идиоте» сводит социально-нравственный кризис к религиозному, к потере веры, в результате чего торжествует «темная основа нашей природы», а человеком управляют гордыня и алчность, властолюбие и сластолюбие, подпитываемые денежно-торгашеским абсолютом и изнутри разлагающие возводимые на пьедестал юридические институты, превращая судей в «нанятую совесть». Так, в «Идиоте» Лебедев взялся защищать за обещанное вознаграждение не жертву, а обокравшего ее ростовщика. Другой адвокат пытался убедить свидетелей, что мысль убить естественно должна была прийти на ум бедному преступнику, и гордился про себя, что высказывает самую гуманную и справедливую идею. Рогожин же не противоречит своему ловкому и красноречивому адвокату, лицемерно доказывавшему, что преступление было результатом воспаления мозга. Такой диапазон извращения понятий и возвышенно лживой казуистики сокращает, отодвигает на задний план представление о человеке как об образе и подобии Божием и тем самым как бы закрепляет «низкие причины» его поведения, говоря словами Лизаветы Прокофьевны, «хождения кверху ногами». Когда выносится за скобки разговор о совести и нравственной ответственности человека, создается и маскируется преступная и «убийственная» атмосфера жизни, а правовые ценности лишаются своего специфического содержания и превращаются в свою противоположность, обогащая одновременно подобных описанным в «Идиоте» «биржевиков» и «юристов».

Конечно же, Достоевский не был отрицателем правовых отношений и отдавал должное их относительным достоинствам. Вместе

с тем, он прекрасно понимал, что их нельзя принимать за панацею, поскольку, инкорпорируясь в «темной основе нашей природы», они вольно или невольно саморазрушаются.

По убеждению Достоевского, вследствие изначальной слабости и порочности человека, «закон» неизбежно и крайне необходим (особенно в историческом контексте деспотизма и беззакония). Однако без «благодати» и «даров Божиих», без чистого сердца и настоящей свободы, то есть внутренней независимости от особо акцентированного Бальзаком своекорыстия, закон таит в себе возможность саморазложения и не имеет никаких преград для поиска «законного» беззакония и удовлетворения глубинных позывов «темной основы нашей природы», следовательно, «прямо перескочить на право силы».

Отмеченные выше антропологические особенности функционирования денег по-своему претворены и в романе «Подросток», где автор показывает разложение родовых, семейных и общественных связей в капитализирующейся России.

Предметом художественного анализа становится неготовность или, как часто выражался Достоевский, «недоделанность» целомудренной в своей основе, но уже испорченной общей жизненной атмосферой и господством денежно-торгашеского абсолюта души, ищущего справедливости на неправедных путях, в поле действующих сил, говоря словами Вл. Соловьева, «исключительного эгоизма», и становится предметом художественного анализа писателя.

В образе Аркадия Долгорукого рельефно воплощена пульсация «темной основы нашей природы», в границах которой направленность воли, особенности характера и своеобразие навязчивой «идеи» соотносятся друг с другом в неразрывном целостном единстве. В подготовительных материалах к произведению автор подчеркивал: «ОЧЕНЬ ВАЖНОЕ. Подросток во весь роман не покидает своей идеи о Ротшильде окончательно. Эта idea fixa есть *выход* изо *всего*, из всех вопросов и затруднений. Она основана на чувстве гордости, формулировавшейся в идее уединения <...> Во всем романе вести так, чтобы придать этой идее значение в романе *главнейшее*» (16: 105–106). Затруднения, униженность и оскорбленность юноши обострили в нем эгоистическую гордыню, которая сызмальства впитывалась в его переживания: «...с самых первых мечтаний моих, то есть чуть ли не с самого детства, я иначе не мог вообразить себя как на первом месте, всегда и во всех оборотах жизни» (13: 73).

Когда же воображаемое не совпадает с действительностью, уязвленное самолюбие заставляет Подростка отъединиться от тех, кто как-либо превосходит его. Он вообще не любит людей, общение с

которыми становится для него тяжелым занятием чуть ли не с двенадцатилетнего возраста и от которых он все больше замыкается «в свою скорлупу», как черепаха, уходит в свой угол, погружается в свою идею: «Нет, мне нельзя жить с людьми <...> Моя идея — угол» (13: 48). Но, живя в «скорлупе», в «углу», в «идее», Аркадий Долгорукий не может полностью отъединиться от людей, поскольку он связан с ними своей эгоистической гордыней, стремлением к первенству и господству над ними.

В условиях новых общественных отношений наиболее подходящим средством для одновременного отчуждения, возвышения и господства служили деньги. Богатство, отмечал Достоевский в записной книжке, создавало условия для механического усиления личности и ее отъединения от целого. Поэтому именно богатые люди, особенно процветавшие в Америке, пленили воображение Подростка, когда он мечтал по ночам об отъединенном от людей могуществе над ними: «К себе, к себе! Все порвать и уйти к себе! <...> В Америку! К себе, к одному себе! Вот в чем вся “моя идея”» (13: 60).

Свойственное «темной основе нашей природы» и выражающееся в разных формах эгоцентрического сознания «к себе», механически восполняющего и умножающего индивидуальные сущностные силы, ассоциируется в уме Подростка с фигурой Ротшильда, ибо, став подобным ему, думает он, «я уже тем самым разом выхожу из общества» (13: 66). Он считал, что такой выход из общества может позволить ему взять верховную власть и признается, что жаждал могущества всю свою жизнь (эта жажда, как известно, снедала и бальзаковского Гобсека).

Пример ничем не ограниченного своеволия, тайной «механической» силы, способной через денежное могущество править миром, Аркадий Долгорукий находит в образе «пушкинского скупого рыцаря», который напоминает Гобсека, готового купить все на свете. «Скупой рыцарь» и сравнивает себя с демоном, которому «все послушно», он же — ничему. Тайное мечтание непослушного демона, злато которого впитало в себя кровь и слезы людей, находит высшее наслаждение в том, что он может принудить, поработить и использовать противоположное его духу — добродетель, вольный гений музы и т. п.

Сердечные грезы настраивают Подростка на аналогичное наслаждение: «Мне нравилось ужасно представлять себе существо, именно бесталанное и серединное, стоящее перед миром и говорящее ему с улыбкой: вы Галилеи и Коперники, Карлы Великие и Наполеоны, вы Пушкины и Шекспиры, вы фельдмаршалы и гофмаршалы, и вот я — бездарность и незаконность, и все-таки выше вас, потому что вы сами этому подчинились» (13: 76–77).

Следует заметить, что ротшильдовская идея на первый взгляд неожиданно, но, по сути, закономерно, несмотря на разницу содержания, перекликается с шигалевской идеей в «Бесах», поскольку обе не только игнорируют божественно-царские свойства личности, но и подчиняют их рабско-червивым, находя опору и поддержку в «темной основе нашей природы». Петр Верховенский так характеризует шигалевскую идею, в реализации которой предполагалось всякого гения погасить еще в младенчестве, привести всех к «одному знаменателю» и полному «равенству» (как это делают на свой лад деньги): «Шигалев гениальный человек! <...> У него хорошо в тетради <...> Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалываются глаза, Шекспир побивается каменьями — вот шигалевщина!..» (10: 322). Примечательно, что в обоих случаях, несмотря на разницу в «капиталистической» и «социалистической» логике, наблюдается своеобразная «игра на понижение», обеспечивающая завистливое устремление тех, кто был «ничем», стать «всем». «В том-то и “идея” моя, в том-то и сила ее, что деньги — это единственный путь, который приводит на *первое место* даже ничтожество» (13: 74), — так характеризует Аркадий Долгорукий еще одну сторону своего выбора, как бы солидаризируясь в этом пункте с Ганей Иволгиным.

Достоевский неоднократно подчеркивал открывшуюся в новых общественных отношениях возможность посредственности с «миллионом в кармане» первенствовать и обесценивать в них духовно-нравственные аспекты, вообще делать все, что угодно. «Когда можно делать всё что угодно? — вопрошает Достоевский в “Зимних заметках о летних впечатлениях”. — Когда имеешь миллион. Дает ли свобода каждому по миллиону? Нет. Что такое человек без миллиона? Человек без миллиона есть не тот, который делает всё что угодно, а тот, с которым делают всё что угодно» (5: 78). Писатель особо выделил в подготовительных материалах к роману «Подросток» привлекательность для молодого человека перевертывающей и компенсирующей функции этого свойства его «идеи»: «Его, главное, утешает в его системе наживы — бесталанность ее. Именно то, что не нужно гения, ума, образования, а в результате все-таки — первый человек, царь всем и каждому и может *отмстить* всем обидчикам» (16: 46).

В «Подростке» встречается своеобразное рассуждение владельца ссудной кассы Стебелькова о перемене ролей в обновленном обществе: «Я — второй человек. Есть первый человек, и есть второй человек. Первый человек сделает, а второй возьмет. Значит, второй человек выходит первый человек, а первый

человек — второй человек <...> Была во Франции революция, и всех казнили. Пришел Наполеон и всё взял. Революция — это первый человек, а Наполеон — второй человек. А вышло, что Наполеон стал первый человек, а революция стала второй человек. Так или не так?» (13: 181–182). Продолжая аналогию Стебелькова, можно сказать, что развитие истории делало Наполеонов — вторыми, а Ротшильдов — первыми людьми в границах темной основы нашей природы, «закона Я».

В черновиках Достоевский характеризует «идею Ротшильда» как новое явление и «неожиданное свойство нигилизма» в обществе без оснований и преданий, теряющем религиозные убеждения и нравственные устои. При воцарившемся «беспорядке» (этим словом первоначально обозначалось название романа) «игра на понижение» становилась естественным соблазном для «вторых», стремившихся стать «первыми» с помощью денег, компенсирующих таланты и обесценивающих божественно-царские свойства личности (ср. выстраданное мнение Гани Иволгина: «Деньги тем всего подлее и ненавистнее, что они даже таланты дают»).

Общее поветрие хождения «кверху ногами» захватывает и Аркадия Долгорукого, противоречиво и парадоксально сочетаясь в его юношеской душе с жаждой высшего порядка и духовного благообразия. Автор подчеркивает, что Подросток «*ищет руководящую нить поведения, добра и зла*, чего нет в нашем обществе, этого жаждет он, ищет чутьем, и в этом цель романа» (16: 51). В этих поисках Аркадий сталкивается с самыми разными проявлениями «беспорядка», попадает в водоворот неожиданных и катастрофических происшествий и переносит тяжелые нравственные испытания, в результате которых его «идеи» в «законе Я» теряют над ним свою притягательную власть, но руководящая нить в «законе любви» так и не обретается, хотя на путь познания добра и зла он уже вступил, оставаясь, как и Эжен Растиньяк в «Отце Горио», на распутье. Эжен Растиньяк, как мы помним, стремится удовлетворить свое тщеславие в «законе Я» на модном юридическом поприще и приспособить свое образование к новым тенденциям правового фетишизма в развитии общественного строя. Достоевский не устает показывать в своих художественных и публицистике, как темная основа нашей природы в соединении с искажением и перевертывающим диктатом денег способны лишать такое приспособление юридической деятельности ее специфического содержания и превращать поиск истины и справедливости в свою противоположность. (Здесь можно вспомнить, что и Раскольников через образование вступил на юридическое поприще).

«Тайна человека» и антропологические границы естественного права (юриспруденция в оценке Достоевского)

Широко известно высказывание Достоевского, являющееся своеобразным эпиграфом к его художественной и публицистической мысли: «Человек есть тайна, ее надо разгадать <...> Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» (28 (1): 38). Методологию писателя можно определить, как пневматологию, в которой истинное значение психологических, политических, идеологических, экономических, эстетических и иных проблем раскрывается в сопоставлении двух стратегий развития мира, «с Богом» и «без Бога», с основополагающей альтернативой «невидимого» метафизического представления человека о самом себе (продукт игры стихийных сил природы или образ и подобие Божие) и соответственно с активизацией в его внутреннем мире и творимой им истории, говоря собственными словами писателя, «высшей» или «низшей» половины человеческого существа, корыстно-эгоистических (власть, наслаждение, богатство, выгода и т.п.) или духовно-нравственных (совесть, милосердие, честь, самопожертвование) сил.

В свете такого сопоставления оказывается у писателя и юриспруденция, для понимания критического отношения к которой в его произведениях важно иметь в виду принципиальный вывод в одной из статей Вл. Соловьева с Достоевском: «Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, — пока эта темная основа у нас налицо — не обращена — и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое настоящее дело и вопрос что делать не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей слепых, глухих, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственно разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления»[27].

Продолжая свою мысль, философ подчеркивал, что истинно плодотворное дело и духовный рост возможны лишь тогда, когда в природе и человеке есть положительные силы добра и света, которых нет без Бога. И неудивительно, что вопросы «что делать?» или «кто виноват?», задававшиеся не только Чернышевским, Л. Толстым, Лениным или Герценом, получали на практике тупиковые ответы, ибо они ставились и решались в границах не только не преображенной, но все более темной основы человеческой природы.

При отсутствии действительно положительных сил добра и света интеллектуальные и общественные лидеры оказывались в положении слепых поводырей, не способных увидеть скрытое иррациональное содержание рассудочных теорий, подспудные болезни здравого смысла, опасную активность невменяемого по отношению к собственной ограниченности разума, утопичность любых социальных преобразований при опоре на неисцеленные безумно-эгоистические начала в деятельности людей.

Данный вывод имеет прямое отношение к мысли Достоевского. Относительным достоинствам юриспруденции он отдавал должное. В его представлении вследствие изначальной греховности человека «закон» неизбежно и крайне необходим (особенно в контексте деспотизма и беззакония). Однако без «благодати», без участия высших духовно-нравственных сил, при его абсолютизации и возведении в панацею, «закон» с его механистическими ограничениями и внешней регламентацией, так сказать, устает сопротивляться напору «темной основы нашей природы», не только не исцеляет ее, но подчиняется ей, способен поворачиваться, «как дышло», и не только терять свои относительные достоинства, но и провоцировать собственную противоположность. «Все в нынешний век на мере и договоре, — выражает мысль автора персонаж “Идиота”, — и все люди своего только права и ищут... да еще дух свободный, и сердце чистое, а тело здравое, и все дары Божии при этом хотят сохранить. Но на едином праве не сохранят...» (8: 167–168).

По убеждению Достоевского, в такой общественно-исторической ситуации, когда происходит духовное разложение и нравственная деградация личности, а «исключительный эгоизм» человеческой природы не только не преображается и не просветляется, но еще более усиливается, маскируясь под благопристойность, питать чрезмерные иллюзии на пропагандируемые в новейшей демократии юридические гарантии и формальные законы как на абсолютную и всеразрешающую инстанцию было бы наивной неосмотрительностью. И не только потому, что, повинуясь духу времени, прямой выгоде или бессознательному внушению, судейские чиновники превращаются в «нанятую совесть», принимают носителей экономического успеха и материального благополучия за последних выразителей прогресса и едва ли не за святых. Дело в том, подчеркивает писатель, что формальное право, в большей степени связанное с «низшей», нежели «высшей» половиной человеческого существа, нередко вступает в тяжелый и полуосязаемый конфликт с совестью, полнотой правды и подлинной справедливостью и одерживает над ними победу и в силу собственной укорененности

в «темной основе нашей природы». Тем самым, обслуживал эгоистическое стремление возможно более полного благополучия одних субъектов за счет механического ограничения множества эгоцентрических претензий других, юриспруденция как бы закрепляет «низкие причины» человеческого поведения и усыпляет его высшую мотивацию, как бы приучает сознание к правдоподобной лжи в рамках крючкотворных процедур и казуистических истолкований и к невероятно широкой нравственной растяжимости — вплоть по узаконения несправедливости.

Следует отметить и еще раз акцентировать, что негативные высказывания Достоевского об адвокатах, прокурорах, судьях нельзя квалифицировать в качестве юридического нигилизма, как делают некоторые исследователи, находя этот нигилизм вообще в русской исторической традиции. Однако когда Пушкин говорит, что закон — дерево и в нем слышится нечто жесткое и жестокое, или А. Григорьев видит в законе хулу на Святого Духа, они отнюдь не являются юридическими нигилистами, а обнаруживают в условном релятивизме законодательства несовершенства, ограничения и противоречия, которые к тому же при определенных обстоятельствах и без участия «высшей половины» человеческого существа подтачивают и разрушают его само. Так и Достоевский, называя введение в России классического судопроизводства «прекрасным» учреждением, сразу же находит в нем и нечто «грустное» и видит, как «грустное» одолевает «прекрасное».

Логика Пушкина, А. Григорьева и Достоевского прототипически восходит к евангельскому противопоставлению праведности книжников и фарисеев праведности Христа, а также к посланиям ап. Павла. В Евангелии и посланиях развертывается ряд возрастающих в своей отрицательности суждений о законе: закон — «не без недостатка», он «ничего не доводит до совершенства», им нельзя оправдаться, он «служение осуждения», «ветхая одежда», «ветхие мехи», «ветхая буква», «смертоносная буква»; он есть «заповедь и предание человеческое», надежда на плоть и суеверие, «тщета», «сор», «покрывало на сердце», рабство; он «производит гнев», разделяет людей, создает вражду и условия для преступления. Христос же «разрушает» эту преграду; устанавливается, что закон есть «заповедь отменяющаяся по причине ее немощи и бесполезности»; а потому «горе законникам, налагающим на людей бремена неудобоносимые!» (Лк. 11, 46).

Противопоставление рабства закону и свободы благодати Христовой, закона и веры, закона и любви, закона и Царствия Божия является одной из центральных евангельских оппозиций,

раскрывающих сферу несовершенства закона и его связанность с «темной основой нашей природы». Абсолютизированное законодательство разделяет людей на чистых и нечистых, на праведных и неправедных в зависимости от соблюдения внешней нормативности, а не от пребывания «в духе и истине», и потому открывает не только лазейки, но и прямые пути к фарисейскому лицемерию и ложному морализаторству. Оно не способно охватить и предусмотреть всей полноты и богатства конкретных экзистенциальных ситуаций и может оказаться «мертвой буквой», убивающей жизнь. По слову ап. Павла из 2-го послания Коринфянам, «буква убивает, а дух животворит». Кроме того, закон ослаблен плотью и не обладает онтологической силой искоренять своеволие страстей, поскольку опосредован искаженной грехом человеческой природой, преломляющей высшие божественные ценности в правовой нормативности и юридической казуистике. Отсюда возникает возможность, как видно из беседы Иисуса Христа с книжниками и фарисеями в Евангелии от Марка (Мр. 7, 13), подмены заповедей Божиих заповедями человеческими, а почитание Бога «сердцем» — Его почитанием «устами». В результате закон может становиться преградой между Богом и человеком и между самими людьми и не оставлять места для благодати, «обожествляющей» и спасительно преображающей в свободе и любви «темную основу нашей природы» и созидающей Царство Божие «внутри нас», а затем и в наших взаимоотношениях с окружающими.

Во 2-ом Послании к Коринфянам (2 Кор. 3, 14–15) ап. Павел называет закон «покрывалом, лежащим на сердце». Сердце представляет собой самое сокровенное и первичное основание внутреннего мира человека, корень его деятельных способностей, область действия благодати и демонических сил, как положительных, так и отрицательных духовных энергий, источник доброй и злой воли. «Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой из злого сокровища сердца своего выносит злое» (Лк. 6, 45). Ибо «извнутрь, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимства, злоба, коварство, непотребства, завистливое око, богохульство, гордость, безумство. Все это зло извнутрь исходит и оскверняет человека».

«Покрывало закона» в разной степени и с разным успехом ограничивает и прикрывает извнутрь исходящее зло. однако, в отличие от благодати, не преображает и не просветляет сердце человека и вызывает в нем далеко не самые высокие чувства и энергии. Более того, извнутрь исходящее зло способно адаптировать и использовать это

покрывало для своих собственных нужд и тем самым укреплять свои позиции, что особенно занимало ум Достоевского. В главах «Дневника писателя» («По поводу дела Кронеберга», «Нечто об адвокатах вообще», «Речь г-на Спасовича», «Суд и г-жа Каиром», «Фантастическая речь председателя суда») юридическая практика «прелюбодеев права» характеризуется как «школа изворотливости ума и засушения сердца», которая, «выкручиваясь» для той или иной выгоды в пределах собственных границ, порою не только не активизирует «высшую половину» человеческого существа, но и погашает ее в иезуитской казуистике, не только не затрагивает, но и сокращает, отодвигает на задний план нравственное ядро личности. В связи с делом Кронеберга и защитой В.Д. Спасовича Достоевский писал: «Мне все представляется какая-то юная школа изворотливости ума и засушения сердца, школа извращения всякого здравого смысла по мере надобности, школа всевозможных посягновений, бесстрашных и безнаказанных, постоянная и неустанная, по мере спроса и требования, и возведенная в какой-то принцип, а с нашей непривычки и в какую-то доблесть, которой все аплодируют» (22: 73).

Достоевский заводит речь о «шустрых адвокатах, плутоватых даже в своей невинности, всегда собою владеющих, всегда изворотливых, всегда наживающихся», приводит народное мнение о них как о «нанятой совести», раздвигающейся по мере увеличения гонорара. Более того, «адвокат никогда не может действовать по совести, не может не играть своею совестью, если б даже и хотел не играть», он — «обреченный на бессовестность человек», а «самое главное и серьезное во всем этом то, что такое грустное положение дела как бы даже узаконено кем-то и чем-то, так что считается уже вовсе не уклонением, а, напротив, даже самым нормальным порядком...» (22: 53–54). В другом месте он, иронизируя, опять подчеркивает главную свою озабоченность: «О, конечно, я понимаю всю полезность и всю высоту адвокатского звания, всеми уважаемого. Но нельзя же не взглянуть иногда с одной точки, согласен, легкомысленной, но и невольной: ведь какова же иногда их должность каторжная, подумаешь про себя, вертится, изворачивается, как уж, лжет против своей совести, против собственного убеждения, против всякой нравственности, против всего человеческого! Нет, подлинно недаром деньги берут» (21: 23).

Писатель приводит случай из собственной жизни, когда он, юридически абсолютно виновный, оказался в речи знакомого адвоката совершенно оправданным. И такое «переворачивание» как бы предопределено самим положением адвоката, сверхзадачей его искусства преуменьшить или даже вовсе «отменить» за деньги с

помощью демагогических усилий и подходящей ко времени риторики истинную вину преступившего закон и перенести ее в как можно большей степени на жертву. Достоевский убедительно показывает, как соответствующий подбор и аранжировка фактов, поддельная искренность, скрытая лесть, взятый на прокат «запасик условных фраз, словечек, жестов, воззрений», трескучий гуманизм «по последней либеральной моде» свидетельствуют, по его выражению, не о совсем гуманном отношении к делу, заставляют защитника Е.И. Утина в «деле Каировой» не только пройти мимо высших типов и идеала женщины, мимо «беспутности ума и сердца», посягнувшей на жизнь жены господина Великанова, его любовницы, но и почти похвалить преступление, предать оскорблению и истязанию в глазах отбившей мужа обвиняемой, так сказать, высоконравственное значение. С другой стороны, подчеркивает автор «Дневника писателя», «тонкий юрист и гак гуманно заявивший себя в своей речи человек» отнимает у госпожи Великановой качество жертвы преступления и, имея вместо сердца «кусочек чего-то казенного», не способен понять ее нравственных страданий, преуменьшает их и акцентирует внимание на признаках относительного физического благополучия недорезанной, если можно так выразиться, жены. Вдобавок «избыток юнкерских сил» при взгляде на слабый пол подвигает адвоката, замечает Достоевский, к кощунству над Евангелием, к отождествлению «клубничных» отношений с той любовью, за которую Христос простил грешницу. Писатель показывает, как грех и зло не только не называются грехом и злом, по и, переодеваясь и маскируясь, оправдываются и некоторым образом раздвигаются.

Подобные же закономерности Достоевский обнаруживает и в отвратительной, по его словам, речи известного адвоката В.Д. Спасовича, цель которой — «отвести глаза» от жестоких отцовских наказаний розгами семилетней девочки и доказать, что «мучения и истязания этой девочки не подходят буква в букву под определение истязания законом» (22: 65). Поэтому он конфискует возраст ребенка, опять-таки преуменьшает его нравственные и физические страдания, приписывает ему шустрость и хитрость, испорченность и порочность, договаривается до «справедливого гнева отца» и до «угрозы таких детей государству». Писатель заключает, что самой фальшью своей роли защитник поставлен в противоестественное, чреватое моральным нигилизмом, положение: «он боится, что страдания ребенка вызовут в вас, не ровен час, человеческие чувства. А человеческие-то чувства ваши ему и опасны: пожалуй, вы рассердитесь на его клиента и осудите его; их надо осмеять...» (22: 66). По Достоевскому, подобные навыки сознания в рамках юридических

процедур ведут к нравственному отупению и узаконению несправедливости, и он риторически просит оставить жалость к ребенку: «эта жалость — драгоценность наша, и искоренять ее из общества страшно. Когда общество перестанет жалеть слабых и угнетенных, тогда ему же самому станет плохо: оно очерствеет и засохнет, станет развратно и бесплодно...» (22: 71). Однако, как уже сказано, адвокату невыгодно оставлять в данном случае человеческие чувства, и он готов опять-таки превратить «светлое» в «темное», «замазать» и «уничтожить» любящую и жалеющую девочку прислугу, безосновательно предположив в ней корыстные побуждения.

«Жалость» уже в кавычках, обращающуюся в цинизм, Достоевский обнаруживает в судебных объяснениях вины преступника зависимостью от тех или иных обстоятельств, что как бы снимало с него нравственную вменяемость и ответственность. Полемика с такими подходами, оправдывающими очевидные злодеяния, звучит в главе «Среда» «Дневника писателя» за 1873 год и в романе «Идиот». В романе два раза упоминается «знаменитая» и «странная» речь адвоката, заявившего, что «при бедном» состоянии преступника ему естественно должно было прийти в голову убить шестерых человек. Здесь имеется в виду выступление на процессе Горского адвоката Дуракова, который, характеризуя преступника как «молодого восемнадцатилетнего человека, полного сил, желающего жить и приносить пользу обществу», но не имеющего для этого «подготовки», «материальных средств», далее говорил: «Очень естественно у него родился план каким бы то ни было образом достать что-нибудь, чтоб только принести пользу семейству и себе; у него нашёлся один исход — совершение преступления; я не думаю, чтоб много было таких молодых людей, которым бы не приходило на ум воспользоваться каким бы то ни было средством для достижения своей цели, хотя бы даже совершить преступление» (Голос. 14 мая. № 133; цит. по: 10: 444).

Подобная картина характеризуется в «Дневнике писателя» и в «Идиоте» как искажение и извращение идей и понятий, примером чего являются в романе объяснение — убийства Рогожиным Настасьи Филипповны воспалением мозга, начавшегося ещё задолго до преступления «вследствие огорчения подсудимой», или защиты Лебедевым за обещанное вознаграждение не жертвы, а обманувшего её ростовщика. При этом князь Мышкин в беседе с князем Щ. обнаруживает «ужасную разницу» между, так сказать, прежними и новыми преступниками, проходящими через созданные суды: «самый закоренелый и нераскаянный убийца всё-таки знает, что он преступник, то есть по совести считает, что он нехорошо поступил,

хоть и безо всякого раскаяния. И таков всякий из них; а эти ведь, о которых Евгений Павлыч заговорил, не хотят себя даже считать преступниками и думают про себя, что право имели и... даже хорошо поступили...» (10: 339).

Сам Евгений Павлович Радомский выражает в «Идиоте» авторскую точку зрения, когда очерчивает закономерно парадоксальную логику развития юриспруденции при господстве «тёмной основы нашей природы» и выведении за скобки высших начал. «Всё, что я выслушал, — говорит он, — сводится по моему мнению, к теории восторжествования права, прежде всего и мимо всего, и даже с исключением всего прочего и даже, может быть, прежде исследования, в чём и право-то состоит? <...> От этого дело может перескочить на право силы, то есть на право единичного кулака и личного захотения, как, впрочем, и очень часто кончалось на свете. Остановился же Прудон на праве силы. В американскую войну многие самые передовые либералы объявили себя в пользу плантаторов, в том смысле, что негры суть негры, ниже белого племени, а, стало быть, право силы — за белыми <...>. Я хотел только заметить, что от права силы до права тигров и крокодилов и даже до <...> Горского недалеко» (10: 297).

По пророческой логике Достоевского, в таких общественно-исторических условиях, когда разнообразятся и множатся экономическо-индивидуалистические стимулы поведения людей и вырабатываются соответствующие образцовые формулы «всяк за себя и только за себя», «после нас хоть потоп», «своя рубашка ближе к телу», «рыба ищет где глубже, а человек где лучше», путь от прекраснодушного либерализма, единичного кулака и личного захотения до права тигров и крокодилов через «отключённую» от высших духовно-нравственных запросов и свойств личности юриспруденцию не столь уж длинный, что постоянно наблюдалось, наблюдается и будет наблюдаться в истории и что ещё более отделяет людей от какого бы то ни было братства и подлинного понимания происходящего с ними.

Драматическое непонимание между людьми, чьё духовное общение отягощено корыстными претензиями, социальными условностями и господствующей конъюнктурой, глубоко раскрыто в романе «Братья Карамазовы» на примере чрезвычайно важного для автора описания деятельности представителей правосудия, для которых, как объективно получается, важно не установление правды, а «либерально-тенденциозная казуистика» и выпячивание собственных достоинств, а на самом деле включение главных качеств «тёмной основы нашей природы».

О распространенности и раздражающем воздействии на правдивых художников таких закономерностей свидетельствует повесть Л. Толстого «Смерть Ивана Ильича». Ее главного героя в судейской и прокурорской службе привлекают в первую очередь не поиск истины и дальнейшая участь обвиняемых, что соответствовало бы действительной природе его деятельности, а «публичность речей», напускная важность в суде и беседах с подчиненными, техническое мастерство ведения процесса, демонстративный успех: главное сделать «резюме», и как можно более «блестящим манером».

Оценки Толстого перекликаются с выводами Достоевского, который в своем произведении проникновенно показывает, как субъективные качества, пристрастия, выгоды и комплексы юристов мощно влияют на ход расследования и заставляют их невольно уклоняться от истины. Так, убийство Карамазова-отца всколыхнуло ущемленное от недооцененности самолюбие прокурора Ипполита Кирилловича, ибо его расследование могло прогреметь по всей России, поднять «проклятые» вопросы, пробудить «гражданское чувство», «спасти общество» и утешить неудовлетворенное тщеславие. Победа над старинным врагом, прокурором, стала едва ли не главной задачей самодовольного адвоката Фетюковича, который для красного словца готов не пожалеть мать и отца, с помощью красноречивой патетики подмазать репутацию любого свидетеля и получить заранее подготовленный ответ, фактически оправдать отцеубийство. Тщеславие присяжных заседателей, ничего не понимавших в сложном уголовном деле чиновников и мужиков, также настраивало их сразу на обвинительный лад, и они «производили какое-то странно внушительное и почти грозящее впечатление, были строги и нахмурены».

И всегдашнее стремление самолюбивого председателя суда слыть «передовым человеком» предварительно наслаивалось на объективное расследование, неизбежно искажавшееся. Его интересовала прежде всего классификация явления как продукта социальных основ и «русского элемента». «К личному же характеру дела, к трагедии его, равно как и к личностям участвующих лиц, начиная с подсудимого, он относился довольно безразлично и отвлеченно» (15: 92). О господствующих общественно-идеологических тенденциях, внедряющихся в судебную процедуру и нарушающих ее беспристрастную строгость, можно судить по статье Ракитина, которая положила начало его карьере и изображала трагедию Дмитрия Карамазова как «продукт застарелых нравов крепостного права и погруженной в беспорядок России, страдающей без соответственных учреждений». С другой стороны, дамы на процессе хотя и были

уверены в виновности подозреваемого преступника, ожидали его оправдания «из гуманности, из новых идей, из новых чувств, которые теперь пошли».

Новые же чувства и идеи, выводившие преступление из несовершенства общественной среды или изъянов биологической природы человека, создавали предустановленную наезженную колею, в которой духовно-нравственная проблематика, понятия совести и греха вытеснялись материалистическими, корыстно-эгоистическими представлениями о человеке. Вся протокольная часть расследования построена в романе таким образом, что на первый план выдвигаются факты, которые могут быть объяснены естественнонаучными причинами, примитивном ревностью или корыстным расчетом. Сниженное и заземленное понимание личности заставляет судейских чиновников подчеркивать в речах то, что для самого обвиняемого и объективной истины не является главным и решающим. Если для прокурора, например, «человек с деньгами везде человек», то для Мити они — «лишь аксессуар, обстановка», «мелочь», недостойная специального внимания, и это неодинаковое отношение к деньгам определяет и разную интерпретацию их роли в совершенном преступлении. Деньги как «понятный» и «основной» стимул действий подозреваемого уводят внимание от важных для установления правды немеркантильных и внерассудочных мотивов поведения Дмитрия Карамазова и соответственно от поисков реального убийцы. Такую же роль, в сущности, играют и «медицина» со своими «аффектами» и «маниями», и «психология» со своими своекорыстными принципами, оказываясь, если воспользоваться словами Ивана Карамазова, «евклидовой дичью», грубым инструментом, упрощающим и отбрасывающим духовные факты, смещающим значение документальных свидетельств и в целом направляющим следствие по ложному пути.

И прокурор, и следователь, и судьи превратно истолковывают бурные излияния «рыцаря чести», как осознает себя сам Митя, и не вникают в нравственные или просто иррациональные мотивы его поведения, безотчетно погрязают в «крючкотворных мелочах» и «казенщине допроса», не замечая в нем «страдальца благородства», искателя правды с «Диогеновым фонарем» и удаляясь от справедливого решения. Так, продиктованная жалостью к раненому старику Григорию задержка подследственного у забора объясняется ими необходимостью убедиться в смерти ненужного свидетеля, а «математический» документ (письмо Мити к Катерине Ивановне) перевешивает «легенду», на самом же деле правдивую историю с ладонкой и зашитыми в ней деньгами, проливающую свет на искреннее

стремление осужденного не быть «вором», сохранить честь и достоинство. Дайте хоть один осязательный факт, требует прокурор, а «не заключение по выражению лица подсудимого родным его братом или указание на то, что он, бия себя в грудь, непременно должен был на ладонку указывать, да еще в темноте». Вам бы все «пакетов», как бы звучит в ответ ироническая реплика Ивана Карамазова, а у него черт свидетель, «дрянной, мелкий черт», сидящий, по его мнению, и под столом судебных заседателей. То есть имеется в виду действие невидимых демонических сил, которые через «тёмную основу нашей природы», через особенности характеров и мировоззрения подспудно влияют на чиновников и незаметно уклоняют их от истины. В сфере мистического, но уже божественного влияния оказывается и самая главная, диаметрально противоположная «математике», «медицине» и «психологии» причина, которая удержала подозреваемого от преступления, однако которая юристам кажется «поэмой в стихах» — Митя избежал в последнее мгновение рокового поступка, бросился от окна и побежал к забору потому, что «Бог его сторожил», «слезы ли чьи, мать ли умолила Бога, дух ли светлый облобызал но черт был побежден».

Таким образом, «легенды», «поэмы», «стихи», выражение *лица* или жеста и прочие гонкие, не поддающиеся строгому рациональному учету, но очень важные в духовном отношении стороны и детали становятся решающими для выявления правды. Чуткость к подобного рода сторонам и деталям и позволяет не верящей в вину подсудимого Груше («не таков человек, чтобы солгал») и Алеше, не имевшем никаких аргументов, «кроме нравственной убежденности в невиновности брата», быть ближе к истине, чем «доказательным» юристам. Действительно, установить не только полноту истины о предполагаемом преступлении Дмитрия Карамазова, но и просто его состав, даже сам факт невозможно, не беря во внимание экзальтированное благородство его натуры и искание горнего, проходя мимо его внутреннего переворота и мучений совести, мимо «высшей половины» его существа. Но именно эти-то аспекты, все самое коренное, сокровенное и трепетное, и отсечены, принципиально вытолкнуты из правового пространства, в котором его хозяевам дорога «не нравственная сторона, а лишь, так сказать, современно-юридическая» и в которой не удалось установить не только всю полноту правды, но и реального убийцу.

Искреннюю ложь в ее многообразных проявлениях Достоевский считал одной из наиболее опасных духовных болезней века, незаметно подменяющей действительные мотивы кажущимися, усыпляющей совесть, угнетающей чувство истины. «Главное самому

себе не лгать», — настаивает старен Зосима в беседе с Федором Павловичем Карамазовым, поскольку это последовательно ведет к «неразличению правды во всем», неуважению к себе и окружающим, угасанию любви, пробуждению духовной тоски и скуки, к скотским развлечениям.

Неразличение правды, основанное на искренней лжи, на недопонимании скрытого в явлениях зла, Достоевский обнаруживал в необузданном оптимизме современных прогрессистов, возлагавших надежды в гармонизации человеческих отношений на успехи цивилизации, демократии, науки, права, вообще на внешнее изменение общества без внутреннего преображения личности. Более того, новые ценности монетаристского сознания половинчатые идеалы или «несвятые святыни», как их называл писатель, препятствовали удовлетворению высших начал человеческой природы, понижали психический строй и примитивизировали душу, вели к «новым предрассудкам», к новым прорывам в измененных формах гордого эгоистического сознания, делящего людей, подобно Раскольникову или Ивану Карамазову, на элиту и массу, необыкновенных и обыкновенных, премудрых и непремудрых, ведущих и ведомых и тем самым совершающего духовное убийство и самоубийство. Символическое обобщение драматической диалектики пребывания человека в мире, в котле которой варятся судьбы его героев, дано Достоевским в легенде о великом инквизиторе. Легенда становится своеобразным философским средоточием романа, концентрируя его проблематику и сцепляя ее с выводами о ходе мировой истории.

Таким образом, констатирует писатель, вместо правды торжествует «механический и хитрейший путь» её приватизации, а вытеснение из правового пространства, смешивающего поиск истины и справедливости с активизацией корысти и лжи, духовно-нравственных вопросов потенциально готовит более глубокую конфликтную почву. Он оценивал условные политические и общественные учреждения как несвятые святыни, законнический формализм которых подспудно подпитывает и укрепляет эгоистические свойства индивида, как бы «съедая» всё, что не вмешается в его рамки и относится к высшим, созидающим личность, началам (любовь, совесть, милосердие, благородство, справедливость, честь, достоинство и т.п.). «Хитрый закон требует, чтобы соблюдена была при этом надлежащая учтивость». «Учтив буду, а хлеба не дам», — раскрывал Достоевский идолопоклонничество перед юридическим формализмом, в благопристойной оболочке которою изнутри исходящее зло делается незаметнее, тоньше, изощрённее. По его убеждению, именно духовная ослабленность и нравственная необеспеченность

либеральных и полулиберальных установлений, их произрастание из тёмных корней эгоцентризма и открывает пути для юридических мутаций и самоуничтожения права. В подобной атмосфере юридические нормы в силу своей релятивистской природы, распаляемой и разлагаемой пятой стихией, неизбежно деградируют, становятся постепенно ещё более необязательными и относительными, всё чаще начинают выполнять роль своеобразной пудры и дымовой завесы для осуществления своекорыстных потребностей, открывая через демагогию лазейки, окна и двери для реализации «права сильного», того самого права «тигров и крокодилов».

Такое внешне парадоксальное, а внутренне закономерное «развитие» нрава через не пресечённое, а лишь изменённое и усовершенствованное действие в нём изначальных свойств «тёмной основы нашей природы» можно уподобить в мысли Достоевского не видимому на поверхности, но логически неизбежному по сути перерастанию мира в войну. Он проницательно исследует образование почвы для этого перерастания, анализируя реальное душевно-духовное состояние современного человека и раскрывая слабость столь популярной ныне теории наименьшего зла (демократические институты плохи, но лучшего, дескать, нельзя придумать). Говорят, размышляет писатель, что мир родит богатство, но ведь только десятой доли людей. От излишнего скопления богатства в одних руках развивается грубость чувств, жажда капризных излишеств и ненормальностей, возбуждается сладострастие, провоцирующее одновременно жестокость и слишком трусливую заботу о самообеспечении. Болезни богатства, продолжает он, передаются и остальным девяти десятым, хотя и без богатства. Панический страх за себя сообщается всем слоям общества и вызывает «страстную жажду накопления и приобретения денег». Утробный эгоизм и приобретательская самозащита умерщвляют духовные запросы и веру в братскую солидарность людей на христианских началах. «В результате же оказывается, что буржуазный долгий мир, всё-таки, в конце концов, всегда почти сам зарождает потребность войны, выносит её сам из себя как жалкое следствие <...> из-за каких-нибудь жалких биржевых интересов, из-за новых рынков <...> из-за приобретения новых рабов, необходимых обладателям золотых мешков, словом, из-за причин, не оправдываемых даже потребностями самосохранения, а, напротив, именно свидетельствующих о капризном, болезненном состоянии национального организма» (25: 102).

Подобные закономерности заставляли Достоевского утверждать, что никакие юридические гарантии, дружественные договоры и «новые порядки» не способны предотвратить катастрофу,

если сохраняется «низкое» состояние человеческих душ, видимое или невидимое соперничество которых порождает всё новые материальные интересы и соответственно требует скрытого разнообразия всевозможных захватов. В результате мирное время промышленных и иных бескровных революций, если оно не способствует преображению эгоцентрических начал человеческой деятельности, а, напротив, создаёт для них питательную среду, само накапливает враждебный потенциал и готовит грядущие катаклизмы. То же самое относится и к юридической сфере, что приводило писателя не к абсолютизации и фетишизации, а к существенному корректированию несомненных достоинств правового государства и к соответствующим социально-антропологическим выводам: «В человеке, кроме гражданина, есть и лицо... Даже закон не предусмотрит всех тонкостей. Но отнять лицо у гражданина и оставить только гражданина нельзя: вышло бы нечто хуже коммунарского стада. Есть преступления и впечатления, которые не подлежат земному суду. Единый судья — моя совесть, то есть судящий во мне Бог»[28].

По Достоевскому, отвыкание юриспруденции от лица, души, совести, от образа Божия в человеке не может проходить безнаказанно как для неё самой, так и для общества в целом, ведёт к разнообразным пагубным последствиям, наглядно и пространно раскрытым им в «Братьях Карамазовых». Поэтому закон должен питаться благодатью, вместив в себе «высшую половину» человеческого существа, восстановить утраченную связь с Богом и нравственным началом, способствовать исцелению «темной основы нашей природы» и тем самым самоисцелению в свете свободного предстояния перед духовным абсолютом Христа и Его заповедью любви.

Метаморфозы восприятия христианского реализма Достоевского в творческом сознании А. Камю

Особенности восприятия христианского реализма и антропологии Достоевского на Западе можно проследить на метаморфозах его идей в творческом сознании Альбера Камю, генетически и исторически обусловленных возрожденческим антропоцентризмом.

Как признавался французский писатель-мыслитель, знакомство с творчеством Достоевского как «учителя мысли» произвело на него в молодости потрясающее впечатление, оставшееся на всю жизнь. Говоря о «Бесах», он подчёркивал, что этот роман обогатил и сформировал его. Особенно близок был ему образ Ивана

Карамазова, роль которого он не раз воплощал в театральных постановках. Незадолго до кончины Камю как бы подытоживал: «Теперь мы знаем, что герои Достоевского — не странные и не абсурдные люди. Мы похожи на них, у нас одно сердце. И если «Бесы» — книга пророческая, то не только потому, что её герои предвосхищают наш нигилизм, но и потому, что они выводят на сцену души разорванные и мертвые, не способные любить и страдающие от этого, жаждущие веры, но не имеющие её. Сегодня именно эти герои наводнили собой наше общество, наш духовный мир»[29].

В речи «За Достоевского» Камю акцентировал метафизическое и историософское значение его творчества в эсхатологической перспективе духовного мира, населенного такими душами: «Человек, который написал: “Вопросы Бога и бессмертия те же, что и вопросы социализма, но под другим углом”, знал, что отныне наша цивилизация будет притязать на спасение всех или никого. Но он знал также, что, если забыть страдания одного, спасение не может распространиться на всех. Иначе говоря, он не хотел религии, которая не была бы социалистической в самом широком смысле этого слова, но он не принимал и социализма, который не был бы религиозным в самом широком смысле. Таким образом он спас будущее истинной религии и истинного социализма, хотя кажется, что сегодняшний мир считает его неправым и в том и в другом. Однако величие Достоевского (как и величие Толстого, который говорил о том же, хотя и в другой манере) не перестанет возрастать, потому что наш мир или умрет, или признает его правоту. Умрет наш мир или возродится, Достоевский в обоих случаях будет оправдан. Вот почему, несмотря на все его противоречия, а может быть благодаря им, он возвышается над нашими литературами и нашей историей»[30].

Камю был одним из немногих на Западе, кто уловил фундаментальное своеобразие «реализма в высшем смысле» русского писателя и охарактеризовал его как введение дополнительного размера — духовного, уходящего своими корнями в святость или греховность, в «закон любви» или «закон Я». Но эти понятия, за некоторым исключением, продолжает он, объявлены нашими современниками устаревшими. Однако отношение французского мыслителя к основополагающим понятиям творчества Достоевского было, как увидим, неоднозначным и отчасти совпадает с мнениями «наших современников».

Камю не раз упоминает высшую логику Достоевского (достаточно вспомнить образ Ставрогина в «Бесах» или рассуждения «логического самоубийцы» в «Дневнике писателя»), неоднократно писавшего, что, «раз отвергнув Христа, ум человеческий может

дойти до удивительных результатов» и что, начав возводить свою «вавилонскую башню» без всякой религии, человек кончит антропофагией». Но «главные вопросы» последней смысловой позиции личности (по Камю «вопросы Бога и бессмертия») не обрели еще, на наш взгляд, полноты должного акцентирования при сопоставлении творчества обсуждаемых писателей, хотя именно они носят самый фундаментальный и решающий характер при определении всех поворотов их мысли. Отечественные и зарубежные исследователи, как правило, сосредотачиваются на драматургических адаптациях французским писателем произведений Достоевского, на сходствах и различиях отдельных частей их художественных миров, на имплицитной интертекстуальной перекличке, скрытом или очевидном цитировании, на реинтерпретации и «реабилитации» определенных персонажей русского писателя в рамках вводимых Камю категорий абсурда и бунта и т.п.[31]

Сосредоточенность на «последней смысловой позиции» и «глубинных пластах сознания» превращает Достоевского в своеобразного стратегического мыслителя, рассматривавшего, как отмечалось ранее, основополагающие проекты развития мира «с Богом» и «без Бога» в сопряжении «царских» и «рабских» признаков в драматической мистерии человеческого существования, что весьма чутко уловил Камю, говоря о корнях и полюсах святости и греховности в ней. Но в своих главных философских понятиях «человека абсурда» и «человека бунта», Камю как бы сокращает это напряжение, редуцирует полюсы святого и сакрального, трансцендентной благодати «иного мира», остаётся в границах «тёмной основы нашей природы», в ницшеанской атмосфере «смерти Бога». Для человеческого духа, подчеркивает он, доступно только два универсума: универсум священного (или благодати) и универсум бунта, в истоках которого лежит осознание бессмысленности и непонятности человеческого существования, стремление преодолеть противоречия его смертного удела собственными усилиями. Исчезновение одного универсума означает возникновение другого, хотя может происходить и их смешение в «озадачивающих формах». Мы живём, продолжает свою мысль Камю, в десакрализованной истории, и вопрос, поставленный бунтом в метафизическом восстании против нашего удела и всего мироздания и отрицающий конечные цели человека и вселенной, звучит так: можно ли, пребывая вне сферы священного и абсолютного, «без зова свыше», «без Бога» и соответствующей иерархии ценностей обрести достойное и справедливое жизнеустроение?

Как бы отвечая на подобные вопросы и прочерчивая пеструю пунктирную линию метафизических бунтарей и героев абсурда от

Прометея и Каина до Штирнера, Ницше, романтиков и сюрреалистов, маркиза де Сада, Дон Жуана, революционеров разного формата и мастей, Камю подтверждает правоту Достоевского, предельно заостренную убийственную и самоубийственную, преступную и безумную логику определенных персонажей Достоевского (Кириллов, Ставрогин, Иван Карамазов), корчащихся в своеволии и богоборческом самоутверждении от отсутствия веры в Бога и бессмертие души, теряющих разум и жизнь в этическом безразличии и в реализации вывода «всё позволено». «Зов свыше» и вера в не теряемый со смертью смысл существования, заключает Камю, всегда предполагает иерархию ценностей, предпочтение высшего низшему. В противном случае столкновение конечной человеческой жизни с бесконечностью и иррациональным безмолвием вселенной ведёт к замене веры в низверженного Бога верой в абсурд, к разрушению иерархии ценностей, к замене качества жизненного опыта его количеством. И тогда происходит барахтание человеческой жизни посреди темноты бытия безотносительно к проявлениям добра и зла.

Императивность («я обязан уверовать, что я не верую») отрицательной веры в абсурд, определяющей равноценность добра и зла («не признаю ни измены, ни неизмены», «мне всё равно», «всё хорошо») демонстрирует для Камю образ Кириллова, мнимая мания величия которого устремляется к идее сверхчеловека, Человека-бога. В результате своеволие, противопоставленное нравственным абсолютам, оборачивается безумием и самоубийством, становится невольным орудием чужой злодейской воли. Достоевский тем самым показывает, что любые чувства, мысли и действия человека направляются либо высшим в нём, либо попадают во власть низших стихий, «тёмной основы нашей природы».

По словам Камю, выстрел Кириллова словно пробудил Ставрогина и Ивана Карамазова. Ставрогин так формулирует свою коренную проблему: «Чтобы сделать рагу из зайца, надо зайца. Чтобы уверовать в Бога, надо Бога». Как писал Достоевский, Ставрогин предпринимает «страдальческие усилия, чтобы обновиться и вновь начать верить. Рядом с нигилистами это явление серьёзное. Клянусь, что оно существует в действительности. Это человек, не верующий вере наших верующих и требующий веры полной совершенно иначе».

Отсутствие непосредственно экзистенциальной вовлечённости Ставрогина в сферу непреходящих жизнеутверждающих ценностей и высших смыслов иссушает его сердце и делает неспособным к истинной вере. Вместе с тем он прекрасно понимает, что без «полной веры» и, соответственно, абсолютного осмысления, человеческое существование приобретает комический оттенок и теряет подлинную

разумность. Поэтому он пытается добыть веру «иначе», своим умом, рассудочным путём. Однако в контексте рассчитывающего рационализма («рационалистического мракобесия», по слову В. Вейдле, сочувственно воспринятому Камю), позитивистской науки, всепоглощающего прагматизма «самодвижущийся нож разума» (И. Киреевский) уводит его от желанной цели, пожирая саму возможность органической и ненасильственной веры. Особое состояние главного героя «Бесов» подмечает в романе Кириллов: «Ставрогин если верует, то не верует, что он верует. Если же не верует, то он не верует, что не верует».

В результате Ставрогин оказывается словно распятым между безмерной жаждой абсолюта и столь же безмерной невозможностью его достижения. Отсюда предельная расколотость его ума и сердца, как бы симметричное, равновеликое тяготение к добру и злу, безысходная борьба «подвига» и «ужасных страстей» в границах «тёмной основы нашей природы», «ненасытимая жажда контраста», привычка к «противучувствиям», чреда вольных или невольных злодейств. Крайняя раздвоенность и предельное равнодушие («ни холоден, ни горяч») захватывают и идейные увлечения Ставрогина, который поровну «распределяет» парадоксально сочетающиеся в нём устремления и метания, с одинаковой убеждённостью и почти одновременно проповедует взаимоисключающие учения — православие Шатову и атеизм Кириллову, завершая собственную жизнь самоубийством.

В «Бунтующем человеке» Камю переводит на язык логики вытекающие из образа Ставрогина предельные следствия, в реальной действительности «разбавленные водой». «Если ни во что не верить, если ни в чём не видеть смысла и не можешь утверждать никакую ценность, всё дозволено и не имеет никакого значения. Нет доводов “за” и нет доводов “против”, убийцу невозможно ни осудить, ни оправдать. Что сжигать людей в газовых печах, что посвящать свою жизнь уходу за прокажёнными — разницы никакой. Добродетель и злой умысел становятся делом случая или каприза»[32].

Своеобразную «распятость» между добром и злом Камю находил и в образе Ивана Карамазова: «Мятущийся между безосновной добродетелью и неприемлемым преступлением, снедаемый жалостью и неспособный к любви, одинокий, лишённый облегчающего жизнь цинизма, Иван, человек независимого ума, будет разрушен противоречиями», которые завершат безумием бунт его разума[33].

Подобно Ставрогину Иван прекрасно осознаёт, что без веры в Бога и, соответственно, абсолютного осмысления человеческое существование теряет разумный смысл, а добродетель лишается своего

основания. Но его «евклидов ум» становится обоюдоострым мечом, отсекающим от мистических корней, от духовного веселья и высшей радости присутствия «миров иных», за две секунды которой, он, по его собственным словам, отдал бы квадриллион квадриллионов и которую испытал его брат Алёша в главе «Кана Галилейская».

Всецелая опора на «евклидов ум» и земную логику в решении главных онтологических вопросов едва не приводит одного из главных героев романа к потере рассудка и мучительному раздвоению личности. Камю подчеркивает, что Иван, как один из героев истории мятежного духа «судит Бога свысока», выступает против христианства и «приступает к высочайшему делу, осуществляемому бунтом, — к замене царства благодати на царство справедливости <...> Иван открыто отказывается от тайны и, как следствие этого, от Бога любви»[34].

Вместе с тем, поиск справедливости при недостатке любви испытывает воздействие «закона Я», входит в противоречие с конкретными действиями и силами эгоцентрической натуры Ивана Карамазова. Заботясь о справедливости и благе других, он оказывается косвенно причастным к несправедливому обвинению брата и убийству отца, осуждая царящую вокруг жестокость и безнравственность, сам проявляет милосердие по отношению к окружающим людям и становится бессознательным проповедником имморализма. Уязвленное ещё с детства самолюбие как принципиальная сила «тёмной основы нашей природы» привела эту незаурядную личность к идее сверхчеловека, которому доступны всякие нравственные преграды и всё позволено. Обобщая тему справедливости без любви, Камю заключает: «Кровавая ненависть истощает сердца, длительная борьба за справедливость поглощает любовь, породившую ее, среди шума в котором мы живем, невозможна любовь, а одной справедливости недостаточно»[35].

Камю подтверждает стратегическую логику Достоевского, когда обозначает и исторические метаморфозы бунта, его предельных границ: «Владыка этого мира, после того как оспорена законность его власти, должен быть низвергнут, а его место занято человеком. “Поскольку нет ни Бога, ни бессмертия, человеку дозволено снова стать Богом”. Но что значит быть Богом? Это как раз и значит признать, что все дозволено, и отвергнуть любой закон, кроме своего собственного»[36], кроме права сильного и эффективности материальной силы.

Уроки «царственной свободы» в ниспровержении традиционных ценностей показывали Камю, что бунт как творческое преобразование и приращение человеческого бытия, преодоление

бессмысленности смертного удела личности в обезбоженном гуманистическом универсуме вместо достойного жизнеустроения неизбежно мутирует в нигилизм. «Царство благодати было отвергнуто, но царство справедливости так и не было установлено». «Обуянная гордыней современная Европа корчится в самоубийственных и беснующихся судорогах революций, отвергших с XVIII в. божественность своих принципов и освятивших нигилизм. Противопоставляя Богу «царство людей», «дети Каина» дошли до крайних пределов самоотрицания. Покончив с религиозными принципами, человек изобрёл новые, более нестерпимые формы гнёта в плену извращённого гуманизма, «рационалистического мракобесия», обыденности зла и т.п. Тогда человекобог становится «богом с выколотыми глазами», а бунт подвергается перелицовке, «начинает отрицать жизнь, устремляется к разрушению и порождает целую когорту мерзко ухмыляющихся мятежников, рабского отродья, которое сегодня на всех рынках Европы готово запродать себя в любую кабалу»[37].

В рамках десакрализованного универсума так и остаются без ответа «роковые вопросы» о высшесмысловом существовании и преодолении смертного удела людей, что обрекает их творческие дерзания на вращение в беличьем колесе основных «рабских» сил «тёмной основы нашей природы». Бунтарь-раб, осознающий себя метафизически обделённым и обиженным самим Богом, сам хочет власти, и тогда, начиная с требования справедливости, он заканчивает стремлением к господству, порождает феномен «шигалевщины». Камю заключает: «Тогда начинается предсказанная в “Бесах” эпоха шигалевщины, восхваляемая нигилистом Верховенским, защитником права на бесчестье. Этот злосчастный и беспощадный ум избрал своим девизом волю к власти, ибо только она дает возможность руководить историческим процессом, не ища оправданий ни в чем, кроме самой себя. Свои идеи он позаимствовал у “филантропа” Шигалева, для которого любовь к людям служит оправданием их порабощения. Этот ярый поборник равенства после долгих размышлений пришел к безнадежному выводу, что возможна всего одна общественная истина, да и она, в сущности, безнадежна. “Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом”»[38].

Согласно воззрению Камю, укореняясь во времени «вне всяких моральных правил», бунт как бы предаёт своё первоначальное созидательное начало, воздвигает вместо Бога «храм Цезаря», мир господ и рабов, меняющий на разных исторических этапах свой состав и обличия. По его мнению, бунт должен либо погибнуть с порождённым им миром, либо вновь обрести верность самому себе, а вместе с ней новый порыв творческих сил.

Здесь мысль Камю доходит до того предела, который обозначен им самим: наш мир умрёт или признает правоту Достоевского. Однако признавая онтологическую и эсхатологическую правоту, французский писатель не может её экзистенциально принять.

Последний согласен с первым в том, что по настоящему есть только одна нравственность, не отделимая от Бога, но стратегическую альтернативу Достоевского и его веру в «существование Божие» и бессмертие души Камю называет «скачком», «метафизическим опрокидыванием», «слепой надеждой», остаётся на стороне Ивана, а не Алёши Карамазова, образом которого, по его мнению, автор «Братьев Карамазовых» стремится не совсем убедительно ответить Ставрогину и Кириллову в «Бесах».

«Реализму в высшем смысле» Достоевского, предполагающему преображение «тёмной основы нашей природы», Камю противопоставляет культурный и эстетический утопизм, остающийся в границах её «исключительного эгоизма». Он выражает собственную «слепую надежду» на зарождение некоего неопределённого поворота истории, выход за пределы социализма и капитализма, сопротивление принципам «цезаристской революции», возвращение к творческим истокам подлинного бунта.

Отсюда размышления Камю принимают риторический характер. Для того, чтобы всякого рода господа и завоеватели не подмяли под свой закон весь мир и не превратили его в ад, необходимо, считает Камю, распространить нравственное начало на весь мир (при оправданном презрении к лживой и показной буржуазной морали) в борьбе обновлённого бунта с «цезаристской революцией» ради «созидания бóльшего прироста бытия». Мир господ и рабов обретает свою гибель и преображение, считает Камю, только на уровне творчества, в котором важное место занимает искусство: оно становится на сторону твари в её споре с Творцом, берёт в союзники красоту мира и человека, выступает против сил смерти и забвения. Камю призывает, невзирая на различные исторические несправедливости, жить в ладу с природой и звёздами, что «озарит наш путь к подлинно реалистической революции». Став на сторону красоты и гармонии (здесь Камю как бы присоединяется к версиловской утопии в «Подростке»), мы готовим дело возрождения, когда «цивилизация сделает сутью своих забот не формальные принципы и выродившиеся исторические ценности, а ту *живую добродетель*, что является общей основой вселенной и человека» (курсив мой — *Б.Т.*)[39].

Обсуждая разные аспекты «живой добродетели», Камю считает необходимым отказаться от абсолютного и безмерного в

человеческом бытии и опирается на категорию «меры», «середины», «относительного».

Добродетель в чистом виде так же пагубна, считает Камю, как и цинизм, человек не полностью виновен и не полностью невиновен. Он должен найти в себе мужество и разум, чтобы выработать в помыслах и действиях собственную, а не божественную меру, сообразную серединному своему положению между идеалом и гибельным безумием, принимающим в середине XX века формы безудержной устремлённости к комфорту и карьеризму. Человек должен обуздать в себе всё, чем он должен быть, и улучшить в мироздании всё, что может быть улучшено. Либо материальная эффективность для новых господ, либо риск и творчество. Перед лицом буржуазного нигилизма и цезаристского сциентизма Камю пытается опереться в своих поисках золотой середины на «полуденную мысль» в античных истоках западной культуры, на «родство разума и солнечного света» в духе «Средиземноморья» (вспомним утопию Версилова в «Подростке»), на конкретные общественные реалии (профессиональные союзы, крестьянские общины). Однако возвращение «бога с выколотыми глазами» в «страну святых чудес» (как называли западную культуру Достоевский и славянофилы), от которой осталась не «живая добродетель», а «мёртвые камни», становится в мысли Камю «слепой надеждой» и по-настоящему утопическим «прыжком», подобным тому, какой совершает Версилов в «Подростке». Последний увидел во сне картину Клода Лоррена с греческим архипелагом тысячелетней давности: «голубые, ласковые волны, острова и скалы, цветущее прибрежье, волшебная панорама вдали, заходящее зовущее солнце — словами не передашь <...> Здесь был земной рай человечества: боги сходили с небес и роднились с людьми» (13: 375). При торжестве камюсовского «средиземноморского пантеизма», продолжает свою мысль Версилов, «исчезла бы великая идея бессмертия, и приходилось бы заменить её; и весь великий избыток прежней любви к Тому, Который и был бессмертие, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо и в той мере, в какой постепенно сознавали бы свою проходимость и конечность, и уже особенною, уже не прежнею любовью» (13: 379).

В заочном диалоге с Камю Достоевский мог бы возразить, что «новый бунт во имя меры и жизни» без преображающего «тёмную основу нашей природы» Идеала обречён на те же нигилистические метаморфозы, которые он ранее претерпевал в истории. По его убеждению, без «благодати» и «даров Божиих», без чистого сердца и настоящей свободы, т.е. внутренней независимости от «тёмной

стороны нашей природы» с её «исключительным эгоизмом», любые гуманистические начинания и проекты без решения «вопросов Бога и бессмертия», без духовного максимализма и высшесмысловой наполненности бытия расползаются, как тесто, теряют подлинную разумность, всегда готовы к предательскому перерождению.

В своих главных произведениях Достоевский последовательно раскрывал, что и «лекаря-социалисты», и проповедники «разумного эгоизма», и «радетели общечеловеческой цивилизации» и иных «новых» идей и ценностей оказывались и будут оказываться в положении брейгелевских слепых поводырей, не способных увидеть скрытое иррациональное содержание рассудочных теорий, подспудные болезни здравого смысла, опасную активность невменяемого по отношению к собственной ограниченности разума, утопичность любых социальных преобразований при опоре на безумно-эгоистические начала в деятельности людей, пролагающие (порою весьма витиевато и внешне привлекательно) пути к апокалиптическому «забору».

По Достоевскому, отклонить отдельную личность, целый народ или всё человечество от такого маршрута может лишь жизнь «с Богом», выводящая за границы «тёмной основы нашей природы». Только абсолютный идеал, его духовная высота, нравственная глубина и смыслополагающая сила стирают в душе все относительные идеалы и идолы и позволяют людям не довольствоваться своей собственной греховной природой, а стремиться к её преображению, очищают корыстолюбиво-разрушительные побуждения натуры и переводят их в созидательно-человеческую плоскость. Таким идеалом, соединяющим непосредственность и непобедимость ощущения высшей красоты и подлинной духовной гармонии, делающим благодатный отказ от «натуральных» движений собственной воли «самовольным» и «естественным», была для писателя личность Христа, Богочеловека с его совершенной любовью, которая является выражением предельной свободы и одновременно величайшим самостеснением, жертвой, победой над Адамовой натурой с ее «законом Я». По его заключению, только свободно выбранная (а не учреждённая или навязанная) христоподобная любовь (и большая или меньшая способность вместить её в чистом сердце), которая не завидует, не гордится, не превозносится, и «не ищет своего», ибо не отождествляется ни с каким частным интересом или естественными склонностями, дающая, а не берущая любовь, которая долготерпит и всё переносит и которая живёт в сердце органично и реально, а не существует только в уме доктринально и декларативно, способна преобразить «тёмную

основу нашей природы», возвысить и облагородить приниженную душу человека многоразличными проявлениями и давлениями этой основы, восстановить в нём «образ человеческий», изменить повреждённое эгоцентрической гордыней сознание, активизировать «положительные силы добра и света».

Особое внимание при этом Достоевский уделяет высшесмысловому измерению, без которого гуманистические «великодушные идеи» неизбежно, как показывает история, претерпевают нигилистические метаморфозы. По его выстраданному убеждению, в «глуби-высоте сознания» человека находятся (хотя и не всегда выведены на его поверхность) требования абсолютной разумности, с которыми вступает в безотчетный конфликт ощущение бытийной ущербности и реальной неосуществимости для всякой конкретной личности иллюзорных вариантов конкретного будущего (капиталистического, социалистического, теократического, творческого, на Греческом архипелаге или в космосе). Роль унавоживающего материала для будущей гармонии невольно заставляет человека задумываться (с разной степенью отчетливости и вменяемости) над тем, что «жизнь человечества в сущности такой же миг, как и его собственная, и что назавтра же по достижении «гармонии» (если только верно, что мечта эта достижима) человечество обратится в тот же нуль, как и он, силою косных законов природы, да ещё после стольких страданий, вынесенных в достижении этой мечты, — эта мысль возмущает его дух окончательно, именно из-за любви к человечеству возмущает, оскорбляет его за всё человечество и по закону отражения идей — убивает в нём даже самую любовь к человечеству» (24: 48).

В процитированных строках заключено психоонтологическое объяснение и одновременно прорицание снижающих и нигилистических метаморфоз любых гуманистических притязаний на осуществление возрожденческо-просвещенческой власти человека, одолеваемых бессмыслицей и хаосом жизни. Как пишет В.И. Несмелов, самые гениальные проекты и мечты людей сокрушались о неразрешенное осознание того, что счастливый или несчастливый сын земли неведомо зачем появляется на свет и в нее неведомо зачем по смерти навеки уходит. «Человек, — замечает он, — может, конечно, жить в мире по каким угодно соображениям или даже без всяких соображений — потому только, что он явился на свет, но это недостойно его разума и свободы. Если он живет на свете по одному только случаю своего рождения, то он и человеком может называться в одной только зоологии по зоологическим признакам. Человек должен жить не потому, что его мать на свет родила, а потому, что

он имеет особое предназначение в мире»[40]. В противном случае, говоря словами П.Я. Чаадаева, словно перекликающимися с вышеприведенным рассуждением, философия человека «становится тою частью натуральной истории, которая описывает нравы животных: главою о человеке в зоологии»[41]. Тогда, как бы подключается к диалогу Е.Н. Трубецкой, торжествует слегка припудренный культурный биологизм, «закон взаимного пожирания существ», оснащенных более или менее мощной военно-технической «челюстью». Тайна человеческого бытия, утверждает чуткий к подобным вопросам Достоевский, заключается не в том, чтобы жить, а в том, для чего жить. Писатель предсказывал, что без отчетливого осознания не уничтожаемого со смертью смысла жизни человек способен истребить себя, «хотя бы кругом его всё были хлеба».

Работая над любимым Камю романом «Бесы», Достоевский заключал устами одного из персонажей, что Христос есть «начало всякого нравственного основания»: «Христианство спасает мир и одно только может спасти — это мы вывели и этому верим» (11: 185).

К. Ясперс в диалоге с Камю и Достоевским в контексте возрожденческо-просветительской модели мира и человека

Другой выдающийся европейский мыслитель К. Ясперс как бы вступает в заочную дискуссию с Камю и продолжает логику «реализма в высшем смысле», и генетически, и типологически становится единомышленником Достоевского в стратегической альтернативе жизни «с Богом» и «без Бога». Он глубоко анализирует деградирующее духовное состояние современной цивилизации в лоне «темной основы нашей природы» и «закона Я», вскрывает модусы перехода и связи между своеобразием общественного «организма» и человеческой «психологией», между господствующими тенденциями социальной активности и духовной выделанностью (или невыделанностью) личности. По его наблюдению, современная сциентистская и атеистическая цивилизация вошла в ту стадию, когда сущности человека стал угрожать созданный им мир техники, материалистических установок, потребительских ценностей, у которых он оказался в плену. Материальные интересы, подобно таинственному гигантскому насосу, невидимо перекачивают духовную энергию, а «аппарат обеспечения существования», демонически подчиняющий себе все проявления бытия, автоматически исключает при своей абсолютизации высшие ценности и абсолютные смыслы, поскольку

они не служат улучшению методов труда и техники, удовлетворению разбухающих и утончающихся потребностей. «Человек, — заключает Ясперс, — как будто растворяется в том, что должно быть лишь средством, а не целью, не говоря уже о смысле... Когда все подчиняется целесообразности интересов существования, сознание субстанциальности бытия исчезает»[42]. Отсюда рассудочно-трезвая по видимости, но иррациональная и противоестественная по сути житейская повседневность, в которой часть принимается за целое, моментальное — за вечное, ничтожному придается значение великого, вещи одушевляются, а одушевленные существа превращаются в бездушные механизмы. Человек, подчеркивает Ясперс, надеялся найти в научно-технической и материально-потребительской деятельности подлинный смысл, а оказался перед им самим же созданной пустотой.

Немецкий философ анализирует разнообразные и взаимосвязанные воздействия «общезначимого мира технической рациональности», создание которого он характеризует как коренное потрясение человеческого бытия, как наиболее значительный надлом в истории Запада. Рационалистические утопии разрушали нравственные и культурные традиции, провоцировали «игру на понижение», забвение «главных вопросов», плоский выбор жизненных задач.

Ясперс полагает, что коренная задача современности (если она вообще исполнима), от которой зависит быть или не быть человечеству, состоит в том, чтобы изменить устоявшиеся принципы и цели, возродить движение к многомерности и таинству жизни, восстановить образ Божий в человеке, из глубины экзистенциального переживания своей свободы выбирающий путь нравственного восхождения к метафизическому Абсолюту, к пониманию иерархической структуры бытия.

В философии Ясперса экзистенция, то есть необъективируемая человеческая уникальность, составляет духовное ядро личности, в котором зарождаются коренные желания человеческой воли и онтологические проявления которого, как и у Достоевского (что было отмечено О. Шпенглером), не вмещаются в категории психологии, социологии или политэкономии. Являясь основным атрибутом экзистенции, свобода вместе с тем как бы пленяет личность, делает ее зависимой от качества собственного волеизъявления, от «закона Я» или «закона любви». Низший уровень этого волеизъявления представляет собою, если воспользоваться здесь словами Чаадаева, «свободу дикого осленка», фатально обреченного на рабскую подчиненность прихотливым влечениям «темной основы нашей природы» в поисках «счастья», непросветленным императивам эгоцентрических

интересов. «Без трансценденции, — настаивает Ясперс, — экзистенция есть бесплодное и безлюбовное демоническое упрямство»[43].

Понятие трансценденции занимает важнейшее место в структуре философствования Ясперса, ибо связано с «главными вопросами» и «последней смысловой позицией», предопределяет высшесмысловую доминанту и духовную плодотворность экзистенциальной свободы, ее обусловленность божественной реальностью. «Как экзистенция я существую постольку, поскольку я сознаю себя как подаренный себе самому трансценденцией», иначе говоря, как сотворенный Богом. Без реального ощущения трансценденции личность утрачивает свою человечность, попадает во власть рассудка, инстинкта и экзистенциального плебейства, остается своевольно наслаждающимся индивидом в клетке социального аппарата. «Без веры в Бога вера в человека превращается в презрение к человеку»[44].

Как видим, христианская антропология Достоевского, с его «главными вопросами» и «последней смысловой позицией» находит понимание и в европейской культуре, хотя основные ее направления (в том числе и упоминавшиеся выше) стали развиваться по иному руслу с эпохи Возрождения, когда стала изменяться ценностная иерархия и «сокращаться» трансцендентное измерение бытия, связанное с осознанием сосуществования «царского» и «рабского» начал в человеческой природе. Общие генетически и структурные рамки возрожденческого антропоцентризма, включают в себя представление об исключительно земном самоутверждении и безграничном саморазвертывании изолированной человеческой индивидуальности как о последнем и абсолютном основании и природного, и социально-исторического процессов. Свойственная возрожденческому мифу иллюзия о неограниченной свободе и беспредельных перспективах личности, стремившейся стать «как боги» и недостаточно вменяемой к своим онтологическим слабостям и «рабским» страстям, неизбежно вела в ходе истории к богоборчеству и индивидуализму, поскольку естественно заставляла человека разрывать «подчиняющие» христианские зависимости и выделять себя в автономности и противопоставленности всему окружающему вопреки «поэтическим» декларациям любви, доверия и открытости миру, частично и коротко реализовавшимся в «юный» и «наивный» период Ренессанса. В природе западного человека, замечал Достоевский, сказалось начало особняка, усиленного самосохранения самопромышления, самоопределения в собственном Я, сопоставления этого Я всей природе и всем остальным людям, как самоправного отдельного начала, совершенно равного и равноценного всему тому, что есть кроме него» (5: 79).

Эволюция возрожденческого антропоцентризма показывала, как постепенно снижалась и падала объективная ценность «внутренних нужд и потребностей», качество субъективистских претензий «самопромышляющего Я», что воплотилось в анализируемой Ясперсом современной цивилизации. Если в классическом гуманизме это самопромышление выразилось в актуализированном из античности положении «человек есть мера всех вещей», а в послевозрожденческий период — в подспудном Декартовом постулате «интеллект есть мера всех вещей», то дальнейшая динамика индивидуалистического сознания породила общезначимую для него формулу, изложенную в книге Макса Штирнера «Единственный и его собственность». «Вывод, который я делаю, — заявлял Штирнер, — следующий: не человек — мера всему, а Я — эта мера». Самоутверждение автономной личности через движение от «человеколюбия» к «умолюбию» и затем к «самолюбию» приводило в конечном итоге к тому, что любая прихоть пришедшего на смену «титану» «эгоиста», отрывавшегося от христианских ценностей и образа Божия в себе перевешивает все остальное, превращая его многоразличные проявления в функцию собственных вожделений, а усовершенствование материальных условий и средств телесного существования людей заменяет духовные цели и задачи жизни. Из того же непросветленного корня «темной основы нашей природы» растут и такие, столь различные по видимости, явления, как позитивизм или оккультизм, фашизм или демократия, марксизм или фрейдизм. И путь от оптимистически мажорного лозунга «Человек — это звучит гордо» до деструкции человеческого облика в пессимистически минорной формуле «Человек человеку — волк», до превращения «титана» в марионетку «невидимой руки» Адама Смита, в куклу анонимных экономических сил, в психоаналитический «мешок», наполненный физиологическими стремлениями под контролем либидо, хотя и пестр и извилист на поверхности истории, но неуклонен и последователен в ее глубинных метаморфозах.

Решающим этапом на этом пути от Возрождения к Нигилизму стала эпоха Просвещения, начиная с которой мир начал гораздо более ускоренными темпами погружаться в состояние фундаментальной метафизической раздвоенности и социально-антропологической шизофрении. Новая, без оглядки на авторитеты, самоуверенность исследующего разума все более раздроблявшая цельное человеческое существо и разветвлявшая его специализацию, приводила и к новым парадоксам в представлениях человека о самом себе.

Говоря словами А.Ф. Лосева, в новой картине мира «человек должен был превратиться в ничтожество и только бесконечно

раздувался его рассудок». «Научные» парадигмы «раздувшегося рассудка», утопического гуманизма и просветительского сознания, в лоне которого формировались невнятные социальные проекты Нового времени, причудливо сочетали и сочетают абстрактные идеи свободы, равенства, взаимного уважения и т. п. (можно добавить современные словосочетания: прав человека, общечеловеческих ценностей, цивилизованного общества) с материалистическим принижением, с моральным редукционизмом и отрицанием традиций, сохранявших представление о «существовании Божием» и «главных вопросах», которыми мучился Достоевский. «Никаких внешних авторитетов какого бы то ни было рода они не признавали, — писал Энгельс о просветителях, продолжавших поиск «счастливой полноты бытия». — Религия, понимание природы, общество, государственный строй — все было подвергнуто самой беспощадной критике, все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него. Мыслящий рассудок стал единственным мерилом всего существующего... Все прежние формы общества, государства, все традиционные представления были признаны неразумными и отброшены как старый хлам; мир до сих пор руководился одними предрассудками, и все прошлое достойно лишь сожаления и презрения...»[45].

При переходе от теоцентризма к антропоцентризму «разбухшему рассудку» как инструменту власти и господства над миром высшие христианские ценности казались «хламом» и «предрассудками», ибо препятствовали возвышению «естественного человека». Однако возводимая на «естественных» основаниях постройка вскоре превратилась, по словам того же Энгельса, в «злую карикатуру» («сатиру» в словаре Достоевского) на блестящие обещания просветителей. И иного результата по большому счету нельзя было ожидать, ибо в подкладке такой «естественности», в сочетании с гуманистической риторикой, республиканских и демократических новшеств заключалось реальное содержание упомянутой выше гоббсовской формулы «человек человеку — волк». Если личность, со всеми своими духовными чувствованиями и нравственными переживаниями, сводит собственное бытие лишь к природному существованию и выводит его (в теории эволюции) из какой-нибудь амебы и протоплазмы, тогда нелепо и нелогично надеяться на какое-то братство среди людей, на практическое осуществление каких бы то ни было привлекательных общечеловеческих лозунгов.

Ренессансное преувеличение потенциала отделившегося от Бога «независимого» человека стало своеобразным креном в его необоснованном самообожествлении в пределах самодостаточного

натурализма, в сфере которого как бы парадоксально снижалось его представление о своей собственной природе.

Даваемый позитивизмом образ человека Достоевский называл «куклой, которая не существует» и в которой исключено все личностное, сокровенное, связанное с сердечно-волевым ядром, что чревато нигилистическими следствиями: «учение материалистов — всеобщая косность и механизм вещества, значит смерть» (20: 175).

По его убеждению, такое антропологическое снижение вело человека к потере подлинной духовной независимости и нравственной свободы, делая собственный корыстный интерес основой существования индивидов, общественных групп, государств. «Если сказать человеку, — писал он, — что нет великодушия, а есть стихийная борьба за существование (эгоизм) — то это значит отнимать у человека личность и свободу» (29 (1): 86). В новых научных теориях, подчеркивал писатель, нет любви, а потому основанные на них отношения не изменяют лика мира сего: «Никогда люди никакою наукой и никакою выгодой не сумеют безобидно разделиться в собственности своей и в правах своих, будет для каждого мало, и все будут роптать, завидовать и истреблять друг друга» (14: 275). Отсюда и резкий общий вывод о подспудном нигилизме господства естественнонаучного подхода к целостному и противоречивому духовному миру человека. «Наука в нашем веке отвергает свое в прежнем воззрении. Всякое твое желание, всякий твой грех произошли от естественности твоих неудовлетворенных потребностей, стало быть, их надо удовлетворить. Радикальное опровержение христианства и его нравственности» (24: 164–165).

Проблематика христианского реализма и художественной антропологии Достоевского в интерпретации русских религиозных философов

Христианская антропология, аксиология и антропология «реализма в высшем смысле» с его постановкой предельных вопросов и смыслов и стратегической альтернативой развития человека и мира «с Богом» и «без Бога» в творчестве Достоевского пролагает пути для русской религиозной философии, в которой артикулировалась необходимость смены возрожденческо-просветительской парадигмы. Отечественная классическая литература воспринималась многими отечественными мыслителями как своеобразный кладезь тем и проблем и как некий образец подхода к ним. «Только в XX в., — писал Н. А. Бердяев, — критика по-настоящему оценила великую

русскую литературу XIX в., прежде всего Достоевского и Толстого. Духовная проблематика вершин русской литературы была усвоена, ею пропитались, вместе с тем произошло большое изменение, не всегда благоприятное, по сравнению с литературой XIX в. Исчезла необыкновенная правдивость и простота русской литературы. Появились люди двоящихся мыслей»[46]. Это высказывание перекликается с заключением Л.И. Шестова: «Русская философская мысль, такая глубокая и своеобразная, получила свое выражение именно в художественной литературе. Никто в России так свободно и властно не думал, как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Достоевский, Толстой и даже Чехов»[47].

Это свободное и властное философическое «думание» в вершинных явлениях русской классической литературы обусловлено ее укорененностью в христианской традиции и в родовой памяти православной культуры, что было отмечено С.Л. Франком: «Важным является вопрос, в каких формах культуры и жизни выражена последняя мудрость и в чем, собственно, заключается последний религиозный смысл человеческой жизни и человеческого развития. Именно в русской литературе едва ли можно отделить религиозную философию от исторической, социальной и культурной философии, их необходимо рассматривать вместе»[48]. Вслед за Достоевским Франк сосредотачивается на последних глубинах «тайны человека» и определяет его специфическое отличие от животного и вообще от всего сущего способностью судить и оценивать, дистанцироваться от наличной действительности и смотреть на неё извне, трансцендируя за пределы всего фактически данного (включая и фактическую данность собственного бытия) и соотнося в акте самосознания с более убедительным и первичным авторитетом. «Эта последняя основа, трансцендентное средоточие и верховная инстанция человеческого бытия, как мы знаем — Бог. Поэтому мы вправе сказать, что отношение к Богу, связь с Богом есть определяющий признак самого существа человека. То, что делает человека человеком — начало человечности в человеке — есть его Богочеловечность»[49].

Франк настойчиво подчеркивает роковую двойственность человеческого существования, неизбежно сочетающего в себе имманентное и трансцендентное, духовное и природное, реальную действительность и идеальное бытие. «К существу человека принадлежит сознание его нищеты и нужды, его «misère», как говорил Паскаль; и когда человек это забывает и начинает воображать себя самодержавным творцом и хозяином своей жизни, он строит свою жизнь «на песке», на иллюзии, и горьким опытом убеждается, что впал в гибельное заблуждение.

Но эта его зависимость от Бога и связь с Богом есть вместе с тем его достоинство. <...> Уже самый факт, что человек способен *знать* эту свою фактическую нищету и *скорбеть* о ней, есть признак его *величия* — свидетельство, что его истинное существо не исчерпывается этим отрицательным моментом. Само искание опоры для своего бытия вне себя, само сознание, что такая опора ему нужна и у него есть, обличает, что Бог, в качестве полюса, необходимо *противостоящего* человеческому бытию, есть тем самым его необходимый *коррелят,* т.е. что связь с Богом есть *внутренний признак* самого существа человека»[50].

Франк заостряет (или — или) антитезу между полюсами двуединого существа человека, принадлежащего одновременно к природному и сверхприродному мирам и являющегося как бы местом их встречи и скрещивания. Входя в объективную действительность через своё тело и душевную жизнь (поскольку она определяется телесными процессами и вообще подчиняется естественным закономерностям), человек через своё самобытие (поскольку оно есть реальность для себя сущего и себе самой открывающаяся), через расширение и углубление собственного самосознания входит в состав совсем иного мира и неизбежно соприкасается с альтернативой: «Либо он сознаёт себя висящим над бездной, то есть обречен впасть в отчаяние и вообще потерять осмысленность своего бытия, либо же ему удаётся найти безусловную опору для себя в той реальности, которая называется «Бог». Tertium non datur или datur только в страусовой политике закрывания глаз перед объективным составом человеческого бытия»[51].

Аналогичная основополагающая альтернатива вытекает и из творчества П.А. Флоренского. В уже свершившемся историческом опыте он раскрывает онтологический путь распада от Ренессанса к Просвещению и Нигилизму, от «возрождения» к «вырождению»:

«Желая только себя, в своем “здесь” и “теперь”, злое само-утверждение негостеприимно запирается от всего что не есть оно; но, стремясь к само-божеству, оно даже себе самому не остается подобным и рассыпается и разлагается и дробится во внутренней борьбе <...>.

Само-утверждение личности, противо-поставление ее Богу — источник дробления, распадения личности, обеднения ее внутренней жизни; и лишь любовь, до известной степени, снова приводит личность в единство. Но если личность, уже отчасти распавшаяся, опять не унимается и хочет быть сама богом, — “как боги”, — то неминуемо постигает ее новое и новое дробление, новый и новый распад...

И разве не видим мы, как на наших глазах, — то под громким предлогом “дифференциации” и “специализации”, то по обнаженному вожделению бесчиния и безначалия, — разве не видим мы, как дробится и рассыпается и общество и личность, до самых тайников своих, желая жить без Бога и устраиваться помимо Бога, само-определяться *против* Бога. Самое безумие, — эта дезинтеграция личности — разве оно в существе своем не есть следствие глубокого духовного извращения всей нашей жизни? Неврастения, все возрастающая, и другие “нервные” болезни разве не имеют истинной причиною своею стремление человечества и человека жить *по-своему*, а не по Божьему, жить без закона Божия, *в аномии*. Отрицание Бога всегда вело и ведет к безумию, ибо Бог и есть-то Корень ума <...> Все в личности на своем месте, “все в ней бывает по чину” — это значит: все ее жизне-деятельности совершаются по Божескому закону, данному ей, — и не иначе; это значит, что и сама она, малый мир, занимает в мире, — большом мире, — то самое место, которое от века назначено ей, — не соскакивает с предначертанного ей и ее скорейшим образом ведущего к Царствию Небесному пути. В “бывании всего по чину” и состоит красота твари, и добро ее и истина. Наоборот, отступление от чина — это и безобразие, и зло, и ложь. Все прекрасно, и благо, и истинно, но — когда “по чину”; все безобразно, зло и ложно, — когда само-чинно, само-вольно, само-управно, “по-своему”. Грех и есть “по-своему”, а Сатана — “*по-своему*”»[52].

Как бы вслед за Достоевским и Франком, но пространно и развернуто, Флоренский обозначает крайние точки и пределы двух основных логик развития жизни, которые читательский ум, сердце и свободный выбор могут или не могут, способны или не способны, хотят или не хотят осознавать и предпринимать соответствующие действия. Или тварь, возжелавшая встать на место Творца и неизбежно низвергающаяся с него в агонии вечного уничтожения, — или тварь, со смирением принимающая от истины вечное обожение: «Или поиски Троицы, или умирание в безумии. Выбирай, червь и ничтожество: tertium non datur!»[53].

Обозначенная стратегическая парадигма объединяет с Достоевским многих русских религиозных философов. В статье Г.В. Флоровского «Метафизические предпосылки утопизма» говорится о том, что антично-возрожденческая мысль с её последующими метаморфозами не могла выйти из пределов мира сего и преодолеть натуралистическое представление о Боге как об имманентной космической силе, о Провидении — как о законообразной сплошности мира. Он считает, что эта мысль больна не «меонизмом», а,

напротив, уравнительным объективизмом, в чём видны невменяемое замутнение источников и искажение целей творческой деятельности. *Одержимость* миром заставляет человека в *мире* отыскивать и осуществлять присущий душе образ безусловного совершенства. «В этом разгадка парадоксального сочетания рабского сознания и заносчивой самоуверенности. Именно потому, что человек сознает свое метафизическое ничтожество, чувствует себя “грезою природы”, медиумом внешней объективности, он склоняется приписывать своим грезам объективную значимость. Отсюда люциферическая уверенность во всецелой познаваемости мировых тайн и в осуществимости не вотще же вложенных природою стремлений»[54].

По Флоровскому, «нигилизмом исходит всякий монизм, ибо бытие — двойственно». И главным препятствием на пути выхода из потенциального нигилизма и реального постижения двойственности бытия являются привитые космологические установки натуралистического сознания, бессильного «вместить тайну творения из ничего, “из не-сущих”... Вместить превышающее тварный разум Божественное Откровение». Выход же из сугубо природного тупика находится «лишь чрез *преображение* опыта», когда в обновленном религиозном сознании узревается «метафизическая *расколотость* бытия, бездна отпадения... И только в опыте веры, в опыте свободы открывается царственный путь правого умозрения»[55].

Альтернатива между нигилизмом натуралистического монизма и самодостаточного антропоцентризма (с одной стороны) и спасительной опорой на ценности и святыни «мира иного», на способность преображённой личности действенно постигнуть истины Божественного Откровения (с другой), обострённо выделены Е.Н. Трубецким: «Человек не может оставаться только человеком: он должен или подняться над собой, или упасть в бездну, вырасти или в Бога, или в зверя»[56].

Эта «достоевская» мысль в своеобразной незавершенности, серединности человеческого развития и потенциально противоположных возможностях выхода из неё («бесовского» и «ангельского») настойчиво преследовала философа в последние годы его жизни. В статье «Звериное царство и грядущее возрождение России» он писал: «Человек не есть высшее в мире существо. Он выражает не тот конец, куда мир стремится, а только серединную ступень мирового подъёма. И вот оказывается, что на этой серединной ступени остановиться нельзя. Человек должен сочетаться с Богом или со зверем. Он должен или пережить себя, подняться над звёздами, или провалиться в пропасть, утратив своё отличие от всего, что на земле ползает и пресмыкается. На свете есть две бездны, те самые,

о которых некогда говорил Достоевский, и среднего пути нет между ними. Все народы мира должны решить ясно и определённо, к которой из двух они хотят принадлежать»[57].

Несовершенна тварь в том, отмечал Л.П. Карсавин, что она грешная, то есть избирает и получает несовершенство. «Ищите прежде Царствия Божия и правды его, и всё остальное приложится вам», — призывает Христос в Нагорной проповеди, дух и смысл которой по-своему претворяются в вышеприведённых размышлениях русских писателей и философов. В истории же наблюдается обратная картина, перевёрнутая логика, в которой на передний план выдвигается не просветление «тёмной основы нашей природы», от чего и зависят подлинные сдвиги в преодолении всяческих несовершенств, а именно «всё остальное» — государственные и партийные интересы, интеллектуальные и научные успехи, увеличение и утончение материального производства и техники. В результате перемещения целей и средств в рамках натуралистического монизма и имманентного сознания все высокие и благородные задачи, ставившиеся человеком, искажались, снижались и терпели поражение, а историческое движение теряло духовно внятные и стратегически осмысленные ориентиры, что и вытекает из духа и смысла творчества Достоевского.

Ценой обращения в рамках такого монизма и имманентизма с помощью научно-технического прогресса «камней» природы в «хлебы» цивилизации стал, говоря словами В.В. Розанова, страшный, но мощный исход — отвержение святого и высокого для земного и полезного, промен духовных даров на вещественные, чистой совести на материальное процветание.

Постепенно подспудное, а затем и вполне очевидное усиление «биологизации» и «тварности» бытия в автономной культуре (переходящей в стадию цивилизации) на «тёмной основе» чрезвычайно озабочивало русских писателей и мыслителей. Например, М.М. Бахтин в «Философии поступка» заключал: «Все силы ответственного свершения уходят в автономную область культуры, и отрешенный от них поступок ниспадает на степень элементарной биологической и экономической мотивировки, теряет все свои идеальные моменты: это-то и есть состояние цивилизации. Все богатство культуры отдается на услужение биологическому акту»[58].

Господство биологического акта, экономических мотивировок, материальных призраков жизни угнетает «высшую половину» человека, одолевает его рабскими силами всепоглощающей корысти и конкурентной борьбы, иссушает «царские» силы подлинной свободы и благородства, которые превращаются в условную шелуху,

едва прикрывающую наготу эгоистической натуры и циничности расчетов, а также «зверит» душу. В клетке сниженных идеалов и при власти потребительской деспотии всегда действует социал-дарвинисткая идея естественного отбора, обставленная красивыми речевыми конструкциями о демократическом обществе, диктатуре и т.п., закрепляется эгоцентрическое жизнепонимание и усиливается недружественная разделённость людей, множатся обольщения мнимой свободой, оборачивающейся зависимостью от тщеславия, любоначалия и чувственности. На такой тёмной и злой основе своекорыстия политика, идеология и общественная жизнь всегда управляются соперничеством, порождают явные или скрытые формы ущемления и насилия, ревнивого противопоставления друг другу. И любые попытки преодолеть данное положение вещей на непреображённой основе «исключительного эгоизма», в какие бы человеколюбивые идеи, прогрессивные установления и передовые учреждения они ни облачались, неизбежно заканчиваются в истории лишь перераспределением «суммы власти», богатства и «наслаждений», очередным прорывом фундаментальных установок нравственно холодного и неизменного сознания, неспособного пробиться сквозь крепкие решётки индивидуалистической тюрьмы к душе ближнего.

«Реализм в высшем смысле», характеризующий творчество Достоевского и русских религиозных философов, не только не оставляет ни какой возможности для самообольщения какими бы то ни было внешними достижениями, но и позволяет увидеть за ними внутреннюю деградацию личности. По заключению Е.Н. Трубецкого, человек опускается ниже животного, которому для удовлетворения «материальных потребностей» не требуется ни искусства, ни науки, ни техники. Человек же использует свои уникальные духовные возможности и гигантскую интеллектуальную мощь не для совершенствования своего внутреннего мира и соответствующего преображения здешнего бытия, а для все более многообразного и утонченного обслуживания «биологического акта», ставит «высшее» на службу «низшему» и в подобной несоразмерности и извращенности многое теряет с представителями флоры и фауны.

Работы отечественных мыслителей раскрывают в русле творчества Достоевского различные варианты и потенциальные перспективы в парадигме развития человека и мира «с Богом» и «без Бога», помогают оценивать, куда реально движется история — вперёд «вверх» или вперёд «вниз». «Нужно задавать себе вопрос, прогресс чего именно, — настаивает А.С. Хомяков, — иначе выйдет, что вся жизнь Римской империи до последнего дня была прогрессом;

может усовершенствоваться наука, а нравы могут упадать и страна опять-таки гибнуть. Где же тут прогресс страны? Прогресс есть слово, требующее субъекта. Без этого субъекта прогресс есть отвлеченность или, лучше сказать, чистая бессмыслица»[59]. Подобно Хомякову, В.Ф. Эрн задаётся вопросом о субъекте прогресса, о его содержании, направлении в качестве и приходит к «достоевскому» выводу, что без Христа и без «бессмертной личности человека» в деятельности последнего утрачивается «связующий центр» и высший смысл, без чего он превращается в «добычу червей» и «бессмысленного мечтателя», а творимая им история — в «чёртов водевиль» (в «комедию мира», по словам П.Я. Чаадаева). И для Вл. Соловьёва торжество «поддельного добра» и «сверхчеловеческого» гуманизма, как бы исполняющего «дьявольские» заветы великого инквизитора в «Братьях Карамазовых» о необходимости господства над людьми с помощью «хлебов», «чудес» и «авторитетов», становится несомненным апокалиптическим признаком, при котором нравственный подвиг Христа и Его «абсолютная единственность», заповеди Богочеловека оказываются гибельно непроницаемыми для «омрачённого самолюбием ума».

Печальный опыт человечества показывает мыслителям, что всякое новое общественное устройство, производя частичные улучшения, порождает свои изъяны и злоупотребления, вытекающие из-за несовершенств человеческой воли. По их убеждению, вырваться из заколдованного круга такой дурной бесконечности нельзя без коренного преображения «тёмной основы нашей природы», её обожения и «жизни во Христе». В противном случае языческий выбор в любом («демократическом» или «тоталитарном», благообразном или неприглядном) варианте выдвигает на авансцену истории «недосиженных» и «недоделанных людей», господство которых ещё больше ожесточает сердце «ветхого Адама» разлагающими страстями и корыстными интересами. А без духовного максимализма и высшесмысловой наполненности бытия любые гуманистические идеи, а «минимальные», «презирающие» человека и «окультуривающие» его биологическое существование тем более, расползаются, как тесто, теряют подлинную разумность, готовы к предательскому перерождению и вымиранию. Следует круто направлять лодку вверх, не то река жизни снесёт её вниз по течению, предупреждал Л.Н. Толстой, «чисто человеческое» христианство которого подвергалось критике русскими религиозными философами. Однако высказанная писателем мысль вполне отражает пафос их воззрений на «тайну человека», равно как и совет святителя Игнатия Брянчанинова: чтобы попасть в избранную цель на земле, следует метиться в небо.

---

[1] Третьего не дано (*лат.*).
[2] *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 31.
[3] Новое литературное обозрение. 1993. № 3. С. 71–72.
[4] *Манн Т.* Собр. соч.: в 10 т. М., 1960. Т. 10. С. 334–335.
[5] *Кирпотин В.Я.* Достоевский-художник. М., 1972. С. 240.
[6] См. например, обзор немецкого слависта *Х.-Ю. Геригка* Dostojewskijs Wirkung im deutschen Sprachraum (Fragmente eines Überblicks vom Fin de siècle bis heute) // Deutschland und Russland: Aspekte kultureller und wissenschaftlicher Beziehungen im 19. und frühen 20. Jahrhundert. — Herausgeben von Dittmar Dahlmann, Wilfried Potthoff / Herrasowitz Verlag, Wiesbaden. 2004. S. 95–126. В этом обзоре приводятся противоположные фундаментальные общие оценки этого творчества З. Фрейдом («Достоевский упустил шанс стать Учителем и Освободителем людей, он присоединился к их тюремщикам») и О. Шпенглером («Такая душа, как Достоевский, смотрит поверх всего социального... Его христианству принадлежит будущее столетие»), адекватное обсуждение которых возможно лишь в контексте сознания и самосознания самого писателя и его христианской антропологии и особой художественной методологии.
[7] *Достоевский Ф.М.* Полн. Собр. Соч. В 30 Т. Л. 1972–1990. Т. 28. Кн. 1. С. 50. Далее сноски на это издание даются в тексте после цитаты с указанием тома и страницы.
[8] *Соловьев Вл.* Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 311.
[9] *Бродский И.* Власть стихий. О Достоевском. Деньги // URL: www.mymoney.pro
[10] *Бальзак О.* Избранное. М., 1960. С. 142.
[11] Там же. С. 145.
[12] *Маркс К., Энгельс Ф.* Полн. собр. соч. М., 1955. Т. 3. С. 409–410.
[13] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 608.
[14] *Бальзак О.* Избранное. М., 1960. С. 10.
[15] Там же. С. 12.
[16] Там же. С. 12–13.
[17] Там же. С. 21.
[18] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 619–620.
[19] *Бальзак О.* Указ. соч. С. 14.
[20] Там же. С. 22.
[21] Там же. С. 91.
[22] Там же. С. 145.
[23] Там же. С. 314.
[24] Там же. С. 339.
[25] Там же. С. 341.
[26] Там же. С. 314.
[27] *Соловьев Вл.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 311.

[28] Неизданный Достоевский. Неизданные книжки и тетради. 1860–1881. Литературное наследство. Т. 83. М., 1971. С. 402.

[29] *Camus A.* Théatre. Recits. Nouvelles. P., 1962. P. 1877.

[30] Там же. P. 1889.

[31] См. об этом: *Латынина А.Н.* Достоевский и экзистенциализм // Достоевский — художник и мыслитель. М., 1972; *Великовский С.И.* Грани несчастного сознания. М., 1973; *Милешин Ю.А.* Достоевский и Камю // Русская литература и мировой литературный процесс. Л., 1973; *Кушкин Е.П.* Достоевский и Камю // Достоевский в зарубежных литературах. Л. 1978; *Фридлендер Г.* От Достоевского к Камю. Заметки об истории восприятия «Преступления и наказания» во Франции // *Фридлендер Г.* Достоевский и мировая литература. Л., 1985; *Berankova E.* La face cachée, dostoïevskienne, d'Albert Camus // Revue des études slaves. T. 73. 2001. № 4; *Dunwoodie P.* Une histoire ambivalente: le dialogue Camus — Dostoevsky. P., 1996; *Davison R.* Camus: the challenge of Dostoevsky. Exeter. 1997; *Benoit J.-Z.* Dostoevski, Camus et le Grand Inquisiteur // Cause commune. 2008. № 4. *Kouchkine E.* Des Démons aux Possédés: histoire d'un réve realisé // Camus, Les Cahiers de l' Herne. Paris, 2013. *Фокин С.Л.* Альбер Камю. Роман. Философия. Жизнь. Спб., 1999. *Фокин С.Л.* Альбер Камю между Достоевским и Толстым // Фигуры Достоевского во французской литературе XX века. СПб, 2013. *Le Marinel J.* Albert Camus et les Passédés: du roman à la pièce // Albert Camus et le théatre. Paris, 1992. *Sturm E.* Conscience et l'impuissance chez Dostoïevski et Camus. Paris, 1967.

[32] *Камю А.* Соч.: В 5 т. Т. 3. Харьков. 1998. С. 63.

[33] Там же. С. 115.

[34] Там же. С. 111.

[35] *Camus A.* Essais. P., 1965. P. 873.

[36] *Камю А.* Соч.: В 5 т. Т.3. Харьков. 1998. С. 114.

[37] Там же. С. 358.

[38] Там же. С. 228–229.

[39] Там же. С. 332.

[40] *Несмелов В.* Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения // Смысл жизни. Антология. М., 1994. С. 91.

[41] *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М., 1989. С. 177.

[42] *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М. 1991. С. 335.

[43] *Ясперс К.* Разум и экзистенция. М., 2013. С. 61.

[44] *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М. 1991. С. 232.

[45] *Маркс К., Энгельс Ф.* Полн. собр. соч. М., 1955. Т. 3. С. 16–17.

[46] *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века. Судьба России. М., 1997. С. 190.

[47] *Шестов Л.* Умозрение и Откровение. Париж. С. 35.

[48] *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М., 1992. С. 494.

[49] *Франк С.Л.* Реальность и человек. М., 1997. С. 321.
[50] *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М., 1992. С. 313.
[51] *Франк С.Л.* Реальность и человек. М., 1997. С. 311.
[52] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. М., 1990. Т. 1. Ч. 1. С. 173–174.
[53] Там же. С. 171.
[54] *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 283.
[55] Там же. С. 285.
[56] *Трубецкой Е.* Умозрение в красках (Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи// Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. М., 1993. С. 217.
[57] *Трубецкой Е.* Звериное царство и грядущее возрождение России. Ростов-на-Дону, 1919. С. 27.
[58] *Бахтин М.М.* Собр. соч. в 7 т. М., 2003. Т. 1. С. 50.
[59] *Чаадаев П.Я.* Цена веков. М., 1991. С. 26.

Б. Н. Тарасов

СУДЬБЫ РОССИИ И ЕВРОПЫ В ТВОРЧЕСКОМ СОЗНАНИИ Н.М. КАРАМЗИНА, Ф.И. ТЮТЧЕВА, П.Я. ЧААДАЕВА

Христианская антропология, столь очевидным образом проявленная в художественно-философской мысли Достоевского, лежит в основании наиболее самобытных и самых глубинных явлений русской культуры, и на свой лад воплощается в представленном в данном разделе творчестве Н.М. Карамзина, Ф.И. Тютчева, П.Я. Чаадаева. Именно органически воспринятая христианская парадигма давала им забытое нами сегодня умение не отделять исторический процесс от «тайны человека», позволяла трезво оценивать любые политические реформы или социальные проекты, идеологические построения или культурные тенденции, исходя из глубокого проникновения во внутренний мир человека и благодаря, так сказать, «различению духов» в нем, что и делает их методологию вечно актуальной и передовой, определяет ее мировое значение. В свое время Н.В. Гоголь, недоумевавший, что так мало люди озабочены познанием своей собственной природы, когда это есть главное начало всему, дал своеобразное определение передового человека, который способен, говоря словами первого комического актера из «Развязки “Ревизора”», увидеть собственную «кривизну» и который понимает просвещение не только как научение и образование, а как освобождение, используя стих Г.Р. Державина, от «рабских» и «червивых» свойств в себе, как просветление всего состава душевно-духовных сил, как обретение «положительных сил добра и света». По словам автора «Выбранных мест из переписки с друзьями», люди начали было думать, что образованьем выгонят злобу из мира, а «злоба другой дорогой, с другого конца входит в мир — дорогой ума»[1]. В его представлении основная борьба в этом «новом мире» разворачивается не в социально-политическом плане (между левыми и правыми, капиталистами и социалистами и т.д.), а в религиозно-метафизическом — за человеческую душу, за образ человека, за охранение высшего в нем.

Как видим, логика «реализма в высшем смысле» заключена на свой лад и в творчестве его современников и предшественников, объединенных общим мировоззрением и иерархией ценностей, пониманием антропологических и духовных основ развития государства и общества, истории и культуры.

I

Своеобразным введением к двум разным частям раздела о творчестве Ф.И. Тютчева и П.Я. Чаадаева может служить освещение религиозно-антропологической основы в мировоззрении и сознании Н.М. Карамзина, вступившего в заочный спор с государственным деятелем М.М. Сперанским.

Говоря о возможности ограничения самодержавия, об «окультуривании» православного духовенства (наиболее образованные священники приглашались в масонские ложи), об отсутствии твёрдых законов в стране, о желательности новой системы управления и отмены рабства крестьян, Сперанский исходил из идеи однородного и линейного развития истории, а также необходимости России встроиться в общий путь «всех народов»: «желать наук, коммерции и промышленности <...>, нет в истории примера, чтобы народ просвещенный и коммерческий мог долго в цепях оставаться». Следовательно, нужны не косметические полумеры, а глубокие реформы. «Все исправления частные, все, так сказать, пристройки к настоящей системе были бы весьма непрочны. Пусть составят какое угодно министерство, распорядят иначе части, усилят и просветят полицейские и финансовые установления, пусть издадут даже гражданские законы: все сии введения, быв основаны единственно на личных качествах исполнителей, ни силы, ни твердости иметь не могут»[2].

Изучив существующие в мире законоуложения и взяв за образец кодекс Наполеона, Сперанский был настроен основательно перекроить государственный строй России: «надо резать по живому», «кроить, не жалея материи». В результате радикальных перемен предполагались разделение власти на законодательную (Государственная Дума), исполнительную (Министерства), и судебную (Сенат); жесткая формализация прав и повинностей, упорядочение цензовых ограничений, что открывало путь к отмене крепостного права и буржуазному развитию общества. Вместе с тем, гибкость и неопределенность понятий о верховной власти и народном «представительстве» в общем проекте политических, экономических и финансовых преобразований Сперанского могла обернуться бюрократической утопией и чиновничьей олигархией, о чем и предостерегал Карамзин.

Односторонность верхушечного и навязываемого «сверху» реформаторства, не только не опиравшегося на весь народ, но даже не находившего поддержки у большинства правящего сословия, подчинение основных линий развития русской истории и тысячелетней государственности чужеродной и искусственной схеме вызывали принципиальные возражения у историографа. В получившей

широкую известность «Записке о древней и новой России», составленной, по словам Пушкина, «со всею искренностью прекрасной души, со всею смелостию убеждения сильного и глубокого», он критиковал Сперанского от лица всего общества за беспомощность и отвлеченность предлагавшихся преобразований, за игнорирование вековых устоев и живоносных преданий, формировавших совокупную личность народа. Подчеркивая полезность заимствований в науках и художествах, он отмечает, что подражание иностранным державам во всем строе гражданской и нравственной жизни стало опаснее, чем при Петре Первом.

В передовых законах Карамзин находил множество ученых слов и книжных фраз, но не обнаруживал ни одной мысли, учитывающей сложившееся гражданское своеобразие России. По его мнению, новоиспеченные законодатели испытывали излишнее уважение к внешним формам государственной деятельности, изобретали различные министерства и учреждения, что зачастую вело не к содержательному улучшению дел, а лишь к перемещению чиновников и перемене ведомственных наименований.

Между тем, настаивает автор «Записки...», законы народа должны органически вырастать из его собственных духовных ценностей, понятий, традиций и исторических обстоятельств, опираться на трезвое и мудрое знание человеческой природы. «В мире мало агнцев, мало и злодеев, а больше добрых и худых вместе». И любое социальное реформаторство оказывается мнимым или даже вредным, если оно создает условия для развития и укрепления не лучших (благородно-возвышенных), а худших (корыстно-эгоистических) душевно-духовных качеств человека. Следовательно, «не формы, а люди важны». Поэтому в живой действительности, где правят не бумаги, а люди, важно «искать людей» для совершенствования имеющегося государственного строя, а не ломать и перестраивать его с помощью чужеземных уставов или денег («за деньги не делается ничего великого»), поощрять мужей с разумом, честью и совестью.

С точки зрения Карамзина, подобные исторические и этические возможности лучше всего могут реализоваться при самодержавном правлении, которое всегда обеспечивало процветание и могущество государства (оно есть «палладиум России»). Всякое же ослабление самодержавия приводило к возникновению анархии, усилению аристократии или созданию олигархии.

Карамзин особенно подчеркивает внутреннюю связь самодержавного принципа верховной власти с православной верой и нравственным духом народа. Царь как помазанник Божий и надсословная сила должен руководиться не только юридическими законами

и интересами политических партий и конкурирующих групп, а исходить из любви к добру и правде, опираться на «закон Божий» и «единую совесть», что его реально объединяет со всем народом — с «богом» и «царем», а не «рабом» и «червем» в его представителях. Именно сила духа и веры, нравственное могущество государства, которое для его безопасного и плодотворного развития едва ли не важнее материального, сливали все слои общества в нераздельный союз во времена тяжелых испытаний.

Здесь уместно вспомнить сходную логику Пушкина, который, изучая историю России, находил в ней междоусобицы и злодеяния, свойственные в разные периоды и европейским странам. Но вполне отчетливо он различал и иные картины, когда, говоря словами Белинского, «дух народа, как и дух частного человека, выказывается вполне только в критические минуты».

И именно такие, растягивавшиеся на века, критические минуты окрашивали историю России, распинавшейся страданиями и войнами, не раз принимавшей на себя мощные удары агрессий мирового масштаба и выживавшей в смертельных болезнях идейной чумы и вооруженных нашествий. А для этого выживания в борьбе, обеспечившей, как считал Пушкин, беспрепятственное развитие европейской цивилизации и предохранившей ее от уничтожения, необходима была подлинная сплоченность всех русских людей в их «царских», а не «рабских» качествах.

Из исторических наблюдений он заключал также, что в критические минуты не только сформировалось крепкое русское государство, своей мощью сдерживавшее напор разномастных претендентов на мировое господство и поддерживавшее национальное единство, но и укрепились определенные черты религиозно-психологического уклада русского народа. Такие самые простые, и одновременно и самые глубокие нравственные чувства, свойственные «рядовым» русской истории, как бескорыстие и совестливость, скромность и честность, терпение и самоотверженность, не раз спасали страну от неминуемой гибели.

По убеждению Пушкина, именно живость нравственных чувств предопределяет единство государства и народа и не позволяет первому превозноситься над вторым, предполагая опору на людей справедливости и достоинства, чести и долга. И для Карамзина именно такие люди, обладающие не только безусловно необходимыми обширными познаниями и отменными профессиональными качествами, но и — главное — соотносящиеся с религиозно-этическим началом, и составляют основное богатство страны, обуславливают потенциальную возможность ее движения благородными путями

духовного самостояния и истинной силы, а не по «грязной дороге» коммерческих народов, о которой писал ведущий идеолог декабризма Н.И. Тургенев. Последний связывал «усовершенствование системы представительства народного» с «усовершенствованием системы кредитной», поскольку «век кредита наступает для всей Европы». Однако он реально представлял скрытую порочную основу всех подобных прогрессивных новаций: «Древние достигли свободы и следственно счастия стезею Природы: чистым природным влечением души человеческой. Новейшие народы идут к счастию грязною дорогою: выгодами эгоизма и корысти. К стыду рода человеческого, может быть, надобно признаться, что путь новейших народов вернее, да теперь другого и существовать не может — вернее и прочнее: созданное на сих неблагородных основаниях стоит, как кажется, тверже»[3].

Обреченность на «грязную дорогу», «зазор» между благородными побуждениями и неблагородными основаниями, великодушными планами и непредсказуемыми последствиями, теоретическими построениями и конкретными действиями в стратегической перспективе открывали дорогу развитию далеких от благородства меркантильных эгоистических отношений, возрастающей нивелировке народов и культур, снижению духовных запросов личности, ослаблению «царских» и укреплению ее «рабских» свойств, диктатуре денежного мешка, мировым войнам и историческим катастрофам.

II

Если обратиться к творчеству Ф.И. Тютчева, то в его мысли обнаруживается сходная с карамзинской логика, основанная на антропологических критериях христианского реализма

Мировоззрение и творчество Тютчева изначально окрашено «вопросами» (название переведенного в молодости стихотворения Гейне «Fragen») «...что значит человек? Откуда он, куда идет, и кто живет под звездным сводом?» Л.Н. Толстой относил поэта к «чуждым путешественникам» на «пустынной дороге» жизни, которых, тем не менее, сближает насущная озабоченность безответными вопросами: «кто мы такие и зачем и чем мы живем и куда мы пойдем...»[4]. Взлеты и падения человеческого духа, «какое-то таинственное осязание бесконечности, какое смутное чуяние беспредельности» (К.С. Аксаков), самое главное и роковое противостояние двух основополагающих метафизических принципов антропоцентрического своеволия и Богопослушания (по убеждению Тютчева, между самовластием человеческой воли и законом Христа немыслима никакая сделка) — подобные вопросы составляют

скрытый мировоззренческий фундамент и подлинный контекст понимания не только лирики, но и историософских и политических раздумий поэта.

Здесь будет уместным привести принципиальное возражение Тютчева Шеллингу в начале 1830-х годов: «Вы пытаетесь совершить невозможное дело. Философия, которая отвергает сверхъестественное и стремится доказывать все при помощи разума, неизбежно придет к материализму, а затем погрязнет в атеизме. Единственная философия, совместимая с христианством, целиком содержится в Катехизисе. Необходимо верить в то, во что верил святой Павел, а после него Паскаль, склонять колена перед Безумием креста или же все отрицать»[5].

Поэт в резко альтернативной форме, так сказать, по-достоевски (или-или), ставит самый существенный для его сознания вопрос: или примат «божественного» и «сверхъестественного» — или нигилистическое торжество «человеческого» и «природного». Третьего, как говорится, не дано. Речь в данном случае идет так же, как и в предыдущем разделе, о жесткой противопоставленности и внутренней антагонистичности как бы двух сценариев («с Богом» и «без Бога») развития жизни и мысли, человека и человечества, теоцентрического и антропоцентрического понимания бытия и истории.

«Человеческая природа, — подчеркивал поэт незадолго до смерти, — вне известных верований, преданная на добычу внешней действительности, может быть только одним: судорогою бешенства, которой роковой исход — только разрушение. Это последнее слово Иуды, который, предавши Христа, основательно рассудил, что ему остается лишь одно: удавиться. Вот кризис, чрез который общество должно пройти, прежде чем доберется до кризиса возрождения...»[6]. О том, насколько владела сознанием поэта и варьировалась мысль о судорогах существования и иудиной участи отрекшегося от Бога и полагающегося на собственные силы человека, можно судить по его словам в передаче А.В. Плетневой: «между Христом и бешенством нет середины»[7].

1

Обозначенная альтернатива входит в саму основу мировоззрения Тютчева, пронизывает его философскую и публицистическую мысль, но не раскрывается в достаточной степени, более того, растворяется в натурфилософских и социально-идеологических подходах, что приводит к неполным и неверным исследовательским выводам в авторитетных и академических трудах. К.В. Пигарев заключает: «Книга французского мыслителя («Мысли» — *Б.Т.*) и апология

христианской религии наложили определенный отпечаток на мировоззрение поэта»[8]. К сходному выводу приходит и Б.М. Козырев, когда говорит о том, что Паскаль должен был привлекать Тютчева «как моралист и теолог исключительной смелости»[9]. Однако предполагаемый в подобных оценках содержательный состав мотивов, тем, идей, понятий, внутренней логики и т.п. в отечественном и зарубежном литературоведении не только не раскрывается, но порою даже не обозначается. Чаще всего лишь упоминается стихотворение «Певучесть есть в морских волнах...», где используется паскалевское понимание человека как «мыслящего тростника» (на прообраз «мыслящего тростника» у Тютчева впервые указал Р.Ф. Брандт в статье «Материалы для исследования “Федор Иванович Тютчев и его поэзия”»[10]). Например, тот же Б.М. Козырев обнаруживает в этом стихотворении выпады против рационалистического, картезианско-спинозистского представления о природе как о бездушном механизме и акцентирует пифагорейско- платоническую доктрину о мировой гармонии («Невозмутимый строй во всем, созвучье полное в природе»), парадоксальным контрастом к которой звучит «ропот» и «отчаянный протест», словно бы сошедший, по его мнению, со страниц радикальной журналистики 60-х годов. Неадекватная социологизация метафизического смысла стихотворных строк вкупе с абсолютизацией натурфилософского подхода в целом (Б.М. Козырев считает ионийскую натурфилософию Фалеев и Анаксимандра едва ли не исчерпывающим источником тютчевской поэзии) не позволяют понять, в чем же, собственно, состоит влияние «моралиста и теолога исключительной смелости», как конкретно выражалось восприятие Тютчевым богословия, философии, антропологии, нравственного учения Паскаля. Из поля зрения исследователя выпадает общедуховное и внесоциальное напряжение, возникающее из-за несовместимости и противопоставленности «индивида» и «природы», с одной стороны, а с другой — из-за коренной двойственности и неизгладимой противоречивости человеческого бытия, которые отражены в самом понятии «мыслящего тростника», в нераздельном сочетании духовных и природных начал, в неразрывном сцеплении признаков величия и ничтожества, в стремлении к бессмертию смертного существа (лишь мельком он отмечает, но не анализирует трагизм «заброшенности» человека в музыкально стройной, но чуждой ему Вселенной). К тому же и биографический контекст «паскалевского» стихотворения (оно написано сразу же после посещения могил Е.А. Денисьевой и ее малолетних детей) никак не предполагает выделения на передний план «мировой гармонии» и «социального протеста».

Образы воды (океан, море, река, волны и т.д.) неотделимы от поэзии Тютчева, о «гидрофилии» которого в упомянутой выше статье подробно говорит Б.М. Козырев, возводя ее к античному культу воды как первичной и благой мирообразующей стихии. Мифологема подвижной воды рассматривается им почти исключительно как положительная языческая стихия, что приводит к смещению смысловых акцентов в разбираемых произведениях. Например, в стихотворении «Что ты клонишь над водами...» в бегущей влаге он видит «нечто высшее, свободное, победительное, как бы самую жизнь». Однако эта «как бы самая жизнь», блещущая и нежащаяся на солнце, смеется над дрожащими листами трепещущей и томящейся ивы, которая безуспешно пытается поймать «беглую струю». Собственно говоря, река здесь выступает столь же чуждой стихией по отношению к иве (читай человеку), что и море по отношению к ропщущему «мыслящему тростнику» в стихотворении «Певучесть есть в морских волнах...». Поток вздувшихся и подернутых свинцом вод уносит золотые искры угасающего дня (при этом «вечер пламенный и бурный обрывает свой венок...») в стихотворении «Под дыханьем непогоды...». Плывущим в роковую бездну «всеобъемлющего моря» уподобляет поэт «человеческое Я» в стихотворении «Смотри, как на речном просторе...». «Призрак тревожно-пустой» видит он в вечном «прибое» и «отбое» морских волн, сравниваемых им с чередующимся повторением человеческих дум (стихотворение «Волна и дума»). «Всесильная» волна уносит все, «что звали мы своим», в стихотворении «Успокоение» (вольный перевод стихов Н. Ленау «Взгляд в поток»). Водная семантика подобных стихотворений тяготеет не столько к выражению языческой жизнерадостности и высшего «торжества» жизни, сколько к христианской символике моментальности и бесследности в паскалевском или державинском («Река времен в своем стремленьи уносит все дела людей...») смысле.

Эта же символика сокрыта в тютчевских образах человека, которые в конечном итоге восходят к сто первому псалму («сыны смерти» представляются в нем как засыхающая трава, исчезающий дым, уклоняющаяся тень).

Уже в самых ранних его стихах тема изначальной двойственности человеческого бытия заявлена вполне отчетливо:

Всесилен я и вместе слаб,
Властитель я и вместе раб...
(«Всесилен я и вместе слаб...»)

В стихотворении «Проблеск» лирический герой поэта чувствует в своих жилах «небо», а в сердце радость, верит «верою живою», устремляется с земного круга «душой к бессмертному», но тут же встречает непреодолимый откат:

Мы в небе скоро устаем,
– И не дано ничтожной пыли
Дышать божественным огнем.

Поэт пишет о непостижимом законе неистощимого водомета «смертной мысли»:

Как жадно к небу рвешься ты!..
Но длань незримо — роковая,
Твой луч упорный преломляя,
Свергает в брызгах с высоты.
(«Фонтан»)

Душа «жаждет горних», животворных вершин, где ступает «небесных ангелов нога». Она хотела бы вырваться из «густого слоя» жизни, оттолкнуть «все удушливо-земное». Однако жизнь охватывает ее «тусклой, неподвижной тенью» и обрекает на постоянное «заключение».

Духовная и познавательная беспомощность человека перед лицом начал и концов его существования и «ужасающей загадки смерти», неразрешимость самых главных вопросов (вспомним упомянутое выше стихотворение «Вопросы»), его угнетающая затерянность во вселенной — подобный настрой личности, освобожденной от социальных одежд и условных иерархий, нередко овладевает поэтом и его лирическим героем. Бесконечность, ничто, пропасть, бездна — эти понятия и образы составляют глубинный метафизический контекст тютчевской поэзии, в котором на какое-то мгновение появляется, «плавает» и исчезает «точка», «атом», «тень» человеческой жизни.

Небесный свод, горящий славой звездной,
Таинственно глядит из глубины,
— И мы плывем, пылающею бездной
Со всех сторон окружены.
(«Как океан объемлет шар земной...»)

О «двух беспредельностях», которые своевольно играют человеком, о его «подвешенном» положении между вечностью и ничто,

о «случайности» его существования «на краю» узко земного и вселенского бытия речь заходит во многих стихотворениях Тютчева. Причем подчеркивается удручающая несоизмеримость конечного индивида с бесконечным миром, непреодолимая чуждость «мыслящего тростника» безбрежной, «равнодушной» и «молчаливой» природе. В «бездомной» коперниканской вселенной, в «осиротелом мире» мы «покинуты на нас самих», вынуждены в «борьбе с природой целой» лишь слушать глухие стенания времени «среди всемирного молчанья», наблюдать, как «бледнеет в сумрачной дали», истощается на «краю земли» вместе с «нашим веком и друзьями» бледный призрак человеческой жизни.

Разрешения трагедии человеческого существования поэт нередко искал в одухотворенной и самодостаточной природе, в пантеистическом мировосприятии. Хрупкости человеческой жизни, скоротечным мигам «счастья», безумию «роковых страстей», мукам раздвоенной «сиротской» души, бесследно исчезающему индивидуальному бытию он противопоставляет органически цельную, неизменную, вечно обновляющуюся, плодородную стихию природы:

Чудный день! Пройдут века —
Так же будут, в вечном строе,
Течь и искриться река
И поля дышать на зное.
(«В небе тают облака...»)

Выступая как символ и образ вечности, природа манит поэта своей всеобщностью, в «животворном океане» которой растворяется бесплодно неугомонное Я как «игра и жертва жизни частной». Он признает, что природа не «слепок» и не «бездушный лик», в ней есть «язык», действующий «как откровение», проникающий в душу сквозь ипохондрию и освещающий ее. Стремясь погрузить свое узко ограниченное Я в безбрежный океан мировой жизни, поэт хотел бы выйти из-под власти времени и пространства, смешаться с «миром дремлющим», залить тоску «мглой самозабвенья», обрести покой, говоря словами Е.А. Боратынского, в «златом безмыслии природы», избавиться от мук раздвоенного сознания и самосознания («дай вкусить уничтоженья»). К мотивам этой своеобразной природной нирваны добавляется у Тютчева мотив особого пристрастия к «матери-Земле», повышенного естественного жизнелюбия, «подсолнуховой» тяги к солнцу.

Однако иллюзорность подобной гармонии быстро дает о себе знать, и в апогее пантеистического слияния с природой («все во мне

и я во всем») лирический герой Тютчева испытывает «час тоски невыразимой». Оказывается, что и в природе нет светлого единства и «никакой загадки», что в мировом космическом строе шевелится хаос, что в дне сокрыта ночь, а в избытке жизни таится все та же смерть. Тютчев обнаруживает, что в пределах самодостаточного натурализма, пантеистического мировоззрения, одухотворения природы невозможно преображение «темного корня» бытия и обретение не теряемого со смертью высшего смысла жизни. И поэт вынужден констатировать, что нет ничего более противоположного, нежели Пантеизм и Христианство, которое есть единственно реальный выход как из иллюзорного обожествления природы, так и из радикального зла.

Человек, предоставленный самому себе и природе, не способен выйти из дурной бесконечности смены сезонов, «дня и ночи», растительно-животного цикла, «прибоя» и «отбоя» житейских волн, из глубиннейших коренных противоречий расколотого и раздробленного мира, не находя ни в чем твердой точки опоры. Но бездонная глубина и принципиальная неустранимость этих противоречий ни социальными переустройствами, ни философскими доктринами свидетельствуют о наличии стоящей за ними тайны, без которой нет никакого смысла в человеческом существовании. Но именно об этом свидетельствует и Священное Писание, примиряя и снимая противоречия человеческой природы, объясняя основания нищеты и величия существования людей в своем догмате о первородном грехе. Не одна природная, а две разные силы действуют в человеке, ибо не может быть стольких противоречий в простом однородном существе: все доброе в нем является отголоском невинного состояния и благодати, а все злое — следствием греха и отпадения. Тютчев пишет о первородном грехе как о «тайне, объясняющей все и необъяснимой ничем» и истолковывает всевозможные иллюзии «своеволия», «самовластия», «апофеоза» человеческого Я в истории как заблуждения, «укорененные в первородной испорченности человека». Он также приходит к убеждению, что в душе есть силы, которые «не от нее самой исходят» и без которых невозможно преодоление раздирающих ее антиномий «двойного бытия», преображение «темного корня» человеческого существования.

Не знаю я, коснется ль благодать
Моей души болезненно-греховной,
Удастся ль ей воскреснуть и восстать,
Пройдет ли обморок духовный?
(«Не знаю я, коснется ль благодать...»)

Целый ряд стихотворений Тютчева содержит элементы молитвы. Он взыскует «священной простоты» Евангельского слова и напрямую обращается к Богу. «Спаси их, Господи, спаси», взывает поэт о стенающих пловцах на разбитом и затерявшемся в густой мгле корабле, экипаж которого охвачен «ужасом диким». Здесь налицо своеобразная обобщающая символика, относящаяся как к отдельному человеку, так и к Европе, России, всему современному человечеству и его вождям. Подобная же символика содержится и в другом стихотворении:

Пошли, Господь, свою отраду
Тому, кто жизненной тропой,
Как бедный нищий мимо саду
Бредет по знойной мостовой.
(«Пошли, Господь, свою отраду...»)

И хотя Тютчев ощущает мощное давление позитивистского опыта и природных рамок преходящ его бытия, он жаждет и надеется, что «есть мир лучший, мир духовный», что «есть нескудеющая сила, есть и нетленная краса». И не Весна, а Иисус Христос дает реальный духовный покой «страдальческой груди», которую волнуют «страсти роковые». Поэтому душа поэта готова «как Мария, к ногам Христа навек прильнуть». И при посылке дочери Анне Нового Завета он советует, когда «рассвирепеет жизни зло», всей душой припадать к Евангелию. И пустоту, что гложет ум и ноет в сердцах современных людей, может уврачевать лишь «риза чистая Христа». Здесь будет уместно вспомнить вывод Тютчева, что «нужно склонить колена перед Безумием креста или все отрицать».

Во многих стихотворениях налицо по-разному проявляемое стремление поэта выйти из границ природного существования, когда человек смутно сознает себя «лишь грезою природы», чья всепоглощающая бездна пожирает ее детей вместе с их «подвигом бесполезным». Один из шагов на этом пути — отказ от абсурдной идеи автономной природы, признание Творца всего видимого и невидимого, Бога-Вседержителя. Не допускать существования Бога, подчеркивал Пушкин, значит быть еще абсурднее тех народов, которые полагают, что мир стоит на носороге. Как бы вслед за Пушкиным Тютчев пишет:

Он милосердный, всемогущий,
Он греющий Своим лучом

И пышный цвет на воздухе цветущий
И чистый перл на дне морском!..
(«Когда на то нет Божьего согласья...»)

С новой позиции обожествлению природы противопоставляются ее зависимость от Творца вселенной, который своим «Всемогущим призывом» отделяет свет от тьмы. Природа оказывается не самосущим, а сотворенным бытием. И пантеистическое слияние с природой, порождавшее в своем апогее неожиданную тоску, сменяется восприятием ее торжества в одном из «весенних» стихотворений как «Бога животворный глас». В повседневной же жизни поэт обнаруживает знаки незнакомого и волшебного края, иного мира:

Мы видим: с голубого своду
Нездешним светом веет нам,
Другую видим мы природу,
И без заката, без восходу
Другое солнце светит там...
(«Е. Л. Анненковой»)

2

Своеобразная мировоззренческо-методологическая укороченность с особой очевидностью проявляется при анализе историософских и публицистических построений Тютчева. По заключению И.С. Аксакова, «основное положение» поэта состоит в том, что «всякое христианское общество, перестав быть христианским, осуждается на безвыходную анархию и революцию». Между тем, это «основное положение», освещающее в контексте христианского реализма такие значимые для Тютчева понятия как «империя», «революция», «монархия», «демократия», «интеллигенция», «общественное мнение», «Россия», «Запад», «славянство», «православие», «католицизм», «протестантизм» и др., вместо иерархического выделения, как правило, либо отсекается, либо «прячется» в социологизированных и идеологизированных подходах. Тогда главные и второстепенные вопросы, ведущие и подчиненные уровни тютчевской мысли меняются местами, а из ее целостного состава вытягиваются и абсолютизируются этатистские или этнические, панславистские или экспансионистские «нити».

Говоря о глобальной историософии Тютчева, о его замысле обширного и всеобъемлющего труда, Л.П. Гроссман писал: «В немногих сохранившихся отрывках, здесь раскрывается грандиозный план охвата единой историко-философской системой всех вопросов

европейского будущего. Это целый Tractatus politicus, но только, как молитвенник, с крестом на переплете»[11].

Крестом на переплете исследователь с существенной долей иронии своеобразно символизирует ту христианскую основу, которая определяет содержание, структуру и характер историософской системы Тютчева и вытекающие из нее идеологические и политические следствия. Игнорирование или недоучитывание этой основы приводит к неадекватному истолкованию историософии поэта, ее конкретных положений, непосредственной проблематики и логики, к противоречащим друг другу исследовательским выводам, культурологической и литературоведческой путанице.

В.А. Твардовская отмечает, что в литературе о Тютчеве общественно-политические взгляды поэта остаются наименее изученными. «Расхождения исследователей в их понимании и оценке весьма значительны — от определения Тютчева как «идеолога самодержавия и апостола всемирной теократии» до утверждения, что поэт «глубоко презирал самодержавно-крепостническую систему, предвидя ее неизбежный крах», а его консерватизм не был лишен черт стихийной революционности»[12].

После публикации Гроссманом упомянутой статьи получило распространение представление об эволюции симпатий поэта от теократии к демократии, о его стихийном творческом бунтарстве и невольной революционности. Отголосок этого представления слышится в работе В.Я. Брюсова «Пушкин и царизм»[13], автор которой заключает, что Тютчев в глубинах своего творческого миропонимания был революционером. Словно вторит Брюсову академик Д.Д. Благой, когда, вопреки самосознанию поэта, историка и публициста, заключает: «Вопреки Тютчеву — автору реакционных политических статей, всячески заклинающих революцию, Тютчев — гениальный лирик-философ вдохновенно славит «роковые минуты истории», наступление эпохи “всеобщих переворотов”»[14].

Как панславист характеризуется Тютчев в работах К.В. Пигарева, М.Ю. Досталь, А.Л. Осповата, О.В. Лебедевой, В.А. Твардовской, как этатист и имериалист в статьях В.В. Кожинова, О.В. Павленко, Н.Я. Берковского и ряда других исследователей. Между тем, для самого Тютчева «Россия гораздо более православная, чем славянская. Именно как православная она заключает в себе и хранит Империю. Племенной вопрос имеет лишь второстепенное значение, он заключает в себе, скорее, среду, а не принцип. Формирующий принцип — это православная традиция»[15]. И государство Тютчев уподобляет телу, которое без духа, без православной традиции как оживотворяющего и формирующего принципа обречено на ослабление

и угасание в своей сугубо языческой державности, и без которого она оказывается в силовом поле «закона Я», если воспользоваться категорией Достоевского.

Однако, как правило, государственная, этническая или общественная проблематика в построениях поэта рассматривается язычески-обособленно, вне глубинного христианско-антропологического контекста, что приводит к смещению иерархии значений и смыслов в его политических статьях и публицистических высказываниях. Столь разнообразные и порой противоречивые выводы исследователей обусловлены как их собственными мировоззренческими и идеологическими предпочтениями, так и отсутствием внимания к христианской онтологии и антропологии как основе тютчевских размышлений, определяющей всю их расстановку, последовательность и логику, что порою приводит к крайне вульгарным и противоположным тютчевским смыслам выводам. Например, в статье В. Цымбурского «Тютчев как геополитик» (Общественное наследие и современность, 1995, № 6) поэт квалифицируется как предтеча большивизма и вдохновитель «Drang nach Westen», как мифотворец языческой державной идеологии, панконтенинтальной «окончательной России», отождествляющей «волю к существованию» с «похищением Европы». С точки зрения автора статьи «проект Империи Востока под двуглавым орлом с Австрией, Германией и Италией как обращенными в Православие покоренными провинциями» является более чем экспансионистской утопией, его даже трудно сравнить с аппетитами Бонапарта или Наполеона III. Это фанатичный Drang nach Westen, а его придумщик — «старший современник» большевиков, переключившихся с европейской революции на европейский «социализм в одной стране» и ожидающих большой европейской войны, когда под цивилизацией «провалится лед» и для Европы придет час нового порядка.

Разнообразные причины подобных истолкований, когда озабоченный духовным состоянием человека и нравственным смыслом истории мыслитель, предсказывавший через анализ бисмарковского этатизма приход нового фашистского порядка в Европе, оказывается этаким иезуитом-фарисеем, использующим религию в качестве удобного средства для достижения политических целей, а вынужденная многими столетиями защищаться от агрессий мирового масштаба Россия выставляется как неисцелимый захватчик, «похищение России» же превращается в «похищение Европы», требуют отдельного рассмотрения. Здесь же важно отметить, что и в респектабельном академическом литературоведении, представленном, например, в размышлениях выдающегося отечественного

филолога С.Г. Бочарова в статье «Тютчевская историософия. Россия, Европа и Революция» (Новый мир, 2004, № 5), мы наблюдаем ту же тенденцию методологического укорачивания целостной системы тютчевской мысли, недооценки в ней ключевых антропологических факторов христианского реализма, что ведет к неадекватному ее политическому осовремениванию, затенению в ней основных начал и акцентированию второстепенных и, соответственно, к смещению иерархии ценностей. Ведь не идея самозамкнутого славянского мира и отдельной Восточной Европы в отрыве от православия (языческий отрыв меняет знаки в этой системе на противоположные), ни тем более тоталитарная основа большевиков, последовательно, хотя и безуспешно, изгонявших христианство из жизни общества, никак не вытекают, как утверждает Бочаров, из историко-философских построений Тютчева. Более того, он едва ли не первым, задыхаясь от «бессильного ясновидения», предостерегал от неоязыческого развития «современной цивилизации» (в различных его вариантах), ее варваризации и бестиализации, исходя из своего «основного положения».

По свидетельству А.И. Георгиевского, поэт высоко ценил «нашу Православную Церковь», «глубоко понимал все значение религии в жизни отдельных людей и целых народов»[16]. Тоже самое подчеркивает и М.П. Погодин: «в последнее время возникшие на Западе религиозные распри подали ему повод выразить мысли о православии, и оказалось, что он, принимая, кажется, много к сердцу, уразумел его силу, его историческое значение, лучше, живее многих его законных служителей»[17]. И.С. Аксаков приходил к безоговорочному умозаключению, которое зачастую вообще не берется в расчет современными исследователями, что в философско-историческом миросозерцании Тютчев «был христианин — по крайней мере таков был его Standpunkt» (позиция, точка зрения (*нем.*).

Тютчев был убежден, что и история управляется Божественным Промыслом, а не является слепым саморазвитием автономных и сталкивающихся человеческих воль. Именно на стыке христианской метафизики, антропологии и историософии занимает свое центральное место в тютчевской мысли понятие христианской империи, а не секулярного государства или этнического сообщества, как утверждают многие исследователи. В представлении поэта истинная жизнеспособность христианской державы и связанного с ней этноса заключается не в сугубом этатизме и материальной силе (крайне обязательных, но в подчиненной и служебной роли), а в чистоте и последовательности ее христианства, что дает духовно-нравственно соответствующих ей служителей, подлинно укрепляющих

государственную и общественную мощь и не уступающих разлагающему воздействию «темной основы» человеческой природы в революционной среде. Поэтому смысл понятия «империя», ее законность или незаконность (узурпаторские претензии) связаны у него с Истиной христианского вероучения и неискаженного предания Вселенской Церкви (как особых фундаментальных источников права и оживления высших духовных свойств личности) или отступлением от них. В соответствии с этой логикой истинное призвание человека должно заключаться в том, чтобы идти к «таинственной мете», постичь «правду Бога» и исполнять Его волю, обрести высшее сознание «путей небесных».

Понимание же христианства поэтом противоположно «гуманизирующим» представлениям и предполагает собирание сокровищ на небе, а не на земле. С его точки зрения, перенесение внимания с «сокровищ на небе» на «сокровища на земле» склоняет историю на путь гибельного антропоцентризма с его разнообразными иллюзиями и злоупотреблениями. Богоотступничество, самоначалие и самочиние сами в себе несут наказание, рано или поздно, всем ходом истории и внутренней логикой событий «свершается заслуженная кара за тяжкий грех, тысячелетний грех...»[18]. По заключению Тютчева, именно «самовластие человеческого Я» изнутри подрывало само христианское начало в католицизме, который разорвал с православным преданием Вселенской Церкви и поглотил ее в «римском Я», отождествившем собственные интересы с задачами самого христианства и устраивавшем «Царство Христово как царство мира сего». Он различает в католичестве собственно христианскую и папистскую стороны, наблюдая в ходе истории возобладание и господство последней над первой: «в среде католичества есть два начала, из которых, в данную минуту, одно задушило другое: христианское и папское <...> с папством раз навсегда, основываясь на тысячелетнем и трехсотлетнем опыте, нет никакой возможности ни для сделки, ни для мира, ни даже для перемирия...»[19].

Как видим, данный вывод есть частное проявление более общего умозаключения, что между законом Христа и человеческим своеволием не может быть никакой сделки. Результаты подобных сделок, по наблюдению Тютчева, всегда оказываются одинаковыми: порочные начала человеческой природы одерживают верх, а религия приспосабливается к политике для увеличения силы и мощи в делах мира сего, что не могло не вести к превращению церкви в политическое учреждение, в государство в государстве со всеми вытекающими последствиями. «Именно это устройство, прикрепив Церковь к земным интересам, и предопределило ее, так сказать,

смертные судьбы. Воплотив божественный элемент в немощном и бренном теле, оно привило ему все болезни и похоти плоти»[20]. Отсюда остается только один шаг до того, что Пушкин называл «низостями папизма».

По мнению Тютчева, искажение христианского принципа в «римском устройстве», отрицание «Божественного» в Церкви во имя «слишком человеческого» в жизни и послужило связующим звеном между католицизмом и протестантизмом. Выступая против «конфискаций», «захватов», злоупотреблений и извращений христианства в католицизме, протестантизм вместе с водой выплескивал и ребенка, отказывался от обретений живого церковного опыта, исторического предания, соборного разума, большинства таинств и т.п. и опирался на еще более зыбкую почву отдельного человеческого Я (каждый становился для самого себя непогрешимым папой), произвольного разумения, ограниченного индивидуального рассудка, что как бы освящало своеволие и эгоцентризм, создавало условия для произрастания «антихристианского рационализма» и революционных принципов. В стихотворении «Я лютеран люблю богослуженье...» поэт говорит о драме «высокого ученья» в протестантизме, голый и пустой храм которого как бы символизирует переход от распадающейся веры к господству атеистического сознания. Несмотря на внешнее противоборство индивидуалистического и «римского Я», поэт обнаруживает у них общий корень в разных проявлениях не только отделения «Божественного» от «человеческого», но и растворения первого во втором.

«Апофеоз» современной цивилизации — отделяющаяся от Бога личность с ее вне — или антихристианскими (в их логическом завершении) принципами. Именно в длительном и ступенчатом отрицании сверхлично-божественного начала бытия (Католицизм — Протестантизм — Революция) Тютчев видел суть европейской истории Нового времени.

Эта связь исторического процесса с воплощением в нем или невоплощением (или искаженным воплощением) христианских начал, а соответственно и с преображением или непреображением «первородного греха», «темной основы», «исключительного эгоизма» человеческой природы заключает глубинное смысловое содержание философско-публицистического наследия Тютчева. По его мнению, качество христианской жизни и реальное состояние человеческих душ являются критерием восходящего или нисходящего своеобразия той или иной исторической стадии. Чтобы уяснить возможный исход составляющей сокровенный смысл истории борьбы между силами добра и зла, «следует определять, какой час дня мы

переживаем в христианстве. Но если еще не наступила ночь, то мы узрим прекрасные и великие вещи».

Между тем в самой атмосфере общественного развития, при господстве нарождавшегося капиталистического и социалистического панэкономизма в идеологии, а также грубых материальных интересов и псевдоимперских притязаний отдельных государств в политике поэт обнаруживал «нечто ужасающее новое», «призвание к низости», воздвигнутое «против Христа мнимыми христианскими обществами». В год смерти он недоумевает, почему мыслящие люди «недовольно вообще поражены апокалипсическими признаками приближающихся времен. Мы все без исключения идем навстречу будущего, столь же от нас сокрытого, как и внутренность луны или всякой другой планеты. Этот таинственный мир может быть целый мир ужаса, в котором мы вдруг очутимся, даже и не приметив нашего перехода». Не преображение, а, напротив, все большее доминирование (хитрое, скрытое и лицемерное) ведущих сил «темной основы нашей природы» и служило для него основанием для столь мрачных пророчеств. Поэт обнаруживает, что в «настроении сердца» современного человека «преобладающим аккордом является принцип личности, доведенный до какого-то болезненного неистовства»[21]. И такое положение вещей, когда гордыня ума становится «первейшим революционным чувством», имеет в его логике давнюю предысторию. Он рассматривает «самовластие человеческого Я» в предельно широком и глубоком контексте как богоотступничество, развитие и утверждение антично-возрожденческого принципа «человек есть мера всех вещей».

Тютчев раскрывает в истории фатальный процесс дехристианизации личности и общества, парадоксы самовозвышения эмансипированного человека, все более теряющего в своей «разумности» и «цивилизованности» душу и дух и становящегося рабом низших свойств собственной природы. Комментируя «длинную» и как бы скрытую от «укороченного» взгляда мысль Тютчева, И.С. Аксаков пишет: «Отвергнув бытие Истины вне себя, вне конечного и земного, – сотворив себе кумиром свой собственный разум, человек не остановился на полудороге, но увлекаемый роковой последовательностью отрицания, с лихорадочным жаром спешит разбить и этот новосозданный кумир — спешит, отринув в человеке душу, обоготворить в человеке плоть и поработиться плоти. С каким-то ликованием ярости, совлекши с себя образ Божий, совлекает он с себя и человеческий образ, возревновав животному, стремится уподобить свою судьбу судьбе обоготворившего себя Навуходоносора: «сердце его от человек изменится, и сердце зверино дастся ему... и от человек отженут его, и со зверьми дивиими житие

его...». Овеществление духа, безграничное господство материи везде и всюду, торжество грубой силы, возвращение к временам варварства, — вот к чему, к ужасу самих Европейцев, торопится на всех парах Запад, — и вот на что Русское сознание, в лице Тютчева, не переставало, в течение 30 лет, указывать Европейскому обществу»[22].

Согласно воззрениям Тютчева, без органической связи человека с Богом историческое движение естественно деградирует из-за гибельной ослабленности христианского фундамента в человеке и обществе, самовластной игры интересов отдельных государств и личностей, соперничающих идеологий и борющихся группировок, господства материально-эгоистических начал над духовно-нравственными. Именно в таком господстве поэт видел, как и Чаадаев, принципиальную причину непрочности и недолговечности древних языческих цивилизаций: их внешняя мощь и кажущаяся нерушимость скрывали подспудное гниение и грядущий распад. Подобную же участь он предрекает в будущем, например, и «вавилонскому столпу немецкого единства» или «французского бесчинства республиканскому хитрому строю». Тютчев обнаруживает безысходную драму и внутреннюю тупиковость современной истории в том, что духовная борьба в ней разворачивается уже не между добром и злом, а между различными модификациями зла, между «развращенным христианством» и «антихристианским рационализмом», борьба идет за человеческую душу.

Для поэта «борьба между добром и злом» составляет «основу мира», и в этом горизонте под «зримой оболочкой» исторических поворотов, событий и явлений, за внешними политическими столкновениями или дипломатическими конфликтами, за бурными дебатами парламентов или импозантностью королевской короны скрывается вечная война меняющего свои обличия Кесаря со Христом. «Великий тайнозритель природы, — заключает Г.В. Флоровский, — Тютчев и в истории оставался прозорливцем. Политические события были для него тайными знаками, символами подспудных процессов в глубинах. По ним он разгадывал последние тайны исторической судьбы... История обращалась для него в Апокалипсис»[23].

В поэзии и публицистике Тютчева своеобразным камертоном становится понятие «Божией правды», которое противопоставляется им «науке фарисейской» и «двойной правде», в сетях которой неизбежно запутывается предоставленный самому себе человек. В гуманистической казуистике на самом деле господствует безобразная смесь «бессильной правды, дерзкой лжи». Более того, «все богохульные умы, все богомерзкие народы со дна воздвиглись царства тьмы во имя света и свободы!»

И целый мир, как опьяненный ложью,
Все виды зла, все ухищренья зла!..
Нет, никогда так дерзко правду Божью
Людская кривда к бою не звала!..

Тем не менее, поэт убежден, что нельзя сразить «правду Божью», созидавшуюся предками с благодатной помощью «надежды, веры и любви», и что «эта вера в правду Бога уж в нашей не умрет груди». Бесчисленным же фарисеям от религии и политики «не простится правдой Бога» их лицемерная позиция двойных стандартов, и «Божьей правды праведная кара» рано или поздно свершается, несмотря ни на какие хитроумные уловки, трезвые расчеты или закулисные игры. Потому так многочисленны и настойчивы призывы Тютчева не соблазняться растущими из чужеродных традиций идеями и «оправдаться перед Богом». Он был убежденным противником каких-либо заимствований с Запада, перенесения на русскую почву европейских учреждений и институтов как чуждых для России и на историческом опыте доказавших свою несостоятельность. По его мнению, Россия «самим фактом своего существования отрицает будущее Запада», а потому для правильной ориентации в историческом процессе необходимо было «только остаться там, где нас поставила судьба. Но таково роковое стечение обстоятельств, вот уже несколько поколений отягощающих наши умы, что вместо сохранения у нашей мысли относительно Европы естественно данной ей точки опоры мы волей-неволей привязали ее, так сказать, к хвосту Запада»[24].

В представлении Тютчева, «более христианское» Православие, в отличие от западного христианства, в меньшей степени испытывало воздействие предшествующей языческой и секуляризирующейся истории и потому является основанием «другой мысли, другой формулы» (А.С. Пушкин), служит главным принципом духовного единства и естественного своеобразия России. Первостепенное значение придавалось им православной вере и преданию как тому «духу», который органично оживляет «тело» славянской стихии и христианской державы. Такое «избирательное сродство» и соподчинение в сочетании с особенностями исторического развития и создавало не подвластную прагматическому рассудку «задушевность» и «смиренную красоту» жертвенного самоотречения и сердечного бескорыстия, которые сам он различал в русском народе. Именно на этой основе поэт противопоставлял «Старый Свет» Западной Европы «Новому Свету» Европы Восточной, рассматривавшейся им как «целый мир, единый в своем начале, взаимосвязанный в своих частях, живущий своей собственной, органической, самобытной жизнью»[25].

С другой стороны, он оценивал Россию, способную объединить славянские народы и хранящую по мере сил полноту и чистоту Православия, как прямую наследницу Византийской империи в строительстве греко-славянской православной державы. «Россия гораздо более православная, чем славянская. Именно как православная, она заключает в себе и хранит Империю <...>. Империя же никогда не прекращала своего существования. Она только переходила из рук в руки <...> 4 империи: Ассирия, Персия, Македония, Рим. С Константина начинается 5-я и окончательная Империя, христианская Империя»[26]. В логике поэта, подлинность, «законность» и «окончательность» унаследованной Россией Восточной Империи заключается в ясном осознании и практическом воплощении «менее искаженных» (в сравнении с католичеством и протестантизмом) начал христианства в Православии, в разрыве с языческими принципами, ослаблявшими и приводившими к гибели предшествующие основные империи. Православие является опять-таки «духом», а государство «телом» истинной христианской державы, и лишь при сохранении надлежащей иерархии и соподчиненности между «духом» и «телом» можно говорить о «Святой Руси» как прямой наследнице «венца и скиптра» Византии. Таким образом, первое начало в триаде Православие – Славянство — Держава является своеобразной закваской и солью, Душой и Духом, без которых два других подвержены, как всякое языческое образование, влияниям распада и не могут входить в состав «окончательной» Империи.

Для понимания Тютчевым христианской державности необходимо иметь в виду сформированный на Востоке, при императоре Юстиниане (483–565), в шестой новелле Юстинианова Кодекса идеал монархической государственности как «симфонии» священства и царства, Церкви и императорской власти, обретающей источник, силу и смысл своей деятельности во служении Христу. В противоречивом единстве восточного наследования имперской идеи поэт подчеркивает не связь, а разделение между Римской (языческой) и Византийской (христианской) империями. Более того, в «языческой мысли» Древнего Рима он видит неумирающую традицию.

Своеобразное претворение дохристианской языческой традиции Тютчев находит в западных монархиях, соединявшихся и одновременно соперничавших с отпавшей от вселенского единства католической Церковью («нечестивый и святотатственный поединок между Священством и Империей»).

Тютчев рассматривает Россию, сохраняющую в качестве своей духовной и исторической основы «неповрежденное» христианство, древние церковные заветы и предания, как прямую

правопреемницу «наследия Константина» и третье воплощение (Третий Рим) «Ромейского царства» после завоевания Константинополя турками и падения Византии: она и призвана в конечных метаморфозах «четвертого царства» пророчества Даниила исполнять роль «удерживающего» от прихода «сына погибели» и «царства беззакония».

Согласно логике поэта, в нераздельности судеб священства и царства, неразрывности церковной и имперской истории православие занимает иерархически главное место, освящает понятие «законной власти», является «духом», оживляющим «тело» государства, наполняющим смыслом его деятельность, упорядочивая и сдерживая ее от падения в гибельную языческую самодостаточность. Он также приходит к выводу, что наследница Византии стала «единственной выразительницей двух необъятных явлений: судеб целого племени и лучшей, самой неповрежденной и здоровой половины Христианской Церкви»[27]. Поэт неоднократно подчеркивает онтологические и исторические преимущества (ими можно при должном их осознании воспользоваться или, напротив, не воспользоваться) связи славянских народов (прежде всего русского) с «лучшим», неискаженным и неразвращенным христианством, обозначая (подобно «духу» или «телу») православие как «принцип», а славянство как соответствующую ему племенную среду.

Вместе с тем Тютчев прекрасно осознавал, что оскудение «духа» и «принципа» в «теле» и «среде», нарушение должной субординации между ними ведут к перерождению христианской империи, понижению ее целей и задач, определяют в ее эволюции «периоды слабости, остановок, помрачения». В череду таких слабостей, остановок и помрачений укладывается деятельность императоров-ересиархов, императоров-иконоборцев в Византии, отсутствие в ней четких законов о престолонаследии, политическое вероломство, эпизоды дворцовых переворотов и насильственного захвата власти, Флорентийская уния, духовное падение Константинополя под тяжестью собственных грехов и его последующее завоевание турками. Поэт неоднократно подвергал критике и постепенное отступление России от чистоты самодержавных основ в союзе церкви и государства, приводящее в реальной действительности к искажению нормативного идеала «симфонии» священства и царства, а в возможной перспективе — и к падению христианской империи. Божественная монархия тем и привлекала поэта, что сам ее идеальный принцип предполагает неукоснительное следование Высшей Воле, соотнесение всякой государственной деятельности с религиозно-этическим началом, наполненность «учреждений», как и у Н.М. Карамзина,

людьми совести, чести и дела, что гораздо важнее для истинного процветания державы, нежели материальное могущество, которое совершенно необходимо, но в своей вспомогательной для главного начала, а не абсолютизированной роли. Этатизм же вне первенствующей и господствующей роли христианства, подчинение религии политике, а «духа» «телу» несут в себе свое собственное, до поры до времени не замечаемое, наказание (подобно тому как древние языческие империи изнутри своей внешней мощи и кажущейся нерушимости не подозревали о подспудном гниении и грядущем распаде).

Поэт принадлежал к числу наиболее принципиальных и последовательных критиков чисто языческой и самодовлеющей державности, равно как и дехристианизированных демократических или либеральных принципов, которые в свете высшей божественной легитимности представлялись ему фиктивными, духовно необеспеченными и нравственно ослабленными, произраставшими из темных корней своекорыстия и «самовластия человеческого Я». Следовательно, высшее призвание человека и народа заключается в том, чтобы идти к «таинственной мете», постичь «правду Бога» и исполнять Его волю, обрести сознание «путей небесных» (стихотворения «Хотя б она сошла с лица земного...», «Проезжая через Ковно», «На взятие Варшавы» и др.). Потому столь многочисленны и настойчивы призывы поэта к России не изменять самой себе, своей изначальной миссии «Святой Руси», стать «Христовой службы ради» и «осенять Христов алтарь», что и означает прямое и полноправное наследование «венца и скипетра» Византии, а не геополитическую экспансию.

В представлении Тютчева Россия оставалась в XIX в. практически единственной страной, которая пыталась еще жить «с Богом», сохранить высшую божественную легитимность верховной власти в самодержавии и духовные традиции византийского христианства, не растерять свою самобытность восточной державы, опирающейся на религиозно-нравственный опыт Православия. По его убеждению, государственное будущее и мировое призвание России зависят именно от действенного сохранения и полноты осознания православной основы ее исторического бытия, над которой иерархически соразмерно «надстраиваются» политические, юридические и иные легитимности. Поэт пишет, что по Божественному Промыслу Восточная Церковь настолько соединилась с особенностями государственного строя и внутренней жизнью общества, что стала высшим выражением духа нации, «синонимом России», «священным именем Империи», «нашим прошедшим, настоящим и будущим»[28]. Он

подчеркивает, что благодаря такому положению вещей его родина пока обладает главным — нравственным могуществом, которому лишь должна служить и подчиняться материальная сила и физическая мощь.

Согласно логике поэта, Россия лишь тогда всплывет «Святым Ковчегом» над волнами всеобщего европейского затмения, когда она как держава православная — высшая форма государственного управления — будет основываться на воплощаемой чистоте и сохраняемой высоте религиозно-этических принципов Православия, без чего вещественная сила власти «обессоливается» и обессиливается, подпадая под все нигилистические следствия антропоцентрического своеволия. Одну из важных причин течи в садившемся на мель государственном корабле российского самодержавия Тютчев видел как раз в ослаблении его сверхъестественной связи, в искажении надлежащей иерархии и субординации между религией и политикой, в «пошлом правительственном материализме», который в его рассмотрении не только не являлся альтернативой «революционному материализму», но оказывался его невольным и «невидимым» пособником. «Если власть за недостатком принципов и нравственных убеждений переходит к мерам материального угнетения, — отмечает он еще один «естественный» закон духовного мира, — она тем самым превращается в самого ужасного пособника отрицания и революционного ниспровержения, но она начинает это осознавать только тогда, когда зло уже непоправимо»[29].

И «только намеренно закрывая глаза на очевидность, можно не заметить того, что Власть в России не признает и не допускает иного права, кроме своего, что это право — не в обиду будет сказано официальной формуле — исходит не от Бога, а от материальной силы самой власти, и что эта сила узаконена в ее глазах уверенностью, в превосходстве своей весьма спорной просвещенности. Одним словом, власть в России на деле безбожна».

Тютчев раскрывает разнообразные признаки «безбожия», изнутри «апокалиптически» разлагающие «прогресс» личности, государства и общества, провоцирующие утрату критериев различения добра и зла и возобладание «рабских» свойств человеческой природы над «царскими».

Непонимание огромной роли в истории недоучитываемых нравственных факторов, реального содержания душевно-духовной жизни конкретных людей и «невидимых» законов восходящего или нисходящего движения общества Тютчев относил к числу величайших бед «нашего века». Он обнаруживает «отсутствие ума в нашем веке, отупевшем от рассудочных силлогизмов». Поэт отмечает в

политике, идеологии, науке, в жизни в целом отрицательное воздействие агрессивного рационализма и прагматизма, которые он противопоставляет «уму», подлинной мудрости, позволяющей понимать и оценивать текущие события и явления не в позитивистской сокращенности, а в противоречивой сложности, многомерной полноте исторических связей и возможных судеб. Можно сказать, что с этой точки зрения он как бы вслед за Паскалем делит с помощью его категорий всех на «простых», «полуискусных» и «искусных». Не обремененные познаниями простые люди различают добро и зло в новых идеях, учреждениях, установлениях здоровым инстинктом, искусные мудрецы — с помощью «умной» и «полной» рефлексии (мудрец отличен от глупца тем, что он мыслит до конца). Но и те, и другие (отчасти из-за подобных качеств) не участвуют в активной общественной жизни. А вот полуискусные (отсюда тянется типологическая нить к полупросвещению у Пушкина, к полунауке у Достоевского, к образованщине у Солженицына и т. п.), которые вышли из естественного неведения простых, но не достигли понимания искусных, составляют самый деятельный слой общества и пытаются изменять и регулировать его законы на основе ограниченного разума и непросветленной натуры, преобразовывая в смутах и волнениях внешний мир, но не достигая духовного и нравственного преображения, и искомого гармонического результата.

Тютчев подчеркивает безосновность, беспочвенность и «короткость» мышления «полуискусных» (при их неутихающей активности и вездесущности), неосознание ими того, что политические формы и юридические законы сами по себе мертвы, не заключают положительного критерия, а приобретают значительность при их религиозно-культурном и духовно-нравственном содержании. Например, при всяких реформах власти необходимо учитывать (и «искусные» это учитывают), что «возможен в действительности более деспотический произвол, ибо он будет облечен во внешние формы законности, заменит отвратительный, но простодушный произвол произволом более растлевающим». И именно таковым является «наше мнимое право, которое по большей части есть не что иное, как скрытый произвол»[30], Скрыты от «полуискусных» не только результаты разницы между «простодушными и «растлевающим» произволом, но и другие «невидимые» причинно-следственные связи. Поэт формулирует целый ряд «роковых» и парадоксальных закономерностей, обнаруживаемых с христианской точки зрения, с помощью целенаправленного внимания к тому, что происходит на первичном духовном уровне, в нравственной сфере, в психологии человека при доминировании той или иной «политики» или

«идеологии». Так, «великие кризисы и кары наступают не тогда, когда беззаконие доведено до предела, а при первой и робкой попытке исправления и возвращения к добру. Тогда Людовики XVI расплачиваются за Людовиков XIV и XV»[31]. Согласно наблюдениям Тютчева, многие государственные деятели ошибочно рассчитывают на материальные способы единства там, где недостает духовного единства, что рано или поздно приводит к противоположным результатам, к политическим и военным конфликтам. «Доказательством, — замечает он, — может служить то, что происходит сейчас на западе. По мере того как расстояния сокращаются, умы все более расходятся. И раз люди охвачены этим непримиримым духом раздора и борьбы — уничтожение пространства никоим образом не является услугой делу общего мира, ибо ставит их лицом к лицу друг с другом. Это все равно что чесать раздраженное место для тома чтобы успокоить раздражение...»[32].

Еще одно проявление беспомощности неодухотворенного и чисто внешнего могущества Тютчев видит в том, что сугубо материальное подавление властью (при отсутствии оживотворяющего духа и искренних убеждений) диссидентов и оппозиционеров способно лишь лишить ложные учения «специфического содержания» и придать им несвойственное значение и популярность, вес, силу и достоинство угнетенной мысли». По мнению поэта, «полуискусные» не могут чувствовать, осязать и понимать «глубокие, глубоко скрытые в исторической почве корни», всех их «плохо, очень плохо учили истории», потому нет ни одного вопроса, который они постигали бы «в его историческом значении, с его исторически-непреложным характером». Отсюда печальный вывод о том, что Россия может погибнуть от бессознательности, подобно человеку, который утратил чувство самосознания и держится на чужой привязи: «государство бессознательное гибнет»[33].

Тютчев полагает, что «бессознательность» и «полуискусность» как благонамеренных правительственных чиновников, так и ратующих за прогресс оппозиционеров заключаются в их невосприимчивости оборотных сторон тех илы иных явлений — «нравственного бессилия» казенного патриотизма или благоприятной для тупых карьеристов «животворной теплоты полицейского начала», безобразий «так называемого общественного мнения» или «беснующейся пошлости» молодого поколения. И процессы, идущие при господстве «полуискусных» в политике и идеологии, приводят к тому, что на свет Божий выводятся «выродки человеческой мысли, которыми все более и более наполняется земля Русская, как каким-то газом»... В результате поэт приходит к самым отчаянным вопрошаниям:

«Почему эти жалкие посредственности, самые худшие, самые отсталые из всего класса ученики, эти люди, стоящие настолько ниже нашего собственного, кстати очень невысокого уровня, эти выродки находятся и удерживаются во главе страны, а обстоятельства таковы, что нет у нас достаточно сил, чтобы их прогнать?»[34] Среди самых разных «обстоятельств» его особенно поражает «одно несомненное обстоятельство», свидетельствующее о том, что «паразитические элементы органически присущи святой Руси»: «Это нечто такое в организме, что существует за его счет, но при этом живет своей собственной жизнью, логической, последовательной и, так сказать, нормальной в своем пагубно разрушительном действии. И это происходит не только вследствие недоразумения, невежества, глупости, неправильного понимания или суждения. Корень этого явления глубже, и еще неизвестно, докуда он доходит»[35]. С точки зрения поэта, одна из главных задач и заключается в том, чтобы обнаружить истинную почву и корень «этого явления» и преодолеть бессознательность по отношению к нему.

Беспочвенному «короткому» и внешнему знанию и действию «полуискусных» Тютчев противопоставляет не только мудрость «искусных», но и инстинкт «простых»: «инстинкт народных масс выше умозрений образованного люда»[36]. В его представлении умудренная власть должна по возможности изолироваться от «паразитических элементов» и обходиться без посредничества «полуискусных» бюрократов и министров, преодолеть свою «безнародность», отказаться от «медиатизацыи русской народности» (т. е. низведения ее на уровень объекта приложения разных сил и идей): «чем народнее самодержавие, тем самодержавнее народ». По его мнению, таков «закон нашей возможной конституции». Без реального же и полноправного представительства народа в земстве «всякое представительство будет ложь, колоссальный пуф, инструмент для удовлетворения партийно-корыстных интересов “полуискусных”». Потому-то Тютчев выступал принципиальным оппонентом тех, кто ратовал за «конституционные затеи», за скороспелое перенесение на русскую почву европейских институтов и парламентских учреждений. С его точки зрения, они не только не соответствуют историческому опыту России, но и заключают в себе скрытую ложь, «невидимое» препятствие для подлинно свободного и творческого развития. «Как убедить народ русский, чтобы он согласился дать себя опутать, в лице своего единственно законного представителя, царя, — этою ухищренною паутиною, так сказать, обрек себя на умышленную неподвижность, чтобы при каждом живом действии невольно и нечаянно не порвать на себе всей этой ухищренности?»[37].

В понимании поэта, жизненно необходимая связь между «правительством» и «народом» должна органически вырастать на почве традиционных устоев: земству, одному всецелому русскому земству, принадлежит в будущем право народного представительства, — но дайте же время и возможность сложиться и устроиться».

Тютчев убежден, что для «более живого сознания своего Я и своего Права» Россия должна ясно видеть разлагающую роль «так называемой публики, т.е. не народа, а подделки под него». Он утверждал, что из целого ряда европейских революций победителями вышло «меньшинство западного общества», которое «порвало с исторической жизнью масс и отрешилось от всех положительных верований... Безымянный этот люд во всех странах одинаков. Это личности, которым свойственен индивидуализм, отрицание»[38]. И представительное правление «не является, что бы нам об этом ни говорили, реальным обществом, обществом со свойственными ему интересами и верованиями, а чем-то абстрактным, называемым публикой»[39] Другими словами, речь идет о все тех же «полуискусных», которые (исподволь набирая силу и в России) занимают активную позицию в разных сферах общественной и государственной жизни, существенно влияют на «прогрессивные» изменения, но не постигают историю «в ее исполинском размахе» и не замечают ее нисходящего движения. «Тот род цивилизации, который привили этой несчастной стране, роковым образом привел к двум последствиям: извращению инстинктов и притуплению или уничтожению рассудка. Повторяю, это относится лишь к накипи русского общества, которая мнит себя цивилизацией, к публике, — ибо жизнь народная, жизнь: историческая еще не проснулась в массах населения. Она ожидает своего часа, и когда этот час пробьет, она откликнется на призыв и проявит себя вопреки всему и всем. Пока для меня ясно, что мы еще на пороге разочарований и унижений всякого рода...»[40].

Можно сказать, что и это пророчество Тютчева не теряет своей актуальности, равно как и его размышления о новом сословии «полуискусных», о «так называемой интеллигенции». Он не надеется, что «эта пресловутая интеллигенция поймет и оценит начинающийся всемирный кризис». Из его уст раздаются еще более категоричные оценки образованных, но лишенных корней, традиций, полномасштабного разума и истинной иерархии ценностей пролетариев умственного труда: «на то и интеллигенция, чтобы развращать инстинкт», а также отнимать у человека «самые заветные верования». По убеждению поэта, божественная мудрость и народный инстинкт должны соединиться, минуя средостение антропоцентрических проектов и рационалистического полузнания, амбициозных

притязаний и не до конца осознанных действий. «Следовало бы всем, как обществу, так и правительству, постоянно говорить и повторять себе, что судьба России уподобляется кораблю, севшему на мель, который никакими усилиями экипажа не может быть сдвинут с места, и лишь только одна приливающая волна народной жизни в состоянии поднять его и пустить в ход»[41].

В понимании поэта единство веры, государства и народа предполагало в идеале развитие всех сторон социальной, экономической и политической жизни, при котором разные слои общества не утрачивали бы ее «царского» духовного измерения, добровольно умеряли бы «рабские» эгоистические страсти и корыстные интересы в свете совестного правосознания и свободного устремления к общему благу органически сохраняли бы живые формулы человеческого достоинства: «быть, а не казаться», «служить, а не прислуживаться», «честь, а не почести», «в правоте моя победа». Он полагал, что через свободное и добровольное движение «вперед», осознанную солидарность и активность граждан, сочетание элементов внешнего прогресса с лучшими традициями и человеческими качествами цементируют монархию как высшую форму государственного правления, которой отдавали дань и другие выдающиеся представители русской культуры (Пушкин, Жуковский, Гоголь, Достоевский и др.).

В противном случае монархия таит в себе опасности властного произвола, чрезмерной опеки чиновничества над народом, погашения личностной самодеятельности и творческого почина, необходимых для преодоления вечно подстерегающего застоя и расцвета плодотворной жизнедеятельности. Подобные опасности, разрушавшие духовно-нравственный фундамент христианской державы, вызывали самое пристальное внимание Тютчева. «Главное тут в слове служить, этом, по преимуществу, русском понятии — только кому служить?», — вопрошает он в одном из писем. Поэт обнаруживает, что «клика, находящаяся сейчас у власти, проявляет деятельность положительно антидинастическую. Если она продержится, то приведет государственную власть не только к тому, что она станет непорядочной, но и антинациональной». Он размышляет о правительственном кретинизме, то есть неспособности «различать наше я от нашего не я», о политике «личного тщеславия, подчиняющей себе национальные интересы страны», о «жалком воспитании» правящих классов, увлекшихся «ложным направлением» подражания западу: «и именно потому, что это отклонение началось в столь отдаленном прошлом и теперь так глубоко, я и полагаю, что возвращение на верный путь будет сопряжено с долгими и весьма жестокими испытаниями»[42].

Тютчев дает приводит конкретные примеры того, как неисполнение «невидимых» законов приводит к самонаказанию порока и плачевным результатам «профессиональной» политической деятельности: «Разложение повсюду. Мы движемся к пропасти не от излишней пылкости, а просто по нерадению. В правительственных сферах бессознательность и отсутствие совести достигли таких размеров, что этого нельзя постичь, не убедившись воочию. По словам людей наиболее осведомленных, благодаря нелепым переговорам о последнем займе, постыдным образом потерпевшим неудачу, банкротство возможно более чем когда-либо и станет неминуемым в тот лень, когда мы будем призваны подать признак жизни... можно сказать вместе с Гамлетом: что-то прогнило в королевстве датском»[43]. Внешне «нелепые», а по сути закономерные действия бессовестной, тщеславной и самодостаточной «клики» поэт наблюдал и во время Крымской войны, когда высшие чиновники разворовывали казну, а цензура преуменьшала и умалчивала потери врага и вычеркивала чересчур смелые, с ее точки зрения, фразы (например, англичане ведут пиратскую войну) из-за боязни оскорбить общественное мнение — «и вот какие люди управляют судьбами России во время одного из самых страшных потрясений, когда-либо возмущавших мир!»[44].

Большое значение в деле должного или недолжного развития событий Тютчев придавал вопросам цензуры и печати. Навязываемое и формулируемое прессой общественное мнение он оценивал как существенный фактор современной идеологии и политики, способный оказывать как отрицательное, так и положительное воздействие на исторический процесс. Поэт считал, что целям объединения под эгидой царя «публики» и «народа», «государства» и «общества» может служить «просвещенное национальное мнение», выражающее не «рабские» корыстные интересы и узкие устремления придворно-бюрократической элиты, а великое мнение всей страны. В его суждении свобода дискуссий не только не противоречит, но и помогает развитию принципов идеального самодержавия, если оно действительно проникнуто собственными убеждениями и не отступает от них, не дискредитирует себя в лице своих представителей и становится высоким духовно-нравственным камертоном жизни. «Там, где самодержавие принадлежит лишь государю, — писал он А.Ф. Аксаковой, — ничто не может быть более совместимо, но... действительно печать, — так же, как и все остальное, — невозможна там, где каждый чиновник чувствует себя самодержцем. Весь вопрос в этом. Но дабы признать, что это так, следует, чтобы и самодержец в свою очередь не чувствовал себя чиновником»[45].

Однако в реальной действительности духовно-нравственные законы бытия в лучшем случае воспринимались руководящими кругами как эфемерная «метафизика», а ставка делалась на «прагматизм», демонстрацию силы и доходящие до абсурда запреты «полуискусных» самодержавных чиновников.

В представлении Тютчева, лишь опираясь на духовную правду и нравственную высоту, власть может свободно и победно бороться со своими конкурентами. В противном случае, несмотря на внешнюю мощь, духовная ослабленность власти оборачивается усилением материальных аппетитов, эгоистических инстинктов и интеллектуальной пустоты в ее рядах, что и приводит ее к внутреннему подгниванию и постепенному «изнеможению». В таких условиях возникает своеобразная «путаница», когда необеспеченные нравственным авторитетом «стеснения» и механические запреты создают эффект «запретного плода», в результате чего низменные по своей эгоцентрической и материалистической сути идеи получают не свойственные их природе значение и популярность. Следовательно, существенная задача заключается в том, чтобы власть прояснила свое сокровенное религиозное кредо, «удостоверилась в своих идеях», обрела «потерянную совесть», стала более разборчивой по отношению к духовно-нравственному состоянию своих служителей, научившись отвечать на такие, например, вопросы: «почему вредным теориям, пагубным тенденциям мы не можем противопоставить ничего, кроме материального подавления? Во что у нас превратился подлинный принцип консерватизма? Почему наша соль стала столь чудовищно пресной?»[46].

Тютчева не могли не коробить те особенности официальной, казенной, «полицейской» точки зрения, из-за которой устранялись от активного участия в общественной жизни люди с благородными помыслами и одухотворяющим словом, в то время, когда Россия нуждалась в укреплении «нравственных сил в особенности, дабы противостоять окружающим ее опасностям». «Есть привычки ума, — заключает он в одном из писем, — под влиянием коих печать сама по себе уже является злом, и, хоть бы она и служила властям, как это делается у нас — с рвением и убеждением, — но в глазах у этой власти всегда найдется лучшее, чем все услуги, какие она ей может оказать: это — чтобы печати не было вообще. Содрогаешься при мысли о жестоких испытаниях, как внешних, так и внутренних, через которые должна пройти бедная Россия, прежде чем покончит с такой прискорбной точкой зрения»[47]. Среди конкретных проявлений прискорбной предвзятости правительства Тютчев мог иметь

в виду преследование славянофилов, которых высокопоставленные чиновники называли «красными» и «коммунистами». Когда позднее подвергалась преследованию журналистская деятельность И.С. Аксакова, Тютчев в смятении восклицал: «Объявить преступным направление такого издания, которое постояннее и энергичнее всякого другого защищало все основные начала русского общества, те начала, главное отрицание которых равнялось бы государственной измене, — это нечто близкое безумию!»[48]. Поэт не раз был вынужден констатировать, что «в правительственных сферах, вопреки осязательной необходимости, все еще упорствуют влияния, отчаянно отрицающие Россию, и для которых она вместе — и соблазн, и безумие». По его ощущению, страна незаметно превращалась в свою собственную тень, в «призрачную Россию», и он соглашался с И.С. Аксаковым, писавшим о результатах полуторастолетней активности полуискусной «публики»: «жизнь теряет цельность, ее органическая сила убегает внутрь, в глубокий подземный слой народа, и вся поверхность земли населяется призраками и живет призрачною жизнью!»[49].

На фоне «нелепой» и «безумной» борьбы монархической власти с без лести преданными ей подданными и «призрачной жизни» Тютчева особенно удивляла ее «парадоксальная» зависимость от тирании пошлого либерализма («чем либеральней, тем они пошлее»): «разум целой правы по какому-то недоразумению подчинен не произвольному контролю правительства, а безапелляционной диктатуре мнения чисто личного, которое не только в резком и систематическом противоречии со всеми чувствами и убеждениями страны, но, сверх того, и в прямом противоречии с самым правительством по всем существенным вопросам дня; и именно в силу той поддержки, какую печать оказывала идеями проектам правительства, она будет особенно подвержена гонениям этого личного мнения, облеченного диктатурой. Подобной аномалии не бывало никогда и нигде, и невероятно, чтобы не искали способа ее устранить...»[50].

Поскольку пресса действовала исходя из собственных оценок и выгод, нередко вступавших в «аномальное» противоречие с интересами страны, Тютчев был сторонником «высшего руководства» печатью в деле истинного благоустроения России как правительственной монархии: «мощное, разумное, уверенное в себе направление — вот кричащее требование страны и лозунг всего нашего современного положения». Иначе политический кретинизм и шизофреническое раздвоение между должным и реальным могут принять критические размеры и необратимый характер: «нельзя

не предощущать близкого и неминуемого конца этой ужасной бессмыслицы, ужасной и шутовской вместе, этого заставляющего то смеяться, то скрежетать зубами противоречия между людьми и делом, между тем, что есть и что должно бы быть, — одним словом, невозможно не предощущать переворота, который, как метлой, сметет всю эту ветошь и все это бесчестие»[51]. Что, собственно, и произошло в 1917 году.

Именно ясные христианские критерии христианского реализма, пристальное внимание к первичным духовно-нравственным принципам, несоблюдение которых рано или поздно (порою и в следующих поколениях) влечет за собою соответствующее наказание и нисходящие процессы в истории, позволяли Тютчеву за внешними событиями на разных этапах истории прослеживать накопление бесчестия и бессовестности, лжи и бессознательности, низких выгод и подлых замыслов, готовивших почву для прозреваемых им страшных потрясений и неслыханного варварства.

Христианское историческое мышление поэта и соответствующая ему методология, позволяющая обнаруживать подводные течения и соразмерно оценивать видимый ход «ужасной реальности жизни», дающая незыблемую точку опоры для воли и действия среди «праха земных интересов» и призрачной зыби явлений, чрезвычайно необходимы для осознания губительных закономерностей нашего времени. По его заключению, когда общество освобождается от Бога и отрицает все связующие его «царские» нравственные императивы, то единственной действительной силой остается сама «рабская» физическая сила, от примитивного использования которой не может предохранить никакая лукавая пропаганда общечеловеческих ценностей. Здесь же, как показывала Тютчеву судьба всех языческих империй, сокрыто начало деградации, распада, конца. И утопическому прагматизму пилы поэт противопоставляет реалистическую надежду любви:

«Единство, — возвестил оракул наших дней, —
Быть может спаяно железом лишь и кровью...»
Но мы попробуем спаять его любовью —
А там увидим, что прочней...

По «окончательному» выводу Тютчева, лишь мера успеха такой попытки (не риторически заявляемой, а действительно осуществляемой), которой материальное могущество в своей служебной роли совершенно необходимо, становится налогом подлинной и несокрушимой жизни, а все остальное — миф, иллюзия и утопия.

III

Антропологический фактор играет ключевую роль и в поворотах историософской мысли П.Я. Чаадаева в рамках на свой лад понимания им христианского реализма, противоборства «закона Я» и «закона любви», стратегических сценариев развития человека и мира «с Богом» и «без Бога».

Подчинение единству, в котором все области человеческой жизнедеятельности сводятся к религиозному началу, соответственно освещающему и предопределяющему дальнейший путь общественно-духовной эволюции, составляет основную тональность его творческих устремлений, «одну мысль», называемую в письме к Шеллингу «великой мыслью о слиянии философии с религией»: «С первых же минут, как я начал философствовать, эта мысль встала передо мной, как свет и цель всей моей длительной работы. Весь интерес моего существования, вся любознательность моего разума были подготовлены этой единственной мыслью, и по мере того, как я подвигался в моем размышлении, я убеждался, что в ней лежит и главный интерес человечества. Каждая новая мысль, примыкавшая в моем уме к этой основной мысли, казалась мне камнем, который я приносил для построения храма, где все люди должны будут когда-нибудь сойтись, для поклонения, в современном знании, явному Богу»[52].

По логике Чаадаева, только признав в начале мировой жизни и Его «покровительство» в ее процессе, можно обусловить царство Божие в ее конце, поступательное движение социального прогресса на протяжении всего исторического пути. Хотя обретение «будущего счастия человечества» и обусловлено творчеством человека, оно возможно, по его убеждению, лишь при прямом и постоянном воздействии «христианской истины», которая через непрерывное взаимодействие сознаний разных поколений образует канву социально-исторического развития, основу «всемирно-исторической традиции», способствующей «воспитанию человеческого рода» и поступательному, объективно целенаправленному и подлинному прогрессу общества. «Да придет Царствие Твое» — становится его девизом, нередко выступающим как своеобразный эпиграф и в частной переписке.

Конечно же, Чаадаев, не мог не осознавать и болезненно переживать противоречивость своего понимания «христианской истины», в котором словно забыты фундаментальные последствия первородного греха. Царство Божие внутри вас есть, Царство Божие не от мира сего — подобные места из Евангелия, ранее отвергаемые, позднее отмечаются им с положительным знаком, хотя и не укладываются

в ясные логические схемы. Отсюда колебательная незаконченность и открытость его мысли, метания между социально-политической развернутостью католицизма и духовно-нравственной сосредоточенностью православия, между эвдемонизмом и эсхатологией.

1

В идейной устремленности Чаадаева к совершенному строю на земле отчетливо проявилась свойственная его времени небывалая тяга людей к общественной справедливости, к социальным идеалам. С его точки зрения, такие идеалы не могут быть разумно обоснованы и воплощены вне христианских начал, которые в силу господства в них духовных и нравственных интересов над материальными являются подлинным источником по-настоящему абсолютного, прочного и бесконечного прогресса, как бы перекликаясь в этом с Достоевским, писавшем о «необходимости понятия бессмертной души для прогресса». Он делал умозрительную «вытяжку» из библейской мистериальной конкретности и представлял христианство как универсальную деятельно-нравственную силу, способствующую, с одной стороны, становлению исторического процесса и санкционирующую, с другой, его благостное завершение как «Царство Божие на земле».

Понимание конкретных особенностей этико-социальных идей Чаадаева неразрывно связано с рассмотрением индивидуального своеобразия духовных изменений, происходивших в его личности под воздействием христианских представлений и повлиявших на формирование его философии. «В христианстве, — писал он, — надо различать две совершенно разные вещи: его действие на отдельного человека и его влияние на всеобщий разум»[53].

Характеризуя положение людей, не захваченных, как и он сам прежде, абсолютными идеалами, непреходящими ценностями, вековечными традициями, Чаадаев отмечал: «Человеку свойственно теряться, когда он не находит способа привести себя в связь с тем, что ему предшествует, и с тем, что за ним следует. Он лишается тогда всякой твердости, всякой уверенности. Не руководимый чувством непрерывности, он видит себя заблудившимся в мире»[54].

Индивидуалистическое самоощущение «растерянных» и «заблудившихся» «без Бога» людей неизбежно отделяет их от целого, неумолимо влечет любить самих себя, свое отличие от других. И развитие обособляющего личного начала показывает, что безосновная свободная воля в конечном итоге прикована к «земному интересу», ведет к «безумному самодовольству» и «еще более безумному равнодушию ко всему окружающему».

Таким образом, фундаментом, часто не видимым и неосознаваемым, поступков «свободного» человека становится «закон Я», природный эгоцентризм, та темная основа нашей природы, о которой писал В. Соловьев. «Единственная действительная основа деятельности, исходящей от нас самих, — констатирует Чаадаев, — связана с представлением о нашей выгоде, в пределах того отрезка времени, который мы зовем жизнью... Как бы ни было пламенно наше стремление действовать для общего блага, это воображаемое нами отвлеченное благо есть лишь то, чего мы желаем для самих себя, а устранить себя вполне нам никогда не удается: в желаемое нами для других мы всегда подставляем нечто свое»[55].

Такая «своевольная» подмена слита с распространением в мире зла, поскольку с идеей абсолютизированной индивидуалистической свободы «связана другая ужасная идея, страшное, беспощадное по следствие ее — злоупотребление моей свободой и зло как его последствие. Предположим, что одна-единственная молекула вещества один только раз приняла движение произвольное, что она, например, вместо стремления к центру своей системы сколько-нибудь отклонилась в сторону от радиуса, на котором находится. Что же при этом произойдет? Не сдвинется ли с места всякий атом в бесконечных пространствах? Не потрясется ли тотчас весь порядок мироздания? Мало того, все тела стали бы по произволу в беспорядке сталкиваться и взаимно разрушать друг друга. Но что же? Понимаете ли вы, что это самое делает каждый из нас в каждое мгновение. И эти ужасные опустошения в недрах творения мы производим не только внешними действиями, но каждым душевным движением, каждой из сокровеннейших наших мыслей»[56].

По логике Чаадаева, величайшая ценность человека (свобода личности) есть самый крупный камень преткновения в его развитии, если она отделена от целого, центробежна, эгоистична, подчинена «закону Я». Поэтому умаление претензий «пагубного Я», выхождение из пределов самодовлеющего кругозора, разрыв замкнутости внутри собственных интересов, преображение жизнеотрицающей силы мнимой свободы в жизнеутверждающую силу «любви без эгоизма» — свободы действительной, направленной центростремительно, альтруистически, объединительно к миру, — он считал важнейшей задачей в духовном совершенствовании людей.

Сам Чаадаев испытывал ярко выраженную потребность преодолеть зависимость от прихотливых движений изменчивой воли «дикого осленка», подчиниться «всеобщему распорядку», заставляющему «блуждающий» атом двигаться по своему радиусу к центру системы всего бытия. В каждой душе, отмечает он, живет «смутный

инстинкт нравственного блага», без которого люди запутались бы в собственной свободе и который по-разному проявляется у них. Наряду с чувством личной индивидуальности человек ощущает свою связь с семьей, друзьями, отечеством. Симпатия, любовь, сострадание помогают ему понимать заботы окружающих и деятельно участвовать в их разрешении. Постоянно воспитывая в себе подобные качества, подчеркивает Чаадаев, «мы при желании можем до такой степени сродниться с нравственным миром, что все совершающееся в нем и нам известное мы будем переживать как совершающееся с нами. Довольно одной уже общей, но глубокой мысли о делах других людей, одного только внутреннего сознания нашей действительной связи с человечеством, чтобы заставить нагое сердце сильнее биться над судьбою всего человеческого рода, а все наши мысли и все наши поступки сливать с мыслями и поступками всех людей в одно созвучное целое»[57].

Развивая «смутный инстинкт нравственного блага» до «глубокой мысли» о всеединстве, солидарности, сотворчестве на пути к высшим целям, человек, по мнению Чаадаева, поднимается на такую высоту, с которой он может осознать себя как нравственное существо, изначально связанное многими невидимыми нитями и очевидными традициями с «абсолютным разумом», «верховной идеей», «Богом», а отнюдь не как «существо обособленное и личное, ограниченное в данном моменте, то есть насекомое-поденка, в один и тот же день появляющееся на свет и умирающее, связанное с совокупностью всего одним только законом рождения и тления»[58]. Тогда, полностью подчинившись «божественной воле», человек вместо обособленного индивидуалистическою сознания (самовластия человеческого я — на языке Тютчева) смог бы устроить всеобщее, почувствовать себя невыпадающим звеном «великого духовного целого», уверенно двигаться к «высшему синтезу», поскольку любое движение его воли вызывалось бы абсолютно благим началом.

Этот «высший синтез», совершенный строй на земле, представлялся Чаадаеву в самом общем виде как «полное обновление нашей природы в данных условиях» — окончательное преодоление всякого индивидуализма и обособленности людей («уничтожение своего личного бытия и замена его бытием вполне социальным») и от всего сушею («предельной точкой нашего прогресса только и может быть полное слияние нашей природы с природой всего мира»).

2

Развитие традиционалистских воззрений Чаадаева применительно к отдельной личности соотносилось и с его пониманием истории,

которая должна рассматривать различные эпохи «не с холодным научным интересом, но с глубоким чувством нравственной правды».

Идеи, связанные с таинственным смыслом исторического процесса с ролью отдельных стран в судьбах всего человечества, занимают центральное место в мыслительной деятельности Чаадаева, опираются на духовную антропологическую основу.

Пытая прошедшее и стремясь угадать пророчества былого, Чаадаев не находил ответов на волновавшие его вопросы в «обиходной», по его выражению, истории. Под обиходной историей он понимал эмпирический, описательный подход к различным социальным явлениям, в котором нет нравственной ориентации и надлежащего смыслового исхода для человеческой деятельности. По его мнению, такая «динамическая и психологическая» история, в которой со своей совершенно свободной волей действует «только человек и ничего более», видит в беспрестанно накапливаемых событиях и фактах лишь бесконечные повторения в «жалкой комедии мира», «человеческой игре». Фактособирательство «банальной», по словам Чаадаева, исторической науки приводит лишь к бесплодным выводам либо о необъяснимом «механическом совершенствовании», либо его беспричинном и бессмысленном движении. «Человеческий дух для нее, как известно, — снежный ком, который, катясь, увеличивается»[59]. Более того, она становится главой о человеке в истории зоологии.

Однако накопление любого количества фактов не приводит к полной достоверности, даваемой лишь их распределением, группировкой, пониманием в свете осознания нравственного смысла различных исторических эпох. Подлинная, философски осмысленная история, считал Чаадаев, должна «признать в ходе вещей план, намерение и разум» и постигнуть человека как нравственное существо, изначально многими нитями связанное с теми основополагающими традициями, которые являются движущей силой «великого закона постоянного и прямого воздействия высшего начала». Тогда только историческая наука сумела бы достигнуть единства и высокой поучительности, неизбежно вытекающей «из ясного представления о всеобщем законе, управляющем сменою эпох». Следовательно, история должна стать составной частью религиозной философии и получать характер истины не от хроники, а от нравственного разума, улавливающего проявления и воздействия «совершенно мудрого разума».

По мнению Чаадаева, через укрепление в многообразных проявлениях бытия принесенного на землю христианством духа самоотвержения и отвращения от разделения «сохраняется раскрытая

свыше идея, а через нее совершается великое действие слияния душ и различных нравственных сил в одну душу, в единую силу» для разрешения «мировой драмы» и внедрения в жизнь «осуществленного нравственного закона».

«Христианская истина» и идея «осуществленного нравственного закона» являются для Чаадаева своеобразным упорядочивающим императивом при осмыслении различных исторических периодов. Не у всех народов и не во всякое время, пишет он, «божественная мысль» раскрывалась одинаково полно и деятельно, и поэтому в разные эпохи существуют избранные умы, способные пожертвовать эгоцентрической свободой и покориться «высшему разуму». Таковы в свете чаадаевского понимания историзма библейские пророки, эти «герои мысли», которым «Бог доверил хранение первых слов, произнесенных им в присутствии творения» и через которых передается «первичный факт нравственного бытия». Из-за предрассудков автономного самосознания, пишет Чаадаев, их «гигантские фигуры» в настоящее время затерялись в толпе исторических лиц, ибо человеческий ум неохотно переносится в «сферу неотвязных сил, непреклонно требующих покорности, где всегда стоишь перед лицом неумолимого закона и больше ничего не остается, как пасть ниц перед этим законом». Но именно причастность к области непосредственного обнаружения «неумолимого закона» дает возможность пророкам «сохранить для всего мира, для всех грядущих поколений понятие о едином Боге» и подготовить души людей «к восприятию гораздо более нужного влияния личности Христа». Боговоплощение, отделяющее древний мир от нового, занимает в размышлениях Чаадаева главное место: оно расширяет и укрепляет религиозное единство истории, распространяя «истины откровения» в широкие народные массы разных национальностей. Его адекватному пониманию препятствует, по мнению автора, не недостаток необходимых данных или исчезнувшие памятники, а несовершенство нашей нравственно-исторической логики. Между тем в начале христианской эры «сходятся все времена» и прошлое человеческого рода сливается с его будущим. Эпоха «обновления человеческого существа», пишет Чаадаев, отразилась в чистой и мученической жизни первых христиан, а затем продолжилась в раннем средневековье, когда в густом мраке скрывались «яркие светочи», а среди кажущейся неподвижности умов сохранялись разнообразные силы, не опознаваемые позднейшими исследователями из-за «философского предрассудка». Эти светочи и силы поддерживали и развивали «таинственное единство, в котором заключается вся божественная идея и вся сила христианства».

Чтобы единство не превратилось лишь в воображаемое и не исчезло с лица земли, первоначальное христианство должно было, по мысли Чаадаева, бороться с многообразными проявлениями человеческого несовершенства и пагубным наследием язычества и — соответственно изменяться в зависимости от особенностей исторического времени и своеобразия потребностей различных народов. Поэтому, по мнению Чаадаева, для своего самосохранения и торжества христианство встало перед необходимостью пройти «через все фазы испорченности, принять все отпечатки, какие только могла наложить на него свобода человеческого разума».

Примером такой разумной стратегии, преломляющей «божественное действие», служит для него папство, которое, несмотря на совершенные ошибки, испытанные невзгоды и нападки неверия, остается для него «видимым знаком единства» и «символом воссоединения». Оно «централизует христианские идеи, сближает их между собою, напоминает даже тем, кто отверг идею единства, об этом высшем принципе их веры, — всегда, в силу этого своего божественного призвания, величаво парит над миром материальных интересов».

Именно благодаря папству, замечает Чаадаев, произошло необходимое для мирового прогресса объединение европейских народов в одно социальное тело, в одну духовную семью: «История средних веков — в буквальном смысле — история одного народа, народа христианского. Главное содержание ее составляет развитие нравственной идеи, чисто политические события занимают в ней лишь второстепенное место»[60].

Как считал Чаадаев, обусловленное католичеством господство духовных интересов (попутно приносивших и материальные блага) у «одного народа» Европы является цементирующим элементом устойчивости и прогресса современной цивилизации, вобравшей в себя необходимые для будущего решения социального вопроса плоды истекших веков. «Только христианское общество поистине одушевлено духовными интересами, и именно этим обусловлена способность новых народов к совершенствованию, именно здесь вся тайна их культуры», отличающейся от просвещения древних, где торжествовало недолговечное материальное начало. Следовательно, полагает Чаадаев, это общество никогда не постигнет ни китайский застой, ни греческий упадок, ни, тем более, полное уничтожение. По мнению Чаадаева, большие помехи в правильное понимание христианства как «таинственного единства» и главного источника прогресса культуры и просвещения внес протестантизм, «вытравивший из сознания разумного существа плодотворную и высокую

идею всеобщности» и нарушивший соединительные связи между европейскими народами.

Если в протестантизме Чаадаев нашел сильное отклонение от «первоначальных внушений», слишком глубокий отпечаток свободы автономного разума и далеко зашедшую «фазу испорченности», то в магометанстве он увидел «окольные пути Провидения», которые способствуют «выполнению плана, предназначенного божественной мудростью для спасения рода человеческого». Его угроза заставляла европейские народы забывать о частных интересах и сливаться в единой заботе об общей безопасности, что укрепляло консолидацию христианского общества, использовавшего также в своей перспективе бесконечного прогресса и достижения арабской цивилизации. Но, по мысли Чаадаева, ислам как одна из многочисленных сил, безотчетно повинующихся «истинам откровения», и прямо содействовал, искореняя многобожие, распространению на огромной территории земного шара «понятия о едином Боге и о всемирной вере» и тем самым подготавливал огромное количество людей «к конечным судьбам человеческого рода».

Переоценивая отдельные исторические репутации в русле развития своей провиденциалистской логики всеединства, Чаадаев заводит речь о несправедливо дурной славе Эпикура, фигуре которого он не придавал ранее особого значения. Но учение этого греческого философа привлекает его в отличие от высокомерных назиданий стоиков и расплывчатой морали платоников здравым смыслом, отсутствием гордыни, сердечностью, кротостью, то есть известной «долей христианской морали». Главное же, по его мнению, оно заключает в себе один существенно важный элемент, который не содержится в практических доктринах древних, — «именно элемент единения, солидарности, благоволения между людьми».

Как видим, история, в понимании Чаадаева, должна не только уяснить «всеобщий закон» смены эпох и суметь выделить в них традиции послушнического продолжения «первичного факта нравственного бытия», но и тщательно перепроверить с этой точки зрения «всякую славу», совершить «неумолимый суд над красою и гордостью всех веков» и отвести в воспитании человеческого рода соответствующие места сошедшим с мировой сцены народам. Необходимо, как он считал, уничтожить лживые образцы и несправедливые авторитеты, чтобы разум, увидев прошлое в его истинном свете, мог проникнуть в нравственное единство истории и устремить свой взор к благим перспективам». Тогда люди усвоят главный урок из обозримых веков, особенно заметный в начале христианской эры, «когда наступил момент великой катастрофы в духовном мире, все

пустые силы, созданные человеком, мгновенно исчезли, и среди всеобщего пожара уцелела одна только скиния вечной истины».

Этот урок показывает также, что предоставленный самому себе человек, не покорный «истинам откровения» и злоупотребляющий собственной свободой, всегда шел, напротив, лишь по пути беспредельного падения. Несмотря на высокие порывы духа и временные периоды достижений, ничто в жизни не вовлеченного в христианство человечества не свидетельствует, по его мнению, о постоянном и непрерывном прогрессе. Так, Индия, носитель древнейшего просвещения и зачатков всех человеческих знаний, оказалась уничтоженной колонизаторами. Не более отрадна картина в Китае. И почему такие могущественные державы Древнего мира, как Египет, Греция или Рим, дойдя до определенной степени развития, перестали изобретать и делать открытия?

Причину непрочности и недолговечности старых цивилизаций Чаадаев видел в том, что в предоставленном там самому себе человеке выдвигается на первый план материальное начало, после удовлетворения которого он более не прогрессирует, «хорошо еще если он не идет назад». И потому «чисто человеческое» развитие, не завязанное в высших сферах, где «пребывает истинный принцип общественного бытия», определяющий господство духовных интересов и соответственно перспективу бесконечного совершенствования, неизбежно заканчивается состоянием неподвижности.

Одним из самых поразительных примеров ложности ходячих исторических репутаций, обусловленных школьными привычками мысли и прелестью обманчивых иллюзий, является для Чаадаева Греция.

Античное искусство представляется ему идеализацией и обожествлением человеческой телесности, «апофеозом материи», в результате чего «наше физическое существо выросло настолько же, насколько наше нравственное существо умалилось», несмотря на борьбу с данной тенденцией мудрецов наподобие Пифагора или Платона, тоже, впрочем, находившихся под воздействием общей атмосферы. Мощная же способность воображения у греков, вместо того, чтобы «созерцать незримое» и предпринимать усилия для освещения жизненной горизонтали невидимой вертикалью, делала «осязаемое еще более осязаемым и земное еще более земным».

Чаадаев искал суровые слова для пересмотра и осуждения поэзии Гомера, являющейся, по его мнению, прообразом античной скульптуры. Настанет день, пророчествует философ, когда имя этого «преступного обольстителя» и «развратителя людей», воспевшего «гибельный героизм страстей, грязный идеал красоты,

необузданное пристрастие к земле», будет вспоминаться «с криком стыда». В его глубоко материальной и снисходительной к порокам «поэзии зла» он находит удивительное обаяние, убаюкивающее разум и отвращающее его от «воспоминаний о великих днях творения» и, следовательно, от созерцания грядущих судеб человечества.

Такое же снисходительное отношение к пороку со всеми вытекающими отсюда результатами показывают, считает Чаадаев, и события из жизни Сократа, завещавшего «лишь малодумное сомнение». По его мнению, соответствующей переоценке должны подвергнуться репутации Марка Аврелия («в сущности только любопытный пример искусственного величия и тщеславной добродетели») и Аристотеля («механик человеческого ума», «ангел тьмы», в течение «многих веков подавлявший все силы добра в людях»).

Чаадаев видел в целостном духовно-географическом регионе античной культуры страну «обольщения и ошибок, откуда гений обмана так долго распространял по всей земле соблазн и ложь». Но, как известно, он находил там и фигуры, достойные «истин откровения» и в той или иной степени покорные им.

Однако общее отрицательное воздействие античности, вошедшей через науку, философию, литературу эпохи Возрождения жизненно деятельным элементом в состав нашего разума, он считал столь великим, что сомневался даже в своей излюбленной идее непрерывного и последовательного движения человечества к «высшему синтезу»: «чтобы нам вполне переродиться в духе Откровения, мы должны еще пройти через какое-нибудь великое испытание, через всесильное искупление, которое весь христианский мир испытал бы во всей его полноте, которое на всей земной поверхности ощущалось бы как грандиозная физическая катастрофа; иначе я не представлю себе, каким образом мы могли бы очиститься от грязи, еще оскверняющей нашу память»[61].

И все же его оптимизм питался надеждой на создание подлинной философии истории, способной распознавать в ней действие «божественно-подчиненных» и «человечески-свободных» начал.

Каждому народу, замечает он, необходимо с этой точки зрения замысла Творца о себе рассмотреть различные эпохи его прошлой жизни, уяснить особенности своего настоящего существования, чтобы проникнуться предчувствием и в какой-то степени «предугадать поприще, которое ему назначено пройти в будущем». В ходе подобного осмысления, пишет Чаадаев, у всех народов выработалось бы подлинное национальное самосознание, заключающее в себе очевидные истины, глубокие убеждения и положительные идеи, освобождающее людей от местных пристрастий и заблуждений и

ведущее их к одной цели. Только от такого самосознания, замечает он, а не от успехов просвещения вообще, как полагали декабристы, зависит «гармонический всемирный результат», когда нации могут протянуть друг другу руки в «правильном сознании общего интереса человечества», совпадающего с «верно понятым интересом каждого отдельного народа», поскольку деятельность и частных индивидов, и великих человеческих семейств обусловлена личным чувством обособленности от остального рода, а также осознанием вполне самостоятельного существования и призвания.

«Итак, — подытоживает Чаадаев, продолжая аналогию между индивидуальным и коллективным бытием, — космополитическое будущее, обещанное нам философией, не более как химера. Надо заняться сначала выработкой домашней нравственности народов, отличной от их политической нравственности, надо, чтобы народы сперва научились знать и ценить друг друга, совершенно так же, как отдельные личности, чтобы они знали свои пороки и свои добродетели, чтобы они научились раскаиваться в содеянных ими ошибках, исправлять сделанное ими зло. не уклоняться от стези добра, которого они идут. Вот, по нашему мнению, первые условия истинного совершенствования как индивидов, так равно и масс. Лишь вникая в свою протекшую жизнь, те и другие научатся выполнять свое назначение; лишь в ясном понимании своего прошлого почерпнут они силу воздействовать на свое будущее»[62].

3

Общая нравственно-традиционалистская логика, в границах которой Чаадаев рассматривает ход мировой истории, предполагает выявление у каждого народа его «морального элемента», особенных форм жизни, быта и культуры с учетом значения «христианской истины» в деле вселенского прогресса. С этих позиций развертывается новый виток этико-исторических и этико-социальных размышлений философа о судьбах России и Европы. По его мнению, на пути к взыскуемому земному благоденствию западные страны добились гораздо больших результатов по сравнению с Россией, что обусловлено своеобразием их исторических традиций.

Определяющую роль в формировании европейского культурно-этнографического региона Чаадаев отводит католицизму, в котором его привлекало прежде всего соединение религии с политикой, наукой, общественными преобразованиями, другими словами — вдвинутость и историю. «Начало католичества, — убеждал он А.И. Тургенева, – есть начало деятельное, начало социальное прежде всего»[63]. Чаадаев характеризовал католичество как

«религию вещей», а не как «религию богословов и народов». Оно, по его убеждению, «восприняло Царство Божие не только как идею, но и еще как факт», и в нем «все действительно способствует установлению совершенного строя на земле».

Способствует этому, как считал Чаадаев, и теократическая мощь Католической Церкви, позволяющая ей соперничать с государством и силой внедрять в социальную жизнь «высокие евангельские учения» для искомого единства и благоденствия христианского общества. Его не смущало, что для достижения поставленных целей были использованы противоположные им средства — религиозные войны, костры инквизиции и т. п.: «...Мы можем только завидовать доле народов, создавших себе в борьбе мнений, в кровавых битвах за дело истины целый мир идей, которых мы даже представить себе не можем...»[64].

Образование этого мира идей, той сферы, в которой живут европейцы и которая включает в себя духовные и материальные достижения Европы, стало возможным, по словам Чаадаева, лишь благодаря существованию непрерывной нити активного преемственного развития социально-политических сторон западного христианства, где были усилены начала «развития, прогресса и будущности». Историческое призвание Католической Церкви, писал он в послании к княгине С.С. Мещерской, состояло в том, чтобы «дать миру христианскую цивилизацию, для чего ей необходимо было сложиться в мощи и силе <...>, если бы она укрылась в преувеличенном спиритуализме или узком аскетизме, если бы она не вышла из святилища, она тем самым обрекла бы себя на бесплодие»[65].

Европейские успехи в области культуры, науки, права, материального благополучия являлись, но мнению Чаадаева, прямыми и косвенными плодами католицизма как «политической религии», оценивались им как «высота человеческого духа», как своеобразные залоги будущего совершенного строя на земле, его, так сказать, промежуточная стадия. Несмотря на признаваемые им несовершенства западного мира, Чаадаев все-таки склонен был считать, 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»[66] .

Во-первых, разумная, как ее называл Чаадаев, жизнь в эмпирической действительности: бытовой комфорт и благоустроенность, цивильные привычки и правила и т.п. Во-вторых, высокий уровень просвещения и культуры западных народов, которые «постоянно творили, выдумывали, изобретали». Для их творчества и

изобретательства характерны «власть идей, могучих убеждений и великих верований», с помощью которых мудрецы и мыслители духовно вели народные массы к более совершенной жизни, а одновременно и «логическая последовательность», «дух метода». В сокровищнице народов Европы находится много поучительных открытий. В-третьих, наличие отлаженных юридических отношений и развитого правосознания. Поэтому атмосферу запада, «физиологию европейского человека» составляют «идеи долга, справедливости, права, порядка».

Толкование Чаадаевым христианства как исторически прогрессирующего социального развития при абсолютизации значения культуры и просвещения, отождествление им «дела Христа» с окончательным становлением «земного царства» и развертываемая на этом фундаменте логика его размышлений послужили ему основой для резкой критики современного положения России и приведшей к этому положению ее истории. В современной ему России он не находил ни «элементов», ни «зародышей» европейского прогресса. Причину этого Чаадаев видел соответственно с постулированным им единством, непрерывной и постепенной преемственностью религиозно-социального развития в том, что, обособившись от католического Запада в период церковной схизмы, «мы ошиблись насчет настоящего духа религии» — не восприняли «чисто историческую сторону», социально-преобразовательное начало как внутреннее свойство христианства и потому «не собрали всех ее плодов, хотя и подчинились ее закону», то есть плодов науки, культуры, цивилизации, благоустроенной жизни. «В нашей крови есть нечто, враждебное всякому истинному прогрессу», ибо мы стоим «в стороне от общего движения, где развилась и формулировалась социальная идея христианства»[67].

Когда под энергичным воздействием этой идеи складывалась «храмина современной цивилизации», русский народ обратился за нравственным уставом к византийскому православию, которое легло в основу его воспитания и было воспринято в догматической чистоте и полноте. «Народ простодушный и добрый, — замечал Чаадаев в письме к Сиркуру, — чьи первые шаги на социальном поприще были отмечены знаменитым отречением в пользу чужого народа <...>, этот народ, говорю я, принял высокие евангельские учения в их первоначальной форме, то есть раньше, чем в силу развития христианского общества они приобрели социальный характер, задаток которого был им присущ с самого начала...»[68]. По мысли Чаадаева, первоначальная чистота «высоких евангельских учений» при неразвитости задатков социального характера

чрезвычайно усилила в русской нации аскетический элемент, оставляя в тени начала общественно-культурного строительства западного типа: «...то не было собственно социальное развитие: интимный факт, дело личной совести и семейного уклада»[69]. Общественно-исторической «выдвинутой» Православной Церкви из построения «земного царства» соответствует и слабость ее теократической мощи, отсутствие светски-правительственного господства: «...духовная власть далеко не пользовалась в нашем обществе всей полнотой своих естественных прав».

«Семейность» и «домашность» православного христианства на Руси, считал Чаадаев, не способствуют, в отличие от расширительно-деятельного религиозного строя на Западе, активно-поступательному развитию общества и соответственно установлению в конечном итоге совершенной жизни на земле. Отсюда и отсутствие у русских традиционной преемственности социально-прогрессистских идей, которая формирует в Европе «зародыши» и «элементы» «земного царства».

Для того, чтобы достичь успехов европейского общества на всех уровнях его развития и участвовать в мировом прогрессе, Чаадаев считал необходимым России не просто слепо и поверхностно усвоить западные формы, но, впитав в кровь и плоть социальную идею католицизма, от начала повторить все преемственные традиции и этапы европейской истории.

Таков путь его размышлений, приведших к выводу в первом философическом письме о вторичности и незначительности исторической судьбы России, к «негативному патриотизму», заключавшемуся в том, что благо родины усматривалось в органической переделке самобытной жизни по образцу европейско-католических традиций и достижений.

Размышления и выводы Чаадаева, конечно же, страдали односторонностью, не во всем были точны и справедливы. Но в их основе лежали высокие жизнетворческие побуждения, искренняя озабоченность предназначением России. «Я любил мою страну по-своему, — признавался он Ю.Ф. Самарину, говоря, что различия в их взглядах совсем не велики, — и прослыть за ненавистника России мне было тяжелее, нежели могу вам выразить»[70]. Сама столь острая и самобытная постановка вопроса об особенностях исторического пути России и Европы взывала к творческому диалогу и оказалась чрезвычайно плодотворной для русской культуры, лучшие представители которой, признавая подлинность патриотических чувств и частичную правоту суждений Чаадаева, готовы были возражать ему по целому ряду существенных пунктов. Вяземский, Жуковский,

Боратынский, Хомяков, В.Ф. Одоевский собирались писать опровержение на «телескопскую» публикацию, но отложили свое решение из-за строгих правительственных мер.

В диалог с Чаадаевым вступили и славянофилы, чья деятельность во многом возбуждалась этическим напряжением философско-публицистических идей. В статье «О старом и новом», положившей начало формированию славянофильского направления в общественном движении, Хомяков писал, что если в прошлом России действительно есть много примеров междоусобной вражды и бунтов, то не меньше в нем и обратных явлений. В основании нашей истории, развивал он свою мысль, нет пятен крови и завоевания, а в традициях и преданиях нет уроков неправедности и насилия, ненависти и мщений. «Эти-то лучшие инстинкты души русской, образованной и облагороженной христианством, эти-то воспоминания древности неизвестной, но живущей в нас тайно, произвели все хорошее, чем мы можем гордиться»[71]. Другой славянофил, П.В. Киреевский, собранием народных песен по-своему опровергал суждения Чаадаева о русском прошлом, показывая «грациозные образы в памяти народа» и «мощные поучения в его преданиях», находя в фольклоре «почтенные памятники», воссоздающие героизм и величие национальных исторических событий.

Отмечавшееся славянофилами неоднозначное своеобразие русской истории находило свое подтверждение и в трудах Карамзина, в которые Чаадаев все пристальнее вчитывался. В письме к А.И. Тургеневу он признавался, что с каждым днем все более и более чтит память знаменитого историка. «Как здраво, как толково любил он свое Отечество!.. А между тем как и всему чужому знал цену и отдавал должную справедливость!.. Живописность его пера необычайна: в истории же России это главное дело; мысль разрушила бы нашу историю, кистью одною можно ее создать»[72] (отсюда тянется нить к тютчевским строкам: «Умом Россию не понять...»).

Автор «Философических писем», страстно стремившийся к истине, не мог не замечать объемной сложности открывавшейся исторической картины, которая существенно корректировала прямолинейную избирательность его религиозно-прогрессистской логики. К тому же само глубоко противоречивое развитие современной Европы во многом изменяло его этико-социальные воззрения на западную цивилизацию как промежуточную стадию на пути к совершенному строю на земле.

В «Апологии сумасшедшего» Чаадаев призывал читателя взглянуть на то, что делается в тех странах, которые являются наиболее полными Образцами цивилизации во всех ее формах и которые он,

по его собственным словам, слишком превознес: «Там неоднократно наблюдалось: едва появится на свет Божий новая идея, тотчас все узкие эгоизмы, все ребяческие тщеславия, вся упрямая партийность, которые копошатся на поверхности общества, набрасываются на нее, овладевают ею, выворачивают ее наизнанку, искажают ее, и минуту спустя, размельченная всеми этими факторами, она уносится в те отвлеченные сферы, где исчезает всякая бесплодная пыль»[73].

Социальное развитие в этих странах все яснее стало показывать, что ни благоустроенная жизнь, ни научные открытия, ни формально развитое право не ведут в буржуазном обществе к чаемому «высшему синтезу» — к преодолению всяческого эгоцентризма в социально-метафизической гармонии, а служат лишь «наглым притязаниям капитала» и порождают, напротив, «груду искусственных потребностей, враждебных друг другу интересов, беспокойных забот, овладевших жизнью». Теперь залоги «земного царства» Чаадаев называл «крутней запада», ибо они «невеликодушны», то есть лишены главного — подлинной и абсолютной любви к человеку. Более того, социальный прогресс на всех уровнях, не одухотворенный такой любовью, таит в себе огромные препятствия для нравственного совершенствования личности и общества, так как сосредоточенность на развитии внешних форм и благ жизни ведет лишь к культивированию многосторонности ощущений и бесконечному умножению сугубо материальных потребностей. Нравственная апатия, недостаток убеждений, всеобщий эгоизм, жизнь по расчету — такова оборотная сторона бурного развития буржуазного благоденствия, разворачивавшая логику его рассуждений в ином направлении.

В чреде буржуазных революций середины XIX века, когда «бедное человечество впадает в варварство, погружается в анархию, тонет в крови», все яснее вырисовывалась, как выражался Чаадаев, «плачевная золотая посредственность». В критике «несказанной прелести золотой посредственности» он предвосхитил некоторые мысли Герцена. «Самодержавная толпа сплоченной посредственности», «мещанство — вот последнее слово цивилизации», — скажет Герцен вслед за Чаадаевым.

Большое впечатление произвел на Чаадаева вывод записки Тютчева «Россия и Революция», составленной в связи с европейскими волнениями 1848 г.: «Уже давно в Европе существуют только две действительные силы, две истинные державы: Революция и Россия. Они теперь сошлись лицом к лицу, а завтра, может, схватятся. Между тою и другою не может быть ни договоров, ни сделок. Что для одной жизнь — для другой смерть. От исхода борьбы, завязавшейся между ними, величайшей борьбы, когда-либо виденной

миром, зависит на многие века вся политическая и религиозная будущность человечества»[74]. Революция для автора записки есть такое явление европейского духа, в основе которого лежит возведение в политическое и общественное право самовластия человеческого Я (пагубного Я в терминологии Чаадаева), не признающего иных авторитетов, кроме собственного волеизъявления и ограниченного разума, что неизбежно порождает безверие, отрицание, деспотизм, насилие, доводит разум до бессмыслия, свободу — до анархии, культуру — до самоуничтожения. Сила России, считает Тютчев, заключается в противоположных началах смирения и отречения от пагубных последствий самовластного Я.

Такая постановка вопроса вызвала усиленно-одобрительную оценку Чаадаева, писавшего поэту: «Как вы очень правильно заметили, борьба, в самом деле, идет лишь между революцией и Россией: лучше невозможно охарактеризовать современный вопрос». Однако его удивляет не то, что европейские силы «под давлением <...> потребностей и необдуманных инстинктов» не постигают этого, а то, что «мы до сих пор не осознали нашего назначения в мире»[75].

Пытаясь разобраться, Чаадаев возводит современную социальную драму к религиозной драме XVI века, когда гордый человеческий разум в протестантизме восстал против авторитета предания, внес разлад в религиозные идеи и «обрушился на самые основы общества, отвергнув божественный источник верховной власти».

Русские, продолжает Чаадаев в новом повороте своей мысли, были беспристрастными свидетелями происходивших тогда событий и могли воспользоваться их уроками. Но не воспользовались, а, напротив, безоглядно устремились к очагам европейских ценностей, познакомившись с которыми, забыли свои отечественные идеи, старинные обычаи, почтенные традиции. Спокойно претерпевая последовательное ниспровержение своих вековечных учреждений, «мы сохранили одни только наши религиозные верования. Правда, эти верования, составляющие самое сокровенное нашего социального бытия, были достаточны, дабы оградить нас от нашествия самых негодных принципов иноземной цивилизации, против дыхания самых зловредных ее истечений, но они были бессильны развить в нас сознание той роли, которую мы были призваны выполнить среди народов земли»[76].

Подчинившись игу этой цивилизации, пишет Чаадаев, «мы все же сохранили доблести наших отцов, их дух покорности, их привязанность к государю, *их пристрастие к самоотвержению и самоотречению, но в то же время, идея, заложенная в нашей душе рукой Провидения,* в ней не созревала. Совершенно не сознавая

этой *великой идеи,* мы изо дня в день все более поддавались новым влияниям»[77] (курсив мой. — *Б.Т.*). И даже груда революционных катаклизмов в Европе XVIII-XIX веков, обнаруживавших преимущества социального существования в России и раскрывавших ее высокое предназначение, снова ничему не научила, а лишь еще более затемнила сознание русских. И если в настоящее время некоторое пробуждение национального начала, некоторый возврат к старым традициям (имеются в виду славянофильские тенденции), то эти процессы остаются в рамках исторических и литературных изысканий, не затрагивая жизненной сердцевины.

Записка Тютчева заставила Чаадаева вновь заговорить о вселенской миссии России и свойствах русского народа, над которым он, в зависимости от контекста идейных споров, динамики общественных настроений и собственных убеждений, то серьезно размышлял в политическом смысле, то язвительно иронизировал. В послании к Тютчеву он выступает более радикально, нежели автор записки и славянофилы, сетуя на недостаточную внедренность в жизнь их религиозно-культурных теорий, которые он раньше называл с насмешкой «ретроспективной утопией» и «попятным развитием», а теперь, в революционные годы, считает, подобно Тютчеву, важным началом для осознания высокого призвания России среди апокалиптических звуков времени. «Мысль Апокалипсиса есть беспредельный урок, применяющийся к каждой минуте вечного бытия, ко всему, что происходит около нее. Эти ужасающие голоса, оттуда взывающие, – их надобно слушать ежедневно; эти чудовища, там являющиеся, – на них надобно смотреть каждый день; этот треск машины мира, там раздающийся, – мы слышим его беспрестанно»[78].

«Последнее слово цивилизаций», вообще явное несовершенство «зародышей» и «элементов» взыскуемого земного благоденствия натолкнули Чаадаева на переосмысление прямой и жесткой связи между внешними социальными достижениями и «христианской истиной», заставили его несколько иначе взглянуть па историческую «вдвинутость», общественно-преобразовательную активность и теократическую мощь католичества, которые в системе его размышлений, как известно, и порождали через преемственное развитие социально-политических сторон западного христианства плоды просвещения и культуры. Теперь, не без влияния славянофилов, Чаадаев готов был видеть, как Пушкин, Тютчев или Достоевский, в социальной идее католичества, в его «чисто исторической стороне» и «кровавых битвах за дело истины» «людские страсти» и «земные интересы», искажающие чистоту «христианской истины»,

а потому и приводящие к такому несовершенству. Более того, он начал сомневаться в самой возможности слияния религиозного и социально-прогрессистского начал в «одну мысль», в возможности установления «Царства Божия» на земле и соответственно переоценивал «религию вещей», «политическое христианство», постигающее «Святого Духа как духа времени». Эта «одна мысль» как бы расщепляется на составные части, которые соприкасаются друг с другом через принципиальную и глубоко косвенную опосредованность. «...Христианство, — замечал Чаадаев в письме 1838 года к А.И. Тургеневу, — предполагает жительство истины не на земле, а на небеси <...>. Политическое христианство отжило свой век <...>, должно было уступить место христианству чисто духовному <...>, должно действовать на гражданственность только посредственно, властью мысли, а не вещества. Более нежели когда оно должно жить в области духа и оттуда озарять мир, и там искать себе окончательного выражения»[79].

Это «духовное христианство» он обнаруживает в России, в тех свойствах православия (историческая «выдвинутость» из построения «земного царства», слабость теократического начала, аскетизм и т.п.), которые не влияли на традиционную преемственность социально-прогрессистских идей и, следовательно, воспринимались им ранее отрицательно, а теперь рассматриваются совершенно иначе, как незатронутое людскими страстями и земными интересами, ибо оно в России «подобно своему божественному основателю лишь молилось и смирялось». А потому Чаадаеву представлялось вероятным, что христианству здесь дарована будет «милость последних и чудеснейших вдохновений»[80].

Именно традиции «духовного христианства», считал Чаадаев, лежат в основании русского религиозно-психического уклада и являются плодотворным началом своеобразного развития России. «Мы искони были люди смирные и умы смиренные; так воспитала нас Церковь наша, единственная наставница наша. Горе нам, если мы изменим ее мудрому ученью! Ему мы обязаны всеми лучшими народными свойствами, своим величием, всем тем, что отличает нас от прочих народов и творит судьбы наши»[81], — писал он Вяземскому в 1847 году. В отличие от католичества плодами православия на Руси являются не наука и благоустроенная жизнь, а особое духовное и душевное устройство человека — бескорыстие сердца и скромность ума, терпение и надежда, совестливость и самоотречение. Эти качества Чаадаев теперь обнаруживал там, где раньше он видел только «немоту лиц» и «беспечность жизни», отсутствие «прелести» и «изяществ». Именно они, эти качества, а не только

внешние достижения и успехи культурного строительства на Западе способствуют преодолению индивидуализма и всечеловеческому соединению людей на подлинных нравственных — «великодушных» — началах, являются залогом особого призвания России. Еще до опубликования «телескопского» письма он в одном из посланий к А.И. Тургеневу замечал: «Россия, если только она уразумеет свое признание, должна принять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы»[82].

Уже в первом философическом письме налицо расплывчатые отклонения от пафоса «негативного патриотизма», в которых зрели семена совершенно противоположного хода рассуждений — «позитивного патриотизма». Несмотря на мрачное описание в нем русской истории, Чаадаева не покидало смутное чувство того, что Россия должна «дать миру какой-нибудь важный урок», хотя для исполнения такого предназначения ей и суждено испытать много бедствий и страданий. Впоследствии это чувство становилось все сильнее и настойчивее. Призвание России, писал Чаадаев, во многом предвосхищая идею русской всечеловечности Достоевского, — «дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе»:

«Провидение <...> поручило нам интересы человечества <...>, в этом наше будущее, в этом наш прогресс...»[83].

Важной предпосылкой для такого высокого призвания теперь становилось то, что в первом философическом письме рассматривалось Чаадаевым как фундаментальнейшая отрицательная сторона русской истории — обособленность России от настоящего и прошлого Европы, ее самостоятельность и «неотмирность». «Стоя как бы вне времени», «мы никогда не шли рука об руку с прочими народами», «мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода». В дальнейшем он начинал по-иному оценивать эту обособленность и — уже не считал обязательным для России изначальное повторение всех этапов исторического развития Европы.

Постепенно Чаадаев склонялся к тому, что историческая изолированность России не только составляет «самую глубокую черту нашей социальной физиономии», но и является основанием «нашего дальнейшего успеха». Духовная дистанция, отделяющая малоподвижную Россию от беспокойно-деятельного Запада, позволяет ей, по Чаадаеву, спокойно и беспристрастно оценивать европейские события: «Мы — публика, а там актеры, нам и принадлежит право судить пьесу»[84]. Свобода России от двусмысленности «тяжелого прошлого» Европы, «от стремительного движения, уносящего

умы», в ее настоящем положении может позволить нашей стране трезво и объективно разобраться в «великой пьесе народов Европы», не повторить «весь длинный ряд безумств», извлечь уроки на будущее, чтобы избежать тех заблуждений, которые привели к «последнему слову цивилизации». «Я считаю наше положение счастливым, если только мы сумеем правильно оценить его, — писал Чаадаев, — я думаю, что большое преимущество — иметь возможность созерцать и судить мир со всей высоты мысли, свободной от необузданных страстей и жалких корыстей, которые в других местах мутят взор человека и извращают его суждения»[85]. Более полное и глубокое проникновение в суть национального своеобразия и собственной истории вместе с критическим усвоением западного опыта является, считал Чаадаев, залогом высокой роли России. В результате он пришел к выводу, диаметрально противоположному тому, который был сделан в конце первого философического письма: «Мы призваны, напротив, обучить Европу бесконечному множеству вещей, которых ей не понять без этого <...>. Таков будет логический результат нашего долгого одиночества: все великое приходило из пустыни»[86].

Как видим, в процессе развития чаадаевская мысль претерпевала существенные изменения (причем все положительные знаки в ней менялись на противоположные, а логика — от предпосылок до выводов — принимала обратный характер). Однако мысль Чаадаева постоянно возвращалась к интонациям «телескопского» письма. Так, например, свое мнение о провиденциальной роли России в деле осуществления христианских обетовании он в письме к М.Ф. Орлову называл химерой, славянофилов в письме к П.А. Вяземскому осуждал за то, что они приписывают «нашей скромной, богомольной Руси» роль наставницы других народов, хотя сам неоднократно говорил то же самое, а в послании к Сиркуру замечал, что «прогресс еще невозможен у нас без апелляции к суду Европы...»[87].

Подобные логические противоречия во множестве рассыпаны по страницам чаадаевской переписки и другим его произведениям. Они встречаются не только в пределах одного временного отрезка его жизни и творчества, но и внутри одного и того же сочинения. Мысль философа не эволюционировала, а пульсировала, развиваясь поступательно-возвратно. Говоря о борьбе славянофилов и западников, целью которой было по-разному понимаемое ими благо России, Герцен писал: «И мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно»[88]. Сложность и необычность фигуры Чаадаева состоит в том, что он, будучи внутренне таким «двуглавым орлом», вобрал в свое

творчество разнородные вопросы, волновавшие и славянофилов и западников. Одна голова «орла» смотрела на Запад, ожидая от всеобъемлющей и целенаправленной внешней деятельности людей благотворного преображения их внутреннего мира; другая — на Восток, надеясь, что углубленная духовная сосредоточенность и соответствующее душевное расположение человека гармонизируют весь строй его отношений со всем окружающим. Чем пристальнее становились разнонаправленные взгляды, тем сильнее напрягалось сердце. Само сосуществование в сознании Чаадаева этических проблем, связанных с разгадкой «сфинкса русской жизни» (выражение Герцена), принимало драматический характер сокровенного диспута, не имеющего возможности завершиться. Думается, трудно переоценить уроки самих колебаний и противоречий философских воззрений Чаадаева в подлинно реалистическом осмыслении результатов разного исторического опыта и нравственных ценностей. «Просветительское» упование мыслителя на выработанные временем достижения «внешней» образованности в деле нравственного преображения личности и братского единения людей сталкивалось с неожиданными парадоксами. Он не мог, безусловно, не замечать, как в процессе многовекового движения истории изменялся внешний облик человечества благодаря улучшению материальных условий его существования, что было обусловлено взаимосвязью интеллектуальных свершений в производстве, науке и технике. Однако в духовно-психологическом ядре человека оставались неискоренимыми властолюбие, зависть, тщеславие и другие эгоистические начала, вносящие дисгармонию в любые социальные отношения. Поэтому социальные достижения и теории прогрессивного общественного развития достаточно резко контрастировали с духовным обликом личности и ее действительными отношениями с окружающими.

К тому же утопически хилиастическое понимание эволюции мирового социального процесса в какой-то степени придавало этико-историческим воззрениям Чаадаева излишне абстрактный характер, заставляло его отвлекаться от более непосредственных и конкретных противоречий и нравственном содержании рассматриваемых эпох и исключать из поля своего внимания эсхатологические принципы христианства. В Евангелии не говорится о гармоническом завершении земной истории, а, напротив, подчеркивается ее апокалиптический конец.

Своеобразие избранного автором философических писем провиденциалистского масштаба и избирательно усеченное освещение разных традиций заставляли его «отсеивать» из исторического

существования самых разных эпох и народов и соответствующим образом истолковывать лишь те события и явления, которые не нарушали бы обобщенную логику его построения социальной церкви без парадоксов Евангелия и жизненного христианства, без «безумия» Голгофы. Так, как известно, он весьма искусственно разрешает в эмоциональном ключе вопрос о соответствии целей и средств общественного прогресса, оправдывая средневековые религиозные войны и костры инквизиции, «кровавые битвы за дело истины» в Европе. И для рассуждений, например, о Моисее, сохраняющем «возвышенный монотеизм» и одновременно истребляющем десятки тысяч людей, или об учении Магомета, обнаруживающем в христианстве, ради искоренения многобожия, способность «комбинироваться при случае с заблуждением, чтобы достигнуть своего полного результата», характерно то же неизжитое и капитальное противоречие, поскольку отражающееся на всем протяжении истории смешение добра и зла постоянно воспроизводит несовершенство общественных отношений и является главным камнем преткновения для взыскуемого Чаадаевым благого завершения «конечных судеб человеческого рода».

Стремление достичь общечеловеческой гармонии «извне» не учитывает противоречивой глубины человеческой свободы, несовершенные движения которой изначально устремлены к расширению и возвышению своих прав, собственности, своеволия и не исправляются юридическими законами, социальными учреждениями или научными знаниями. Ни утопические теории, ни цивилизация, ни образование не увеличивают области добра в душе человека и не подвигают его к братолюбию. Напротив, зло и эгоизм как бы переодеваются в процессе истории, приспосабливаются к новым условиям, становятся замаскированнее и опаснее. И только свободная воля к добру, которая в душе лежит гораздо глубже сферы воздействия внешнего просвещения, может вести к подлинно человеческим взаимоотношениям. Здесь нельзя не вспомнить Достоевского, писавшего о том, что братство невозможно без братьев, в натуре которых естественно бы возросло начало любви к другим людям. Перерождение же от своекорыстного к добролюбящему расположению души осуществимо лишь при глубоком переживании или ясном осознании возможностей и парадоксов природы человека и его истории. Оздоровление корней желаний происходит только тогда, когда душа непосредственно и конкретно жизненно захвачена противоположным эгоистической натуре абсолютным идеалом Христа, стирающим в ней все остальные «идеалы» и идолы и предопределяющим развитие внутреннего просвещения, духовной

гармонии нравственного расцвета отдельно взятой личности. Праведность, правдолюбие, глубокий ум, возвышенность, благородство, справедливость, честность, подлинное собственное достоинство, самоотверженность, чувство долга и ответственности, органичность и целостность мировосприятия, благообразие и целомудрие — таковы воспитанные истинным просвещением, то есть просветлением всего состава жизненных сил, душевно-духовные свойства людей, преодолевающих свое изначальное несовершенство и способных стать братьями другим. Подобные-то свойства и препятствуют смешению добра и зла и безграничному воспроизводству все новых общественных конфликтов, способствуют согласованности целей и средств и движению к мировой гармонии «изнутри». Отсюда становится понятным постепенное усиление внимания Чаадаева к конкретной нравственности и многовековым традициям подлинного просвещения, врачующего с помощью «голгофских» начал эгоцентрические принципы неправедных человеческих отношений и созидающего духовную личность отдельных людей и целых народов.

Любой народ является особенной личностью, нравственную основу которой составляют накопленные многовековыми национальными традициями ценности. Философское наследие Чаадаева помогает вырабатывать трезвый и нелицеприятный взгляд на культурные традиции каждого народа, видеть в них парадоксальные стороны, отличать зерна от плевел, выявлять духовно- нравственную суть.

4

Как же выглядит картина «научного» и «публицистического» истолкования творчества Чаадаева в новейших исследованиях (после начала во второй половине 80-х годов более или менее полных публикаций его сочинений) всего объема и противоречивой полноты его наследия, основанного на «христианской истине»?

Вследствие радикального отторжения православных традиций, произвольного усечения и тенденциозного истолкования тысячелетних пластов отечественной истории на передний план общественного сознания длительное время искусственно выводилась и последовательно внедрялась линия отрицания, протеста и насилия, идущая, условно говоря, от Радищева через декабристов к революционным демократам и готовившая методологическую почву для будущей беспамятной авангардно-большевистской культуры. Недаром последняя, пусть и значительно искажая их, опиралась на деятелей типа Белинского или Герцена, Чернышевского или Писарева, чьи научно-гуманистические теории не совмещались прежде всего с христианскими традициями, разрушали исторические предания,

обрывали преемственные связи. В конечном итоге мировоззрение, идеология и практика представителей атеистического (либерально-демократического, революционно-социалистического, анархо-авангардистского) ответвления, достаточно маргинального по отношению к основному, растущему из христианского корня, стволу отечественной культуры, легли в основу той длительной интерпретации, которой подвергались поэты и мыслители с принципиально иными мировоззрением, идеологией, практикой. В результате произведения Гоголя или Достоевского, не говоря уже о религиозных философах, претерпевали однотипную «научную» метаморфозу: в них сокращалось или отодвигалось на задний план христианское ядро, а искаженный уже тем самым «остаток» приспосабливался к требуемым идеологиям.

И дело в том, что обрезанием полноты и искажением подлинности картины литературы и философии, истории культуры занимались не только представители классового подхода, но и либеральные ученые, иногда даже считающие себя его противниками. И хотя между двумя этими категориями существует вроде бы непереходимая грань, тем не менее их объединяет нечуткость и невнимание к христианской проблематике, и тем самым сокрытие или превратное истолкование ее в творчестве разных писателей, в чем мы убедились на примере Тютчева.

Приведем несколько выразительных примеров, которые с разными нюансами варьируются в большинстве научных и публицистических работ. Комментарии к изданным в приложении к журналу «Вопросы философии» «Сочинениям П.Я. Чаадаева» (М., 1989) не содержат анализа различных аспектов его «одной мысли», возвратно-поступательной эволюции и пульсирующей динамики в ней между меняющимся восприятием места России и Европы в ходе развития «христианской истины», иерархическое основоположение которой вместе с ролью антропологического фактора в ней не раскрывается. Проявления же влияния на Чаадаева славянофильских воззрений, Пушкина, Карамзина или Тютчева характеризуются как иронические, хотя они сами очевидным образом проявляются во всем его творческом пути, особенно во второй половине 40-х годов.

Если обратиться к двухтомнику «Полное собрание сочинений и писем П.Я. Чаадаева» (М., 1991), то среди его достоинств нельзя не отметить проведенную текстологическую работу, обращение к первоисточникам, параллельную публикацию текстов на французском языке и их переводов, разнообразные приложения, расширяющие наши знания о его связях с современниками. Однако долголетние усилия большого коллектива специалистов, позволившие

представить произведения мыслителя в наиболее полном на сегодняшний день виде, как бы обесцениваются рядом их общих комментариев и концептуальным осмыслением, выпукло обозначившим проблему превратно-укороченного, ограниченного мировоззрением исследователей, истолкования творчества Чаадаева. Большая вступительная статья З.А. Каменского причудливо сочетает элементы либерально-демократической и революционно-социалистической оптики и соответствующей лексики. В результате христианские «корешки» его историософии остаются опять-таки без должного внимания, а социологические «вершки» встраиваются в лучшие, как он их называет, традиции русской общественной мысли, «пробудившие» через декабристов и Герцена практические силы для освоения социалистических и коммунистических теорий. Само парадоксальное напряжение этой философии, ее драматическая пульсация между религией и наукой, христианским преданием и социальным новаторством механически снимаются З.А. Каменским в «прогрессивном» духе: Чаадаев, дескать, постепенно осознавал «предрассудочность» веры, рассматривал ее как вариант гипотетической гносеологии, «футурологии, дающей основание наукообразного понимания будущего». Тем самым, читаем далее в статье, он якобы неуклонно шел «по пути преодоления религиозных пут», отягощавших и сковывавших его духовное развитие. А мы можем «отвергнуть утверждение противников коммунистического учения о том, что коммунизм — это тоже религия, ибо оно основано на вере в лучшее, совершенное будущее. Но в том-то и дело, что религиозная вера есть лишь несовершенный вариант веры, основанной на вере в сверхъестественное, в то время как вера в коммунистическое будущее основана на научном предвидении»[89].

Оставим в стороне «научность» обоснования социалистического выбора, коммунистической перспективы и места в ней Чаадаева, поскольку здесь снова возникают гораздо более серьезные вопросы. Как, например, согласовать приведенные утверждения с резкой критикой философом материализма, атеизма и социализма или с постоянно высокой оценкой им христианства, неизменно остававшегося альфой и омегой его социально-исторических раздумий во всех их поворотах?

Чаадаев совсем не вписывается в маргинальный ряд секуляризованно-демократического направления отечественной философии и литературы, а принадлежит к ее основному стволу, для деятелей которого христианство составляло не только культурно-исторический. но и жизненно-практический стержень. Так, Пушкин оценивал христианство как величайший духовный переворот на нашей

планете. Гоголь полагал, что без Бога из истории можно вывести только мелкие и ничтожные выводы, ограниченные «современной близорукостью» сиюминутных целей и задач. И Достоевскому опыт глубинного и пророческого человековедения показывал, что без религиозной веры и соответственно без полномерного, полнокровного смысла жизни связи человека с землей становятся тоньше и гнилее, а любая его деятельность теряет истинную разумность и приобретает комический оттенок.

Буква и дух приведенных высказываний окрашивают весь строй размышлений, образуют питательную почву и неизменную канву философской логики Чаадаева, еще в молодости столкнувшегося с проблемой утраты смысла в военной карьере, движении декабристов и в самой жизни с ее перспективой неминуемого небытия. Неразрывная связь историософской метафизики, общественной практики и личностного самоопределения в решении этой проблемы расширяет и углубляет духовное пространство и контекст понимания его мысли, в котором христианство не является неким культурным или эзоповым языком для борьбы с самодержавием и пропаганды демократии, а составляет фундаментальную смыслообразующую основу существования как отдельных людей, так и всего человечества, определяет все плюсы и минусы в характеристике судеб России и Европы, о чем уже достаточно было сказано выше.

По убеждению Чаадаева, такое чисто человеческое понимание истории и свободы неотвратимо склоняет волю к зависимости от природного эгоцентризма, временного интереса, дурных страстей, от сталкивания и противоборства которых не спасают ни науки, ни законы, ни «нормальная цивилизованная жизнь». Именно в господстве материально-эгоистических начал над духовно-нравственными в результате злоупотребления неукорененной в высшем бытии индивидуалистической псевдосвободы видел философ принципиальную причину непрочности и недолговечности старых языческих цивилизаций, изнутри своей внешней мощи и материального процветания никак не подозревавших о подспудном гниении и грядущем распаде. По его логике, такое господство неизбежно должно в конце концов сокрушить как «наглые притязания капитала», так и планы «социалистической демагогии».

Думается, сама логика Чаадаева содержит и ответ на новую статью З.А. Каменского «О современных прочтениях П.Я. Чаадаева» («Вопросы философии», 1992, № 12), которая посвящена возражениям на критику его концепции. Он снова пытается адаптировать религиозного философа к прогрессивному мировоззрению, хотя на сей раз и заметно смягчает ортодоксальность своих, цитированных

выше, суждений. В какой-то степени противореча собственным прежним выводам, он вынужден согласиться с тем, что именно христианство составляет «духовное пространство мысли Петра Чаадаева <...>, но только с тремя поправками». Во-первых, пишет он, Чаадаев стал религиозным философом где-то в середине 20-х годов в возрасте 30 лет, уже сформировавшись как типичный свободомыслящий декабрист с демократическими симпатиями и «оледеняющим деизмом». Однако совершенно непонятно, какое отношение это уточнение имеет к сути разбираемых вопросов. Достоевский, например, тоже формировался под влиянием уже социалистических идей, что не помешало ему глубоко раскрыть их оборотную сторону, нигилистичность и разрушительность и перейти на принципиально иные позиции. А духовный кризис и внутренний переворот Л. Толстого, происшедший с ним на пятом десятке лет? Так что ни возраст, ни «среда» ничего в данном случае не говорят по существу.

Вторая оговорка З.А. Каменского заключается в том, что религиозность Чаадаева будто бы изрядно охладилась в 40–50-х годах. Однако достаточно только обратиться к его афористическим заметкам этого периода (не говоря уже о статьях и письмах), чтобы убедиться в обратном. Приведем лишь несколько фрагментов, затрагивающих разные сферы христианского опыта: «Христианство существует. Оно существует не только как религия, но и как наука, как религиозная философия: оно было признано не только невежественными народными массами, но и самыми просвещенными, самыми глубокими умами. Вот чего не могут отрицать его злейшие враги»[90]. Предметом философии для Чаадаева является дело христианства, перенесенное или продолженное на почве чистой мысли. Для правильного понимания национального сознания затрагивает он и другую плоскость, необходимо уяснить, что «православной церкви наша страна обязана не только самыми прекрасными страницами своей истории, но и своим сохранением. Вот народ. образовавшийся всецело под влиянием религии Христа, поучительное зрелище, которое мы предоставляем на размышление серьезных умов»[91]. Что же касается будущего всего человечества, Чаадаев надеется, что «должен еще совершиться поворот в сторону основного начала христианства, и это начало должно явиться в новом блеске, в новой силе»[92]. А по отношению к личной жизни для него «есть только три способа быть счастливым: думать только о Боге, думать только о ближнем, думать только об одной идее»[93].

Вряд ли можно усмотреть в приведенных высказываниях свидетельства религиозного охлаждения, для доказательства которого З.А. Каменский пользуется методом усеченного цитирования. Так,

он приводит слова Чаадаева о том, что религиозные верования, наивные чаяния более не могут овладеть массами. Однако эти слова Чаадаева имеют продолжение, смысл которого противоположен искомому исследователем. Божественная мудрость, рассуждает мыслитель, не хотела упразднить свободу духа и предоставила человечеству возможность развиваться вполне самостоятельно, вложив в сердца людей лишь задатки добра и блага: «Посмеете ли вы сказать, что этот росток погиб среди современных бурь или что он стал бесплодным, это было бы богохульством более преступным, чем все зло, принесенное миру революциями, ибо это значило бы лишить мир надежды, той силы, которую Евангелие осмелилось признать добродетелью»[94].

Сказанное выше относится и к третьей поправке З.А. Каменского, заключающейся в утверждении противоречивости и дисгармоничности философии Чаадаева, «обремененного проблемами, поисками и страстями...». Да ведь никто и не утверждает, что в христианском пространстве его мысли существовала гармония и удовлетворенность, что и следовало бы раскрывать исходя из его христианского реализма. Его проблемам, поискам и страстям посвящена вся книга «Чаадаев» в серии «Жизнь замечательных людей» (М.: Молодая гвардия, 1986; 1990), а драматический возвратно-поступательный, пульсирующий характер его мысли особо подчеркнут в статьях и комментариях к таким изданиям его сочинений, как «Статьи и письма» (М.: Современник, 1987; 1989), «Цена веков» (М.: Молодая гвардия, 1991).

В конечном итоге получается, что дело вовсе не в полиморфности и гетерогенности, если воспользоваться терминами З.А. Каменского, философского пространства Чаадаева, а в его сокращении до одной из составных частей, в растворении христианского фундамента в неадекватном социально-политическом ответвлении. Вопреки отчасти и собственным первоначальным заявлениям и уточнениям, исследователь в конце статьи опять утверждает, что главное в мысли Чаадаева — это развитие идейного наследия декабристов, борьба с крепостным правом и вклад в освободительное движение.

Чаадаева часто берут в союзники для обоснования обновленческих процессов внедрения демократических принципов, построения правового общества, подражания западным странам, отбирая отрывочные высказывания, изъятые однако из глубинного и всепронизывающего религиозно-нравственного контекста его мысли. Например, В. Кантор в статье «Имя роковое (духовное наследие П.Я. Чаадаева и русская культура)» («Вопросы литературы, 1988, № 3) пытается учесть уроки «главного русского инакомысла»

в сегодняшних условиях «революционной перестройки России». Вслед за Герценом он провозглашает Чаадаева одним из родоначальников демократического насилия и идейным последователем декабристов, а основным направленьем деятельности «рыцаря абсолютной свободы» и глашатая «нормальной цивилизованной жизни» считает непримиримую борьбу с крепостным правом. Следует сразу же сказать, что такая укороченная логика, вырастающая из слишком хорошо известной схемы трех этапов освободительного движения в России, отторгает от себя многие вопросы. Почему, скажем, Чаадаев оценивал декабристские идеи как гибельные заблуждения, а их носителей осуждал за то, что они осмелились разыграть судьбу великого народа в кости между трубкой и стаканом вина? Как разрешить крайне болезненные для его сознания противоречия «нормальной цивилизованной жизни», плоды которой, как он замечал, вместе с достижениями в области промышленности, науки, законодательства, быта несут с собой торжествующее господство «узких эгоизмов» и «ребяческих тщеславий»? И как понимать призывы вольнолюбивого «рыцаря» признать главенство подчиненности над свободой, дабы в полной покорности достичь максимально возможного для человека совершенства? Кому подчиниться и от кого зависеть?

Ответа на подобные, важнейшие для самого «инакомысла», вопросы нельзя найти и в рецензии С. Яковлева «Право отречения» («Новый мир», 1988, № 5) на первое издание «Статей и писем» Чаадаева. Он искренне убежден, что лучшие произведения отечественных мыслителей и художников пропитаны отрицанием, а Чаадаев среди них — самый яркий и последовательный отрицатель России, где «все несет на себе печать рабства», а большинство населения пребывает в «полудиком состоянии. Журналист совершенно серьезно полагает, что Чаадаев, как и Пушкин, выражал тем самым свою главную цель — протест молчащего забитого народа в поисках путей к освобождению и материальному благосостоянию.

Любой непредубежденный читатель легко заметит, что новомодная негативистская риторика, походя разделывающаяся с тысячелетней историей и культурой, существенно искажает реальное положение вещей. Ведь лучшие произведения русской философии и литературы тем и отличаются, что в них, напротив, преобладает определяемый Идеалом высший жизнеутверждающий пафос, а дух отрицания и сомнения выражает лишь одну из сторон целостного Бытия — выступает как момент всеобщей Истины. Что же касается состава и содержания идей Чаадаева, то система ценностных координат рецензента, естественно, не улавливает и искажает все ей

противоречащее. В этой системе нечего делать с нетривиальным убеждением мыслителя (приобретающим сейчас новую и оригинальную актуальность), что после удовлетворения материальных принципов своего существования люди перестают развиваться духовно и нравственно. В ней нельзя найти места для обсуждения аргументов Чаадаева, касающихся высокого предназначения России в мировой истории. Из нее бесследно исчезла христианская основа размышлений философа, с учетом которой и получают соответствующее освещение и верную перспективу всевозможные «протесты» и вне которой всяческие «свободы» и «права человека» теряют для него подлинно разумный смысл.

Можно множить подобные примеры, в которых очерчиваются границы нашего непосредственного сознания, его глубинная идеологизированность. Между тем, разрушительный процесс политизации (пусть и на совершенно иной основе) мыслей и даже чувств в наше время набирает новую силу, под прессом которой сказываются не успевающие сказать свое цельное и полное слово мыслители и писатели прошлого подвергаются обрезанию, превращаются в какой-то подсобный материал для «плюралистической» борьбы и достижения общественно-политических целей. Исследователь напоминает тогда прокурора или адвоката, пренебрегающего всей глубиной и противоречивостью изучаемого предмета и сводящего его в зависимости от особенностей нового социального заказа до черного и белого изображения. И почти автоматически включается внутренний цензор, укорачивающий, недоговаривающий, замалчивающий одни факты и преувеличивающий, выпячивающий, прославляющий другие. И исследователю вроде бы нет дела до происходящих при этом уклонений (порою до прямой противоположности) от истины. Ведь все это делается с доброй целью, а цель...

5

Неотъемлемый иезуитизм политизированного мышления приводит к насильственной хирургии всего, что не вмещается в его прокрустово ложе. Особенности такой укорачивающей методологии хорошо прослеживаются в двух статьях, появившихся среди непосредственных откликов на первое в послеоктябрьское время издание «статей и писем» Чаадаева и публикацию его биографии: «Инакомыслящий» О. Кучкиной[95] и «И повторится все как встарь...» Т. Наполовой[96]. Первому автору необходимо во что бы то ни стало доказать, так сказать, «либерализм» и «прогрессивность» Чаадаева, а второму — его «антипатриотизм» и «нигилизм». Как же это делается?

При чтении статьи О. Кучкиной создается впечатление, что она не особенно утруждала себя охватом первоисточников или сопоставительным анализом. Широкое знание, утверждает она, желательно, но не обязательно — это еще полдела. Главное — любить мыслителя, чтобы раскрыть истинное содержание его творчества. Отметим, что О. Кучкина любит Чаадаева весьма странною, можно сказать, «революционною» любовью, пользуясь свойственной всем пропагандистам всех времен техникой прожектора — отделением тех или иных явлений, высказываний, цитат от предшествующих этапов и последующего развития, от живого контекста и их освещения искусственно ярким светом. Ее нисколько не смущает неестественность и несоответствие подобных приемов якобы взыскуемой истине. Ведь, по ее убеждению, «что угодно может трактоваться как угодно» — это тот принцип, которым она не может поступиться.

Что же вырастает на фундаменте таких приемов и принципов? Чаадаев предстает едва ли не как радикальный демократ, этакий Добролюбов или Чернышевский, вот-вот готовый призвать Русь к топору, обличающий «темное царство», творящий в будто бы родственной ему нигилистической атмосфере, в духе так называемого освободительного движения, к которому по проторенной дороге, по знакомой схеме сведено, в сущности, все многозначное разнообразие русской культуры и жизни: «За исключением декабристов, “лишних” и “странных” людей, разночинцев и еще некоторых групп вольномыслящих, остальная-то Россия была погружена в обломовский сон, в пьянство, обжорство, взяточничество городничих, солдафонство скалозубов — не говорю о тех безмолвных трудящихся тысячах, миллионах, которым было не поднять головы».

Не правда ли, занятная любовь, причудливое алкание истины, оригинальная полнота картины России XIX века, в которой не находят места ни Серафим Саровский и оптинские старцы, ни Владимир Соловьев и Николай Федоров, ни герои Отечественной войны и Шипки, ни «певцы» и «левша», ни Татьяна Ларина и Лиза Калитина, ни многие другие и многое другое в русской истории и культуре. Хотя журналистка оговаривается, что, думая о прошлом, МЫ привыкли вспоминать имена «гигантов»: Грибоедова и Пушкина, Гоголя и Достоевского, — но то Россия «в своем высшем выражении» и для «обыденного сознания». А «глубокая российская жизнь» — это и есть вековечное рабство. Что тут сказать? Во-первых, не только в литературе нация находит свое высшее выражение. Подобный литературоцентризм тоже есть следствие вульгарно-социологического упрощенства. Во-вторых, напрашивается вопрос: как из такой гнилой почвы вырастают такие вершинные достижения?

Импортируются ли они, учреждаются декретами или падают с неба? Но, видимо, бесполезно спрашивать, ведь автору так хочется. И не удивительно, что в Петре Гриневе, берегшем честь смолоду, О. Кучкина увидела лишь «худосочную дворянскую спину», которую грел (?!) заячий тулуп Пугачева (?!). Не правда ли, оригинальный взгляд на одного из самых любимых героев Пушкина?

Вот и Чаадаев под пером «какугодного» истолкования становится обыкновенным крикуном «против общепринятого», заурядным обличителем крепостного права. Получается, что это обличение и есть его самая заветная идея, главный итог раздумий о жизни и смерти, напряженного духовного осмысления мировых религий и философских систем, исторических поворотов и общественных эволюции. Но не мешало бы журналистке иногда и поступаться «принципами», и прислушиваться к голосу самого ее героя. Чаадаев всегда характеризовал себя как христианского мыслителя, которого более всего волнует слияние религии и философии, христианизация всех проявлений человеческого бытия. «Да придет Царствие Твое» — разные смыслы этого эпиграфа к ряду частных писем и статей и составляют, как подчеркивалось ранее, объективно и субъективно, научно и ненаучно «одну мысль» Чаадаева, исходя из которой только и можно оценивать его «протестантство», «инакомыслие», «диссидентство». Но, вероятно, то, что для автора «Философических писем» является альфой и омегой, для его «любящего» интерпретатора служит лишь «оболочкой», эзоповым, как учили в школе, языком для пропаганды «прав человека», «конституции» и «прогресса». Во всяком случае, о подлинном фундаменте его философии не говорится ни слова. Без какой бы то ни было иронии О. Кучкина называет Чаадаева провозвестником идеи, которая, пройдя кровавый путь, получила наконец-то возможность осуществиться в нашем отечестве: «Это идея политического, социального, нравственного равенства, братства и справедливости. Не сейчас она осуществится, мы догадываемся. Но пусть эта звезда не погаснет перед нашим внутренним взором. Будем видеть цель и упорной работой, совершенствуя себя и общество, общество и себя, двигаться к ней».

Читаешь такое и думаешь: почему Чаадаев должен нести ответственность за подобную либерально-эгалитарную демагогию, которая, превращаясь в тоталитарно-государственную, действительно приносила в прошлом обильные кровавые плоды и теперь вот опять реанимируется? И доколе мы будем толочь воду в ступе мертвящей, эмансипированной от христианских основ и духовного смысла его творчества риторики, называя ее «историческим» и «нравственным» подходом?

Подобные вопросы возникают и при чтении, казалось бы, противоположной по духу статьи Т. Наполовой, в которой принципиальный противник насильственных изменений в обществе, осудивший декабристское восстание и европейские революции XIX века, предстает — ни много, ни мало — как один из родоначальников не только «бесплодного революционного теоретизирования», но и запланированных убийств и поджогов, как предтеча анархизма и терроризма, а затем и массовых репрессий, раскулачивания, геноцида. «Об этом еще никто не сказал», — совершенно справедливо заявляет исследовательница, поскольку до таких открытый додуматься весьма непросто. Как и трудно, почти невозможно увидеть в Петре Чаадаеве некое подобие вертлявого Петра Верховенского, суетливо бегающего по Москве со своим портфельчиком, в котором хранятся секретные планы по уничтожению самобытности России и ее принесению в жертву идее мировой революции. Но именно таким злокозненным международным агентом то ли масонства, то ли католичества, вырабатывающим «хитрые приемы», составляющим тайные программы, ведущим спланированные «атаки» с целью выполнения своей «золотой мечты» (обезличивания и обеспамятования народа), предстает на страницах статьи философ, чья мысль трагически разрывалась от невозможности согласовать вечный идеал и становящуюся действительность, абсолютную норму и историческое движение, всемирность христианства и национальные формы его выражения.

Т. Наполова не подкрепляет своих априорных выводов ни аргументами, ни доказательствами, ограничиваясь лишь «чувствами» и тенденциозно выбранными цитатами. Ей нет никакого дела до того, что Чаадаев решительно осуждал масонство, изменял свои взгляды на католичество и православие, Европу и Россию, договаривался даже до того, что оправдывал известные методы самодержавной централизации Ивана Грозного. У Т. Наполовой тоже есть свои «принципы», не допускающие «цветной истины» (А. Григорьев), драматизма сознания, духовных колебаний, противоречивой сложности исканий. Все, что не охватывается этими принципами, квалифицируется как «тактика», «маскировка», «маневр». А как же тогда совместить нигилизм и экстремизм с «государственным смирением» и монархическими убеждениями, которые она тоже находит у Чаадаева? И неужели Чаадаев «хитрил», когда заявлял, что православной церкви мы обязаны всеми лучшими народными свойствами, своим величием, всем тем, что отличает нас от прочих народов и творит судьбы наши? Или когда заключал: «Россия, если только она уразумеет свое призвание, должна принять на себя

инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы».

Отсутствие и малейшего намека на подобные высказывания и господство цитат противоположного плана роднит обе статьи методологически, ибо освобождает их авторов от тяжелого аналитического труда и позволяет им лепить из Чаадаева «своего» или «чужого», «хорошего» или «плохого». И О. Кучкиной, и Т. Наполовой, понятно, не нравится (хотя, разумеется, совсем по разным причинам), что в процессе неоднозначного, постоянно пульсирующего, возвратно-поступательного развития своей мысли он в ряде важнейших положений, связанных именно с христианским пониманием истории, сближался со славянофилами. Не нравится им и то (а потому надо умолчать об этом), что в любви Чаадаеву признавались Пушкин или Тютчев, Хомяков или Ю. Самарин, а о его творчестве всегда уважительно отзывались самые значительные его оппоненты из числа русских религиозных философов и писателей XIX–XX веков. Не нравится, ибо придется выяснять основания этой любви, искать общие точки соприкосновения, позволяющие вести спор, а не клеймить.

Но умолчание — еще достаточно безобидный прием «идейного» обрезания, пока не ведет, например, Т. Наполову к искажению конкретных фактов и смыслов. Думается, происходит это бессознательно, из-за увлеченности собственными разоблачительскими задачами, недоучета или незнания всей полноты обстоятельств. Так, по ее представлению, очередное коварство. Чаадаева заключалось в том, что он не отправил письма П.А. Вяземскому с «атаками» на якобы ненавистного ему патриота Гоголя (речь идет о неназываемых «Выбранных местах из переписки с друзьями»), а «выработал более хитрые приемы» — снимал копии с послания и рассылал их разным лицам. И поэтому, дескать, Вяземский не мог ответить на антипатриотические выпады. Однако какие выпады имеются в виду, если Чаадаев был в числе тех немногих современников, которые сразу же благосклонно отнеслись к духовной исповеди писателя? В упомянутом исследовательницей и ходившем по рукам письме Вяземскому он признавал, что в книге Гоголя при слабых и даже грешных страницах есть страницы красоты изумительной, полные правды беспредельной — «читая их, радуешься и гордишься, что говоришь на том языке, на котором такие вещи говорятся». И какую отповедь должен был давать адресат автору послания, который солидаризируется с его мнением и называет статью Вяземского о Гоголе как «самое честное слово, произнесенное об этой книге»? Разве все это (и многое подобное), упускаемое Т. Наполовой, называется

«интригой» и «политикой», которую, по ее убеждению, Чаадаев практиковал с Тютчевым и с А.И. Тургеневым? И можно ли в столь ответственных вопросах проявлять такую «беспечность», меняющую плюсы на минусы?

В результате подобных подходов оказывается, что автор «Философических писем» водил за нос и Пушкина, который, дескать, терял свойственную ему проницательность и искренне старался переубедить «единственного друга», как он называл Чаадаева. Впрочем, что касается их дружбы, то Т. Наполова вольно или невольно «укорачивает» ее весьма невинным образом. Из ее слов вытекает, что лишь до 1820 года Пушкин поддерживал с ним приятельские отношения, а затем как бы и не интересовался им вовсе. На самом же деле в 30-е годы поэт одним из первых читал работы мыслителя еще в рукописи, а его дружба с ним приобретала в это время новое качество.

Видимо не стоит более задерживаться на такого рода «мелочах» статьи «И повторится все как встарь...». К сожалению, действительно повторяются приемы идеологической ампутации, хотя вроде бы со ссылкой на авторитет Достоевского декларируется положительное значение христианских ценностей и «борьбы с засилием атеизма». Однако политизированные методы исследования и витающий в статье языческий дух сводят к нулю эти декларации, вносят путаницу в умы читателей, меняют опять-таки плюсы на минусы. Т. Наполовой очень хочется породнить на патриотической основе христианина-почвенника Достоевского и атеистов-радикалов Чернышевского или Белинского, отделив их от «зарвавшихся подстрекателей». Но ведь для Достоевского нечаевский экстремизм есть родное дитя материалистического мировоззрения, а «великого русского демократа» Белинского (отдав ему полную дань всевозможного уважения) он называл в запальчивости самым «тупым и позорным явлением русской жизни», «смрадной букашкой», способной ругать «Христа по-матерну», бить «по щекам свою мать (Россию)», проклясть ее и принести ей сознательно столько вреда. В отличие от Т. Наполовой, для автора «Бесов» «сильная закваска шелудивого русского либерализма», отрицающего духовные основы и национальные традиции, является истинной питательной средой всех будущих бед России, несмотря на искренние заверения в любви к ней его представителей. Можно ли отмахиваться от существа таких оценок, отклоняться от нелицеприятного диалога с ними? И можно ли всерьез говорить о патриотизме Белинского, опираясь только на его славянофильские высказывания и отметая при этом его не менее многочисленные антиславянофильские статьи и памфлеты?

Конечно же, можно, если заботиться больше не об истине, а о «политике», заставляющей составлять «программу», вырабатывать «приемы» и вести «атаки». Но не пора ли освободиться от навыков классовой борьбы и партийных установок, перестать видеть в фигурах прошлого лишь отражения собственного опыта и сознания, остановиться в насилии идеологического нарциссизма, а не идти в нем, как призывает Т. Наполова, все «глубже, глубже, глубже» (сразу же возникает аналогия с пресловутым перестроечным призывом «дальше, дальше, дальше»)? Иначе в зеркале нашего ума и воображения, литературы и искусства, науки и публицистики так и будут мелькать на половину или на четверть обрезанные, увеличенные или сплюснутые, обезображенные или приукрашенные лица отечественной культуры и истории.

---

1 *Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений: В 17 т. М., Киев, 2009. Т. 6. С. 201.

2 *Сперанский М.М.* Введение к уложению государственных законов // URL: http://az.lib.ru/s/speranskij_m_m/text_1809_vvedenie_k_ulozheyu.shtml

3 *Тургенев Н.И.* Опыт теории налогов. СПб. 1818.

4 *Толстой Л.Н.* Современники о Ф.И. Тютчеве (воспоминания, отзывы и письма) Тула. 1984. С. 69–70.

5 Литературное наследство. 1989. Т. 97. Кн. 2. М., 1989. С. 37.

6 *Аксаков И.С.* Биография Федора Ивановича Тютчева. М., 1886. С. 198.

7 Литературное наследство 1988. Т. 97. Кн. 1. М., 1988. С. 567.

8 *Пигарев К.В.* Жизнь и творчество Ф.И. Тютчева. М., 1962. С. 27.

9 *Козырев Б.М.* Письма О Тютчеве // Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 87.

10 *Брандт Р.Ф.* Известия ОРЯС им. Имп. Акад. наук. 1911. Т. 16. Кн. 2. С. 205.

11 *Гроссман Л.П.* Мастера слова. М., 1928. С. 132.

12 *Твардовская В.А.* Тютчев в общественной борьбе пореформенной России // Литературное наследство. М., 1988. Т. 97. Кн. 1. С. 132.

13 *Брюсов В.* Мой Пушкин. М., 1929. С. 303.

14 *Благой Д.* Литература и действительность. М., 1959. С. 456.

15 *Тютчев Ф.И.* Полн. собр. соч. и письма: В 6 т. Т. 3. М., 2003. С. 195.

16 Литературное наследство. Т. 97. Кн. 2. С. 124.

17 Там же. С. 25

18 Там же. С. 51.

19 Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. 1988. С. 343.

20 *Тютчев Ф.И.* Полн. собр. сочинений и писем: В 6 т. Т. 3. М., 2003. С. 163.

21 Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 366.

22 *Аксаков И.С.* Указ. соч. С. 169.

[23] *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. М., 1988. С. 345.
[24] *Аксаков И.С.* Указ. соч. С. 175–176.
[25] *Тютчев Ф.И.* Полн. собр. соч. и писем: В 6 т. Т. 3. С. 118.
[26] Там же. С. 198.
[27] Там же. С. 240.
[28] *Тютчев Ф.И.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1984. С. 387.
[29] Там же. С. 251.
[30] *Тютчев Ф.И.* Лирика. Письма. Л., 1985. С. 225.
[31] *Тютчев Ф.И.* Стихотворения. Письма. М., 1986. С. 373.
[32] *Тютчев Ф.И.* Соч. 1984. Т. II. С. 176–177.
[33] Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. М., 1988. С. 372.
[34] Там же. С. 334.
[35] Там же.
[36] *Тютчев Ф.И.* Полное собрание сочинений: В 6 т. М., 2002–2005. Т. 6. С. 354.
[37] Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. М., 1988. С. 272.
[38] Там же. С. 196.
[39] Там же.
[40] Там же. С. 198.
[41] Там же.
[42] *Тютчев Ф.И.* Собрание сочинений: В 2 т. М., 1984. Т. 2. С. 239.
[43] *Тютчев Ф.И.* Стихотворения. Письма. Воспоминания современников. М., 1988. С. 315–316.
[44] *Тютчев Ф.И.* Полное собрание сочинений: В 6 т. М., 2002–2005. Т. 5. С. 216.
[45] Там же. Т. 6. С. 383.
[46] Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. М., 1988. С. 374.
[47] *Тютчев Ф.И.* Собрание сочинений: В 2 т. М., 1984. Т. 2. С. 314.
[48] Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. М., 1988. С. 351.
[49] День. 14.10.1861.
[50] Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. М., 1988. С. 316.
[51] *Тютчев Ф.И.* Полное собрание сочинений: В 6 т. М., 2002–2005. Т. 5. С. 216.
[52] *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М., 1989. С. 225.
[53] Там же. С. 50
[54] Там же. С. 48
[55] Там же. С. 63.
[56] Там же. С. 87.
[57] Там же. С. 76.
[58] Там же. С. 142.
[59] Там же. С. 105.
[60] Там же. С. 112.
[61] Там же. С. 139.
[62] Там же. С. 108.
[63] Там же. С. 243.

[64] Там же. С. 52.
[65] Там же. С. 275.
[66] Там же. С. 53.
[67] Там же. С. 51.
[68] Там же. С. 305–306.
[69] Там же. С. 302.
[70] Там же. С. 309.
[71] *Хомяков А.С.* О старом и новом. М. 1988. С. 48.
[72] *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М., 1989. С. 268.
[73] Там же. С. 157–158.
[74] *Тютчев Ф.И.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. М., 2003. С. 144.
[75] *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М., 1989. С. 339.
[76] Там же. С. 341.
[77] Там же.
[78] Там же. С. 165.
[79] Там же. 266–267.
[80] Там же. С. 265.
[81] Там же. С. 314.
[82] Там же. С. 240.
[83] Там же.
[84] Там же. С. 239.
[85] Там же. С. 157.
[86] Там же. С. 243.
[87] Там же. С. 302.
[88] *Герцен А.И.* Собрание сочинений в 30 т. Т. 9. М., 1956. С. 170.
[89] *Каменский З.А.* Парадоксы Чаадаева // Чаадаев П.Я. Полн. Собр. соч. и письма. Т. 1. М. 1991. С. 83.
[90] *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М., 1989. С. 213.
[91] Там же. С. 210–211.
[92] Там же. С. 194.
[93] Там же. С. 181.
[94] Там же. С. 217.
[95] *Кучкина О.* Инакомыслящий // Комсомольская правда. 1989, 18 апреля.
[96] *Наполова Т.* «И повторится все как встарь...» // Москва, 1990, № 7.

ЧАСТЬ III.

РЕЦЕПЦИЯ РУССКОЙ КЛАССИКИ

С. А. Кузнецов

РУССКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ДОРЕВОЛЮЦИОННЫХ ЖУРНАЛАХ ЛИБЕРАЛЬНОГО И ПРОГРЕССИВНОГО НАПРАВЛЕНИЙ 1860–1910-х ГОДОВ

Для либеральных и прогрессивных журналов, издававшихся в пореформенной Российской империи, оценка художественной литературы были напрямую связана с проблемами общественного устройства. Реализм, переживавший свой расцвет в это время, так или иначе формировал установку на изображение социальной действительности, определение основных проблем общества, выявление их причин. Также критики либеральной прессы не могли пройти мимо религиозных вопросов, столь ярко отразившихся в творчестве Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого, и осознаваемых писателями не как некие абстракции, но как насущнейшие проблемы современности. Помимо этого, важным направлением в статьях о русской классике стало переосмысление литературного наследия XVIII века и первой половины XIX, прежде всего, с точки зрения их актуальности и влияния на развитие русской культуры.

Что касается политических предпочтений, то либеральные и прогрессивные журналы, с одной стороны, стояли в оппозиции к власти в Российской империи и поддерживали либеральную доктрину (с возможным отклонением в правую или левую сторону), а с другой — не принимали радикально-левые идеи, в том числе марксизм и анархизм.

Самым «левым» в данном смысле из представленных журналов выступает «Русское Богатство», в разное время отчасти или полностью поддерживавшее народничество и критически относившееся к марксизму. В данном обзоре расматриваются статьи позднего периода выхода журнала — начиная с 1895 г., когда главным редактором стал Н.К. Михайловский, а после его смерти — В.Г. Короленко. Наиболее «правым» изданием из них можно назвать «Русскую Мысль», в идеологическом плане близкую к конституционным демократам, главными редакторами которой в разное время были С.А. Юрьев, В.А. Гольцев, П.Б. Струве. Также материалом для исследования стали статьи «Вестника Европы» — журнала умеренно либеральной ориентации, редактируемого М.М. Стасюлевичем.

Оценка отечественной литературы XVIII и XIX веков и деятельности русских писателей на страницах журналов неизменно

давалась в тесной взаимосвязи с общественной полемикой в Российской империи. В первую очередь, дискуссионный фон составлял вновь разгоревшийся во многом благодаря публицистике Ф.М. Достоевского спор между западниками и славянофилами. Примеры из русской литературы в статьях либеральных журналов зачастую служили для иллюстрации несостоятельности идеалов консерваторов и славянофилов и правоты либеральных, прогрессивных идей. В отстаивании последних делался упор на их научную обоснованность и аргументированность, зачастую подкрепляемую апелляцией к опыту Запада[1].

Важными историческими датами, нашедшими осмысление в либеральной прессе, стали пятидесятилетие со смерти А.С. Пушкина и полувековой юбилей комедии Н.В. Гоголя «Ревизор». Активно реагировали критики на книжные новинки — как на переиздания (сочинения А.С. Пушкина[2], «Тарантас» В.А. Соллогуба[3]), так и на первые публикации произведений Гаршина, Короленко, Чехова и других современников. Одним из наиболее полемичных вопросов, связанных с литературой, было позднее творчество Толстого. Радикализм мировоззрения писателя вызывал неодобрение у либералов, признававших, однако, исключительное влияние Толстого на современников и его мировую известность. Особенный всплеск интереса к писателю возник после его смерти, вообще породившей немало толков и в отечественной, и в зарубежной прессе.

Журналы либерального направления довольно четко формулируют требования, которым, по их мнению, должны отвечать художественные произведения. Прежде всего, они должны быть злободневны, должны «схватывать», т.е. точно отображать действительность, выявлять общественные и нравственные проблемы и предлагать их решение. С этой точки зрения либеральные критики порой высоко оценивали творчество даже идеологически далеких от них писателей — консервативно настроенного Ф.М. Достоевского и близкого к идеям анархизма Л.Н. Толстого, — поскольку видели в их произведениях отображение тех или иных социальных типов и стремление к общеевропейским ценностям гуманизма, к воспитанию через литературу.

В либеральной прессе большое внимание уделялось месту русской словесности в ряду европейских литератур и неизменно подчеркивались важность и благотворность влияния Запада на Россию. Показательна в этом плане статья А.Н. Веселовского «Западное влияние в русской литературе». Поводом для ее написания стал вновь разгоревшийся во второй половине XIX века спор о роли европейской мысли в российской общественной и культурной жизни, тем

более актуальный в то время, поскольку, по мнению либералов и, в частности, А.Н. Веселовского, создаваемый славянофильскими и консервативными кругами миф об изначальной самобытности русской литературы становится опорой для реакционных политических течений и подкрепляет мысли о вредности либеральных и революционных приходящих с Запада идей для России. Основное положение «антиевропеистов» о том, что самобытный русский народ не нуждается в чуждых ему европейских влияниях, ученый называет «самоуслаждением»[4]. Западные же идеи Просвещения Веселовский считает «общечеловеческими», и потому спасительными и для России. Ученый обвиняет своих противников в безосновательности суждений и пустой риторике, нацеленной на неосведомленного читателя, и отмечает, что «антиевропеисты» порою намеренно скрывают отдельные факты, ставящие под сомнение их правоту.

На основании научных изысканий Веселовский опровергает идею самобытности русской народной культуры, поскольку те или иные заимствования и параллели благодаря сравнительно-историческому изучению прослеживаются даже в исконно русских народных жанрах. Ученый выделяет два характерных систематических явления в европейской литературе: во-первых, волнообразное распространение идей из западных центров на периферию (как, например, передача идей французских мыслителей в Россию), подчеркивает вероятность искажения этих идей по мере распространения, во-вторых, универсальность процессов развития для любой культуры, следовательно, необходимость воспринимать европейский опыт как общечеловеческий. По мнению Веселовского, русская литература развивалась с отставанием из-за отдаленности от культурных центров, из-за чего западные идеи приходили с запозданием и в искаженном виде. В то же время, Веселовский отнюдь не отрицает мысли о возможности самобытной русской литературы, но считает, что она не в прошлом и настоящем, как уверяют славянофилы, но в будущем. Она только на пути к созданию «народной мысли», способной «отразить в слове содержание и задачи нашей национальной жизни»[5]. Но такое развитие, как считает Веселовский, возможно только путем усвоения западного опыта. Ученый отмечает, что критики, признающие европейское влияние, зачастую его преувеличивают, однако указывает, что русские писатели XVIII века открыто учились у иностранцев, и благодаря полученному опыту создали потом нечто оригинальное на русской почве: «Кантемир — сатиры, Ломоносов — научную пропаганду и торжественную лирику, Тредиаковский — стихосложение, Сумароков — трагедию, Волков — национальную сцену»[6]. Этот вклад ценен и привнесением

«общечеловеческих» ценностей Просвещения в русскую культуру. Также и «история лучших годов Карамзина, Жуковского, Муравьева, Батюшкова дает пример доброму влиянию идей французского и немецкого просвещения»[7].

Кроме отдаленности от западных культурных центров Веселовский называет и другие причины медленного развития русской литературы, в первую очередь, подавление властью свободомыслия и нерадение о развитии просвещения и образования в стране, и, в то же время, пассивность русских образованных людей и реакционность правящих классов.

В своих размышлениях Веселовский опирается на сравнительно-историческую методологию в филологии и, в частности, на идеи А.Н. Пыпина, высказанные в статье «Изучение русской народности», где говорится об отталкивании русских писателей XVIII века от западного «псевдо-классицизма» на пути к становлению самобытной русской поэзии. Пыпин полагает, что французский классицизм «по пониманию народного элемента в литературе» был фальшив и односторонен, но «его свойства были перенесены к нам»[8], в частности, миф о патриархальном золотом веке. Это влияние ученый прослеживает вплоть до Карамзина. Размышляя о народности, Пыпин подвергает критике и идеи славянофилов. В частности, говоря об С.Т. Аксакове, он отмечает, что удаление от западного склада жизни, культивируемая помещиками «дикость», «обашкиривание» могут увести от народа еще дальше, чем фанатичное увлечение Западом.

Пыпин отмечает положительное стремление к народности как одну из главных черт развития русской литературы начиная с XVIII века. В качестве примера автор приводит статьи Ломоносова, а также мнение Тредьяковского, который, защищая тоническое стихосложение, считал его «наиболее свойственным русской поэзии»[9].

В либеральной прессе выстраивается своеобразный образ Н.М. Карамзина. Веселовский указывает на положительную его роль как «европеиста» в споре с «шишковистами», а «Вестник Европы» отмечает огромное значение первого своего главного редактора в развитии русской словесности: «можно сказать, что только с него русская письменность <...> ступила с пути литературных упражнений на путь жизненных вопросов»[10]. Пыпин и Веселовский особенно подчеркивают, что молодой Карамзин внес вклад в русскую словесность именно благодаря влиянию западных идей. Вместе с тем, консервативные взгляды, которых придерживался Карамзин в зрелые годы, по мнению Веселовского, отрицательно отразились на его творчестве. Вторит ученому и анонимный журналист

«Вестника Европы», сетуя на то, что Карамзин не интересовался западной исторической мыслью во время работы над «Историей государства Российского». Признавая большие заслуги Карамзина, журналист отчасти оправдывает его консерватизм вульгаризацией либеральной мысли «толпой» того времени, интеллектуальным превосходством историографа над своими «свободомыслящими» современниками, пониманием им опасности революционных идей. Высоко оценивает «Вестник Европы» и ориентацию Карамзина на русского читателя, хотя отмечает, что язык «Истории государства Российского» был слишком сложен для соотечественников и современников историографа.

На оценку личности и творчества А.С. Пушкина в пореформенной России повлияло то, как складывался образ поэта после его смерти. При жизни творчество Пушкина воспринималось неоднозначно, на что в последствие указывал В.А. Гольцев, отзываясь в статье «По поводу пятидесятилетия со дня смерти Пушкина» на критику консервативно настроенными кругами поэмы «Руслан и Людмила». Прогрессивным автором «Вестника Европы» поэма расценивалась как эпоха в развитии русской литературы, а обвинения в адрес Пушкина представлялись ему нелепыми. Гольцев приводит самые одиозные из них. Например, «некто Мартынов» в «Маяке», державшийся на стороне «основ», по словам либерального журналиста, обвинял поэта в безнравственности и безбожии, а его героев — в уголовных преступлениях.

В 1881 году начало выходить собрание сочинений Пушкина под редакцией П.А. Ефремова, Оно вызвало негодование «Вестника Европы». Автор издания 1855–1857 годов П.В. Анненков[11], пожелавший подписать свою статью в журнале инициалами N.N., говорил о том, что новое издание основано на принципе полноты, но не избирательности. Анненков считал подобный подход опасным, порочащим сложившийся в обществе безукоризненный образ Пушкина. Сам факт написания некоторых «вредных» текстов Пушкиным не отрицался критиком и трактовался им не как заблуждение поэта, но как опыт «самопознания», однако не как художественное высказывание. По мнению автора «Вестника Европы», следует разделять «Пушкина-человека», автора «Сиротки», «Иной имел мою Аглаю», «Города Кишинева», эпиграмм и «записочек» и Пушкина-*поэта*. В памяти потомства должен остаться именно *поэт*, признанный «воспитатель русского общества, мощный агент его развития и объяснитель духовных сил, присущих народу»[12].

В статье «По поводу пятидесятилетия со дня смерти Пушкина» В.А. Гольцев также обращается к посмертной жизни поэта и

вступает в полемику с неоднозначными оценками творчества Пушкина Н.Г. Чернышевским, А.В. Дружининым, М.Н. Катковым, Д.И. Писаревым. Н.Г. Чернышевский очень высоко оценивает творчество Пушкина, но заявляет, что тот был «по преимуществу поэт формы», А.В. Дружинин отказывается видеть в Пушкине за талантливым художником «отвлеченно мыслящего» философа. Онегин для Писарева остается «ничтожным пошляком», в романе для критика «нет даже инстинктивного протеста против тех форм и отношений, с которыми мирится <...> “пассивное большинство”»[13]. Все эти точки зрения представляются Гольцеву несостоятельными и он последовательно стремится их опровергнуть. Характерно и отношение либерального критика к некоторым суждениям о Пушкине А.А. Григорьева, который акцентирует внимание на любовании поэтом простой народной жизнью, например, в строках «Евгения Онегина»: «Теперь мила мне балалайка // Да пьяный топот трепака...». Гольцев не разделяет такое мнение: «Беден и жалок этот идеал для поэта с громадным национальным значением, каким был Пушкин»[14].

Своеобразное исследование романа «Евгений Онегин» проводит историк В.О. Ключевский, отмечая, что им и его друзьями Пушкин воспринимался как современник, а знакомство с «Евгением Онегиным» в свое время стало переломным событием в жизни. Роман сделался для них своего рода «первым житейским учебником». Теперь же герой романа — Евгений Онегин — привлекает внимание Ключевского как «лицо исчезающее». К таким же лицам историк причисляет Лаврецкого из «Дворянского гнезда» И.С. Тургенева и Обломова из одноименного романа И.А. Гончарова. Последние два произведения представляются историку «двумя частями одной книги об умирающих. Обе пьесы — похоронные песни. В одной отпевался общественный порядок, в другой — общественный тип»[15]. Для Ключевского особенно важно в литературе представление типов той или иной эпохи, он отмечает, что XIX век был «временем ускоренной смены разнохарактерных <...> типов»[16]. Онегин для историка — «вымирающее существо», и такие люди, как он, не герои времени, а только «сильно подчеркнутые отдельные номера, общие места, напечатанные курсивом». Ключевский определяет Онегина как «типическое исключение», обладающее своей историей и генетикой. Историк реконструирует род и происхождение персонажа, как рассматривают род и происхождение человека, обрисовывая потенциальное родословное древо Онегина до середины XVII века и объясняя специфические черты характера героя влиянием исторических факторов и уникальным положением его

не менее противоречивых предков в российском обществе. Ключевский приходит к выводу, что «быстрая смена направлений» в России делала «исключительных людей» с их знаниями ненужными своему времени — они просто не заставали эпоху, когда их потенциал можно было бы применить.

Н.В. Гоголь оценивается в либеральной прессе как талантливый сатирик, неприязненной критике подвергаются только последние годы его творчества. Например, Е.И. Утин оценивает этот период как «падение»[17] писателя, А.Н. Веселовский относит позднего Гоголя вместе с Н.М. Языковым к писателям, близким славянофилам, в чем также усматривает угасание гения.

Особое внимание либеральные журналисты уделяют комедии «Ревизор» – и как злободневной по социально-критическому высказыванию пьесе, и благодаря своеобразному юбилею — пятидесятилетию со дня первой постановки, вызвавшему всплеск интереса к пьесе. По случаю этой даты в «Русской мысли» появилась статья, подчеркивающая актуальность комедии в связи с настоящими (в 1886 году) внутриполитическими событиями в России – а именно, с полемикой вокруг вопроса о допущении выборных «элементов земства в земское управление»[18]. Анонимный автор заметки указывает на идеализацию дореформенной жизни некоторыми консервативными кругами и приводит комедию Гоголя как пример реальных порядков в 30-е годы. Критик задается вопросом, как же сегодня возможна защита дореформенного времени, если еще 50 лет назад оно было показано как несостоятельное и так талантливо осмеяно. По мнению журналиста «Русской мысли», 50 лет существования комедии выявили, что недостатки, о которых говорит Гоголь, не замкнуты в узком мире уезда — «недостатки эти имели применение гораздо более широкое», они-то и препятствовали успехам России, ослабляли ее могущество. «В самой природе нашей осталось ещё много чиновничьего», — добавляет критик. В заметке «Русской мысли» за июль 1886 года «Ревизор» также соотносится с идеей о внутреннем «чиновничестве» людей конца XIX века: публика забывает, в чем суть сатиры, что «Ляпкины-Тяпкины и Сквозники-Дмухановские неистребимы, они лишь могут затаиться»[19] во время опасности, вызванной для них силой сатиры.

Высоко оценивается либеральной прессой творчество и другого сатирика — М.Е. Салтыкова-Щедрина. Журналист «Вестника Европы» Е.И. Утин пишет о высокой роли этого русского сатирика среди других писателей, поскольку он, как никто другой, производит впечатление на общество. Объекты сатиры беспомощны перед безжалостной критикой. Развивая важнейшую для либералов

и революционеров мысль о том, что значение писателя не только в его таланте, но и в транслируемых им идеях, Утин утверждает, что только «прогрессивные» в идейном плане писатели останутся в истории. С этой точки зрения Салтыков оказывается выше многих современников, поскольку, по мысли Утина, «влияние этого безусловного вождя литературы основано на иных данных», чем «значение таких писателей, как Тургенев, Л. Толстой, Григорович, Островский, Гончаров»[20]. «Велика служба, которую сослужил каждый из этих писателей русскому обществу, его просветлению и движению вперед», — считает Утин, но оговаривается, что названные писатели — «чистые художники», а «писатель-художник — судья, но не боец», и в этом он уступает сатирику. Как и многие другие либеральные журналисты, Утин ценит в литературе воссоздание общественных типов. Для него Щедрин «не знает себе равного, когда дело идет о том, чтобы схватить типические черты переживаемого обществом времени, чтобы живо подметить тот или иной народившийся тип и осветить его со всей яркостью своего мощного таланта»[21]. По мнению Утина, Салтыков ценен верным выражением идеологии «лучшей части русского общества», т.е., судя по всему, либеральной и прогрессивной интеллигенции. На взгляд журналиста, литература становится «козлом отпущения» для «патриотов» (т.е. консерваторов), обвиняющих ее во всех бедах России, которые она якобы раздувает. Подтверждение своих слов он находит непосредственно в «Круглом годе» Щедрина.

В той же статье критикуются воззрения Ф.М. Достоевского, их неприятие вообще проходит красной нитью через всю либеральную прессу. Утин ставит Достоевского на прямо противоположный Салтыкову-Щедрину полюс воздействия на общество. Он считает его идеи реакционными и полагает, что хотя Достоевский и имеет влияние, но оно временно и эфемерно. Творчество Достоевского, особенно его идейное содержание, Утин прямо называет вредным.

С критикой Достоевского как представителя «антиевропеистов» выступает А.Н. Веселовский, указывая на то, что писатель переоценивает качества русского народа: «стоило Достоевскому в своей известной “пушкинской” речи окружить Татьяну неувядающим ореолом высшего самоотвержения и гуманности, и вся масса его поклонников принялась с его слов повторять, что только русская женщина способна на такой поступок...»[22]. А.Н. Пыпин считает, что Достоевский вместе с Фонвизиным занимался «немудреными обличениями “галломании”»[23]. Публицистические работы Достоевского подвергаются самой жестокой критике. Наиболее последовательно она проводится в статье «Литературные мечтания и

действительность», опубликованной в «Вестнике Европы». Целью статьи заявляется разбор представлений русской интеллигенции о народе, но почти полностью размышления автора концентрируются на критике идей Достоевского, изложенных в «Дневнике писателя» и «Пушкинской речи». Писатель представляется автору «Вестника Европы» выразителем славянофильских воззрений на народ, так как «имя Достоевского в последние годы — на всех славянофильских устах»[24]. Писатель обвиняется в непоследовательности взглядов, в уходе от ответов на насущные вопросы, а также в отсутствии ясности в высказываниях. Критик полагает, что не проверенное опытом действительности, не имеющее за собой реальных оснований «учение Достоевского лишено всякой определительности; с ним мы вступаем в сферу лишь “литературных мечтаний”, основывающихся на неизвестно откуда взятых данных»[25]. Автор статьи считает, что Достоевский чересчур демонизирует устройство европейского общества и безосновательно отказывает западному человеку в спасении.

Критик использует в полемике аргументы самого Достоевского, его тезис о «тайне человека», согласно которому писатель не должен был бы выносить вердикт о безнравственности Европы, а также отрицать возникновение в ней «духа нравственности». Логические ходы Достоевского, по мнению критика, приводят к ложным выводам: если писатель считает, что стремление к свободе ведет к лакейству, то, выходит, «рабство ведет к отсутствию лакейства мысли»[26]. Автор статьи обвиняет Достоевского в низком мнении о человечестве и отсутствии веры в западного человека, в поверхностности суждений и в идеализации прошлого, в подмене причинно-следственных связей и вообще в противоречивости. Критик считает необоснованным выделение Достоевским русского народа среди других, исключительное вынесение ему в заслугу качеств (таких как «несение на плечах своей истории»), присущих и другим народам. Также автор «Вестника Европы» выступает против критики Достоевским интеллигенции, призирающей народ. Критик не отрицает существующую пропасть между народом и интеллигенцией, но смотрит на нее с исторического ракурса как на свойство определенного периода, которое преодолимо, причем только западническим путем реализации просветительских идей.

Несостоятельной критику «Вестника Европы» представляется и мысль Достоевского о том, что Православие — преимущество русского народа, свойственное ему изначально. Автор напоминает, что это исторически привнесенная религия. Указывается в статье и на противоречивое отношение Достоевского к русскому народу.

Писатель представляет его то как сборище воров и убийц, то как «святой русский народ». Критикуя положения «Пушкинской речи», в частности, тезис о «всеотзывчивости» русских, автор статьи замечает, что «всеотзывчивость» — скорее свойство незрелости и более недостаток, свидетельствующий о неспособности русского народа самостоятельно мыслить, чем достоинство. Тем не менее, критик все же уважительно отзывается о художественном творчестве писателя: «мы искренне преклоняемся перед поэтическим талантом Достоевского и знаем, что его долго не забудут»[27]. Высокая оценка произведений Достоевского звучит и в «Русской мысли»: «Чем больше мы вдумывались в написанное Достоевским, тем тяжелее становилось на душе, тем мрачнее вставала перед нами бессмыслица жизни и, с другой стороны, нам яснее становилось то, в чем автор видит и указывает “смысл жизни”»[28]. Критик «Русской мысли» отмечает, что у Достоевского было «определенное убеждение и была вера», и в этом, безусловно, сильная сторона его таланта.

Взгляды и творчество другого великого писателя, Л.Н. Толстого, либеральная пресса воспринимала также неоднозначно. Вышеупомянутый критик Е.И. Утин отзывался о нем как о «чистом художнике», а в статье «Русской мысли», опубликованной пятью годами позже, в 1886, Толстой характеризуется как «поборник “духа” и противник “формы и формализма”». Поэтому произведения Толстого, призванные доступно передать определенные идеи, а не «чистое искусство», критик «Русской мысли» называет «учительными», то есть проводниками толстовского мировоззрения. Учение Толстого автор считает привлекательным, но при этом последовательно критикует его. Так, Толстой отрицает «известный “авторитет”» но при этом утверждает свой собственный, отрицает капитализм и деньги вообще, но его идеи скорее идут на пользу «обладателям золота». В центре полемики — толстовская идея «непротивления злу насилием». Критик «Русской мысли» уверен, что Толстой сам действует вопреки этой идее, когда прибегает к обличению общества, т.е. «нравственному насилию». Карающее насилие изображено и в рассказах Толстого, например, в «Двух братьях». Автор заметки скептически относится к теории «непротивления злу» и потому, что сомневается в идее обязательной победы совести у совершающего насилие. Не устраивают критика и другие положения учения Толстого: предпочтение печного горшка Венере Милосской, тезис о том, что виноват не человек, а «“ложная цивилизация”, которая производит не то, что нужно народу для его счастья, которая выдумала “разделение труда”»[29]. Сходная критика толстовских идей представлена и в «Вестнике Европы», и в «Русском богатстве».

Сказки для народа Толстого оцениваются противоречиво. С одной стороны, отмечается, что они всего лишь «служат иллюстрациями к более капитальным произведениям Толстого», среди которых приводятся «Статья о переписи Москвы», «Мысли, вызванные переписью», «В чем счастье». Эти труды, по мнению журнала, не решают поставленных вопросов. Но, с другой стороны, они написаны «с необыкновенной силой таланта <...> беллетристического, с удивительной чуткостью к образам...»[30].

Высокую оценку в редакционной статье «Русской мысли» получает «Смерть Ивана Ильича», отмечается «удручающая сила впечатления»[31] повести. Однако яркой типизации, столь важной для либеральной критики в литературе, в этом произведении не усматривается: «Иван Ильич есть своего рода исключение, посредством которого нельзя ничего доказывать»[32]. По мнению автора заметки, суть повести в критике Толстым своего персонажа Ивана Ильича за стремление к «приятностям», что опять-таки не является, с точки зрения критика, достойным и по-настоящему важным предметом для литературы. Писатель, по мысли журналиста, должен вернуться к «более художественному творчеству» и не создавать произведения как банальную иллюстрацию своих мыслей.

В 1910 году в «Русском богатстве» и в других либеральных журналах[33] появляются статьи, написанные в память о Толстом. В «Вестнике Европы» доказывается, что смерть Толстого показала изолированность реакционных сил от общества, а в «Русской мысли» С.Л. Франк отмечает, что любовь людей к Толстому объясняется такими свойствами его души как безграничное правдолюбие и острота нравственной совести. Журналист «Русского богатства» С.Я. Елпатьевский оценивает писателя как сына своего народа, «безмерного человека»: «Ни Иоанн Дамаскин, ни мудрец античной древности, ни русский инок, но все вместе и никто по отдельности»[34]. А.Е. Редько, проводит параллель между личностью Толстого и Брандом Ибсена. Критик утверждает, что в Астаповских событиях в лице Толстого мир «приобрел новый художественный образ»[35]. В том же журнале Н.С. Русанов, в свою очередь, характеризует Толстого как «вечно мятущегося великого человека». Особенность творческого и проповеднического гения Толстого автор статьи усматривает в способности «видеть предмет в его поражающей реальности»[36].

Либеральная пресса уделяет внимание и более молодым писателям. Чеховские «Пестрые рассказы» высоко оцениваются за «честность мысли» и полную «пристойность» ее выражения, умение коснуться «щекотливых тем» настолько, «насколько это необходимо

для осмеяния того, что в них достойно осмеяния и осуждения»[37], добродушие и незлобивость сатиры, но и за грусть, которая «видна из-за смеха».

Очерки и Рассказы В.Г. Короленко получают признание за «умение несколькими чертами охарактеризовать каждое действующее лицо и определить его положение и отношение к другим лицам, умение взять из массы жизненных и личных мелочей только существенное и необходимое, но при этом захватывающее самую глубину нравственного бытия изображенных лиц, самые тонкие оттенки душевных движений»[38].

Рассказы В.М. Гаршина вызывают больше вопросов и возражений. Литературный талант прозаика журналист «Вестника Европы» видит не в анализе явлений, а в глубоком чувстве, с которым Гаршин относится к жизненным явлениям, Он — «симпатичный, но не сильный талант», «субъективный», как и Н.А. Некрасов. Воззрения Гаршина, по мнению критика, «в высшей степени скептичны и неопределенны», его пессимизм неприемлем: «лучше стремиться к свободе и умереть в борьбе, чем постыдно изнывать в рабстве»[39]. Автор «Четырех дней», подобно Гоголю, смотрит на мир через «незримые миру» слезы, но, как считает «Вестник Европы», то, что писатель не дает способов решения обозначенных проблем, не привносит новые типы в литературу, свидетельствует о слабости прозаика и скором угасании его таланта.

Авторы либеральных изданий сходились во взглядах на ценность в русской литературе таких качеств, как злободневность, точность изображения действительности, выявление характерных социальных типов. В большинстве случаев они оценивали талант писателя без политической пристрастности. Так, отдавая должное творчеству поэта-демократа Н.А. Некрасова, либеральная газета «Новое время» сводила его конкретное политическое высказывание к общефилософскому: «поэт говорил о страданиях не какого-нибудь класса народа, сословия или кружка, а о страданиях нас всех, без различия сословий, состояний, пола, возраста»[40]. С другой стороны, либеральный писатель, постоянный автор «Вестника Европы» И.С. Тургенев, чье творчество высоко оценивалось за «яркий протест против крепостного права»[41] в «Записках охотника» и выражение новых типов в «Рудине» и «Отцах и детях», признавался автором слабых стихотворений и человеком, нечутким к событиям на родине в позднем творчестве (роман «Новь»). Либеральные журналисты критически подходили к идеям писателей из оппозиционных лагерей, опираясь на методологию того времени и искусство риторики в своих контраргументах. Прозападнические

взгляды также легли в основу своеобразной картины становления русской литературы. Роль западного влияния в этом процессе не абсолютизировалась, но ей предавалось большое значение, также как и «общечеловеческим» идеям Просвещения, распространение которых, по мысли либеральных авторов, способствовало развитию отечественной литературы.

---

1 См.: *Веселовский А.Н.* Западное влияние в русской литературе // Вестник Европы. 1881. Т.6. С. 25–58; Литературные мечтания и действительность. По поводу литературных мнений о народе // Вестник Европы. 1881. Т. 6. С. 300–324.

2 [*Анненков П.В.*] Новое издание сочинений Пушкина г. Исакова под ред. П. Ефремова // Вестник Европы. 1881. Т. 1. С. 899–917.

3 Тарантас. Путевые впечатления. Сочинение графа В.А. Соллогуба // Русская Мысль. 1886. Август. Библиографический отдел. С. 74.

4 *Веселовский А.Н.* Западное влияние в русской литературе // Вестник Европы. 1881. Т. 6. С. 27.

5 Там же. С. 30.

6 Там же. С. 44.

7 Там же. С. 57.

8 *Пыпин А.Н.* Изучение русской народности. Историко-литературный трактат // Вестник Европы. 1881. Т. 6. С. 334.

9 Там же. С. 339.

10 Рецензия на книги «Николай Михайлович Карамзин» М. Погодина и «Письма Н.М. Карамзина к И.И. Дмитриеву» // Вестник Европы. 1867. Т.1. Литературная хроника. С. 14.

11 См. об этом *Козмина Л.С.* Историко-культурный контекст собрания сочинений Пушкина из коллекции графа Александра Алексеевича Бобринского // Материалы научно-практических чтений «...По утрам я читал, упражнялся в переводах...» («Библиотека в усадьбе»). Сельцо Михайловское: Пушкинский Заповедник, 2016. Вып. 67. С. 78–91.

12 [*П.В. Анненков*] Новое издание сочинений Пушкина г. Исакова под ред. П. Ефремова // Вестник Европы. 1881. Т. 1. С. 912.

13 Цит. по: *Гольцев В.А.* По поводу пятидесятилетия со дня смерти Пушкина // Русская мысль. 1887. Январь. С. 120.

14 *Гольцев В.А.* По поводу пятидесятилетия со дня смерти Пушкина // Русская мысль. 1887. Январь. С. 117.

15 *Ключевский В.О.* Евгений Онегин и его предки // Русская мысль. 1887. Февраль. С. 293.

16 Там же.

[17] *Утин Е.И.* Сатира Щедрина: очерки из современной литературы // Вестник Европы. 1881. Т. 1. С. 303.
[18] Юбилей «Ревизора» // Русская мысль. 1886. Май. С. 123.
[19] Ревизор. Первоначальный сценический текст, извлеченный из рукописей Николаем Тихонравовым. Москва, 1886 г. // Русская Мысль. 1886. Июль. Библиографический отдел.
[20] *Утин Е.И.* Сатира Щедрина: очерки из современной литературы // Вестник Европы. 1881. Т. 1. С. 306.
[21] Там же. С. 307.
[22] *Веселовский А.Н.* Западное влияние в русской литературе // Вестник Европы. 1881. Т. 6. С. 26.
[23] *Пыпин А.Н.* Изучение русской народности. Историко-литературный трактат // Вестник Европы. 1881. Т. 6. С. 331.
[24] Литературные мечтания и действительность. По поводу литературных мнений о народе // Вестник Европы. 1881. Т. 6. С. 307.
[25] Там же.
[26] Там же. С. 309.
[27] Там же. С. 324.
[28] Сочинения графа Л.Н. Толстого. Произведения последних годов. Ч. 12 // Русская мысль. 1886. Июнь. С. 384–385.
[29] Там же. С. 380.
[30] Там же. С. 378.
[31] Там же. С. 383.
[32] Там же. С. 385.
[33] См., например: *Франк С.Л.* Памяти Льва Толстого // Русская мысль. 1910. Декабрь. С. 139–150; Из общественной хроники // Вестник Европы. 1910. Декабрь. С. 436–437.
[34] *Елпатьевский С.Я.* Вечной памяти Льва Николаевича Толстого // Русское богатство. 1910. Ноябрь. С. 8.
[35] *Редько А.Е.* Набросок по письмам // Русское богатство. 1910. Декабрь. С. 133.
[36] *Русанов Н.С.* Английский биограф Толстого // Русское богатство. 1910. Декабрь. С. 120.
[37] *А. Чехонте.* (*А.П. Чехов*) Пестрые рассказы // Русская мысль. 1886. Июль. Библиографический отдел. С. 10.
[38] Очерки и рассказы Владимира Короленко // Русская мысль. 1887. Январь. Библиографический отдел. С. 4.
[39] *В.А.* Всеволод Гаршин. Рассказы. Спб. 1882 // Вестник Европы. 1882. Т. 5. С. 886.
[40] Похороны Некрасова. Новое время. 1877. № 661.
[41] Иван Сергеевич Тургенев. Некролог // Русская мысль. 1883. Сентябрь. С. II.

Т. М. Петухов

ПИСАТЕЛИ-КЛАССИКИ В КОНСЕРВАТИВНЫХ «ДООКТЯБРЬСКИХ» ЖУРНАЛАХ

В данном обзоре внимание будет сосредоточено на изданиях, выходивших на протяжении долгого времени в относительно неизменной форме выпуска, с ярко выраженной политикой консервативного толка и с достаточной плотностью литературно-критического материала. Под эти критерии лучше всего подходят журнал «Русский Вестник», издававшийся М.Н. Катковым, и газета «Гражданин», выпускаемая князем В.П. Мещерским. В меньшей степени внимание будет уделено газетам «Русь», «Московские ведомости» и журналу «Русское обозрение».

Анализ статей, публиковавшихся в названных периодических изданиях, показывает, что наибольшей популярностью в них пользовались такие русские писатели-классики как Толстой, Пушкин, Достоевский, Гоголь и Лермонтов (имена названы в порядке уменьшения количества публикаций, им посвященных). Также в изданиях упоминались и другие авторы — Карамзин, Островский, Гончаров, Тургенев, Некрасов — но им уделялось меньшее внимание, и потому они не попадут в фокус анализа в данном обзоре. От рассмотрения образа Грибоедова также придется отказаться, так как большинство статей о нем касаются его деятельности как дипломата, а не литератора.

Наиболее часто встречающаяся фигура в консервативной прессе — Лев Толстой. Тематика статей о нем явно распадается на два аспекта: анализ его произведений и оценка внелитературной деятельности. Разделение становится особенно заметным с ростом популярности «толстовства».

Оценивая произведения Толстого, авторы статей, как правило, подчеркивают «масштабность» его прозы в художественном отношении. «Лев Толстой — это громадная стихийная сила, целый океан с его мощью и безднами»[1]. Порой творчество Толстого ставится в пример современным беллетристам второго ряда — слишком «мелким» в сравнении с ним[2].

Другим распространенным подходом является противопоставление мастерства Толстого в запечатлении действительности «тенденциозным» чертам его же творчества. Как правило, критика отмечает величие первого начала и бедность второго: «рядом с гениальным историческим романистом, как бы не ведавшим, что

он творит, — новый граф Толстой, <...> и все с восторгом читавшие роман с недоуменьем спрашивали себя: кто же этот бессильный совладать с задачами своей мысли философ?»[3].

Если говорить об отдельных произведениях, единым является восприятие «Анны Карениной» как пика художественного мастерства Толстого. Даже в сравнении с «Войной и миром» «Анна Каренина» «чище работой, правильнее, и в этом смысле изящнее»[4]. Количество статей, хвалебно отзывающихся о романе, очень велико.

В мартовском «Русском вестнике» за 1891 год «Анна Каренина» противопоставляется «Крейцеровой сонате» тем, что «очищает, возвышает душу, заставляет глубоко задуматься над жизнью, дает бодрость и веру в добро, придает силы для борьбы с ложью и злом, живущими в душе каждого из нас»[5]. «Крейцерова соната», по мнению критика, — напротив, рождает совсем иные чувства: «Смутное, неясное и печальное настроение испытываешь, прочтя это произведение, и становится как бы “страшно и пусто в мире”, говоря словами Гоголя». Это еще одно общее место в оценках консервативной критики: практически полное неприятие «Крейцеровой Сонаты» и ряда других поздних его произведений.

Во всех высказываниях консервативной прессы по поводу личности Толстого можно выделить два направления. Во-первых, активно полемическое, направленное против Толстого как оппонента, к нему принадлежат практически все отзывы на прямую критику Толстым действий русских властей, церкви, государственных институтов. Во-вторых, можно выделить направление, воспринимающее Толстого как «заблудшую душу», скорее жалеющее, чем осуждающее[6]. В ряде публикаций эта тенденция выражена не так ярко и смешивается с первой, чисто полемической.

Порою Толстого упрекают в любви к славе и самолюбовании: «в его взоре не скроешь гордости и тщеславия, к которым русская душа не лежит и не живет она в этом состоянии человеческого духа, почему граф Л. Толстой-философ не сподручен в учителя православному простому русскому народу»[7]. Подобные упреки в чуть менее выраженном виде встречаются ещё в одной-двух статьях на страницах газеты. Эта позиция явно вступает в противоречия с оценкой, выделяющей в Толстом искренность как ведущую черту: «Посмотрите на колоссальный успех последних даже слабых и философски несостоятельных произведений гр. Л.Н. Толстого. Возможен ли он был в другое время, не столь бедное талантами. Он тем и берет, что он умеет прекрасно писать, что в

каждом слове виден его талант, и главное что в его тоне звучит несомненная искренность»[8].

В другой работе[9], наряду с обильной и последовательной критикой ошибок в логических выкладках Толстого, излагается идея: «Действительно художественное произведение только то, которое своею искренностью заставляет зрителя, читателя или слушателя переживать вместе с автором испытанные им чувства; но хорошим это произведение может считаться только, когда выраженные в нем чувства сами по себе хороши. Ясно что в таком случае эстетические требования подчиняются этическим. Нельзя не признать такое подчинение вполне правильным, особенно в наше время, когда многие слишком склонны оправдывать нарушение самых элементарных требований нравственности эстетическими соображениями». Это косвенное согласие, при общем оспаривании логики графа, служит основой для высказывания по поводу не устраивающих автора статьи тенденций «сегодняшнего дня» («когда многие слишком склонны...»).

Также вопреки общему консенсусу о вредности религиозных идей Толстого, есть и мнение, что они сыграли хорошую роль, так как обратили к религиозным вопросам внимание тех, кто давно «отпал» от церкви, и показали священникам важность дела проповеди[10]. Можно заметить, что и тут отклонение связывается с «актуальной проблемой» — малым вниманием современных светских людей к вопросам христианства.

Некоторые авторы статей стараются объединить «искренность» (традиционную оценку творчества Толстого) с неискренностью и честолюбием его поздних произведений путем разделения Толстого-поэта и Толстого-философа на две независимые ипостаси. Что, однако, не может устранить противоположность этих оценок, когда обвинения с отдельных произведений переносятся на личность Толстого как человека. В целом, если трактовки его произведений в консервативной прессе не разнятся сильно, то конструируемый образ личности Толстого (выводимый как «производная» от тех или иных его произведений) вариативен. Создается впечатление, что существуют две альтернативные позиции, зависящие напрямую от повода высказывания (осудить деятельность Толстого в Ясной Поляне или показать преимущество его произведений перед писателями-современниками).

Любопытна и стоит в стороне следующая оценка и трактовка «дуализма» Толстого: «для России Толстой так же необходим, как и Россия для Толстого. Но между ними... тень. И рассеять ее не могут все наши восторги перед светом его гения и все самопожертвование

этого гения. Толстой-учитель ушел слишком далеко от нашей грубой и серой прозы; Толстой-поэт слишком глубоко в нее внедрился <...>. Мы еще слишком крепко связаны с музой Толстого-поэта, чтобы покориться Толстому-учителю»[11], — здесь можно видеть, что, хотя двойственная оценка Толстого сохраняется, его учение воспринимается не как негативный элемент и даже не как заблуждение, ошибка сбившегося с пути — а как взгляд «слишком идеальный». То есть с позиции «опасного», «плохого» и «неверного» учение смещается в область «хорошего, но не подходящего» для несовершенной действительности. Подобную линию «оправдания» можно найти и в других статьях, опубликованных после смерти писателя, но этот пример наиболее показателен.

Статьи, посвящённые Пушкину, встречаются несколько реже, чем статьи о Толстом, но это окупается обилием упоминаний поэта в публикациях, прямо к нему не относящихся. Один из постоянных мотивов в оценке Пушкина — его вклад в создание «новой» русской литературы. Речь идёт как о значении всего его творчества («мощное Пушкинское слово разом поставило русскую литературу в разряд литератур европейских»[12]), так и о более частных примерах, наподобие указания, что Пушкин работал практически во всех жанрах. Периодически проводится мысль, что именно Пушкин стоит у истоков реализма в русской литературе и ее мирового значения: «Он и дал им тон — всем последующим. Он создал то отношение к жизни <...>, тот реализм, которому ничего подобного нет в европейской литературе нашего столетия. Наш реализм поэтичен, вот в чем дело»[13].

Важная черта образа Пушкина — серьёзный подход к творчеству и тщательность работы. Говорится, например, что он «ценил выше всего план, то есть построение целого, стройный распорядок его частей»[14], подчёркивается ответственность пушкинского подхода к творчеству: «“Медный Всадник” — это результат обещания передать всё стихом, данного поэтом в “ужасную годину”»[15].

Но, наверное, самое важное и неизменное, что подчеркивается в образе Пушкина, — это идея народности его гения. То, что «он принадлежал к Русской партии», становится сквозной цитатой-аргументом (со ссылкой на его собственные слова) для многих критиков. Народность и близость поэта всему русскому выступает лейтмотивом: «Пушкин <...> есть полный представитель нашей физиономии, не только в мире художественных, но и в мире всех общественных и нравственных сочувствий»[16].

На стыке двух отмеченных положений — народности и создания национальной литературы, имеющей мировое

значение, — расположено, к примеру, такое высказывание: «Пушкин не только усвоил и выразил идеалы европейского литературного творчества, наложив на них наш русский облик, он представил также и наши русские идеалы, как это красноречиво и с такой силой убеждения показал, в своей знаменитой московской речи, Ф.М. Достоевский, хотя Пушкин и не исчерпал этих идеалов»[17].

Различие в восприятии личности и творчества Пушкина теми или иными консервативными критиками, главным образом, состоит в колебании между образами чистого творца, занимавшегося сугубо эстетическим творчеством, и гражданского поэта, активно вовлечённого в проблемы России его времени.

Первая точка зрения часто подкрепляется положением о том, что Пушкину была важнее не мысль, а художество: «Пушкин, как поэт, велик там, где он просто воплощает в живые прекрасные явления свои поэтические созерцания, но не там, где хочет быть мыслителем и решителем вопросов...»[18]; «от этих неприглядных сторон современной общественной жизни Пушкин старался уйти в светлую область искусства», и тут же говорится, что «гражданские» стихотворения у него «носят характер случайности»[19].

Вторая линия проводится, главным образом, в полемике с теми, кто осуждал Пушкина за недостаток гражданского начала и желания общественных перемен. Говорится, например, что Пушкин «трезво смотрел на задачи современного ему русского общества», и «сатирического бича» у него тоже много: «резкий юмор» в адрес действительности встречается в «Евгении Онегине», «Дубровском», «Капитанской дочке», а «под повестью “Гробовщик” не отказался бы подписаться Гоголь»[20]. К «Евгению Онегину» в этой связи критики обращаются особенно часто: «Онегин как представитель политического и гражданскикого миросозерцания есть тот же Чацкий, но над которым прогремела гроза 1825–1826 г.-г.»[21].

Если выдвигать гипотезы о причинах такого противоречия интерпретаций, можно предположить, что, так как вторая линия представлена в основном статьями, упоминающими «антипушкинскую критику» 60-х годов (чем ярче акцент на гражданском компоненте — тем ближе статья к актуальному «противостоянию» журнала той критической линии), то именно необходимость её опровержения инициирует выделение в творчестве Пушкина гражданственности. В то же время статьи из первой категории в большинстве своём относятся к более поздней эпохе, где прежний спор уже забыт и ситуация изменилась. Поэтому есть основания полагать, что в оценке гражданственности творчества Пушкина

консервативной прессой важную роль играет проведение собственной позиции критика и желаемого им взгляда на искусство.

Пожалуй, главное «общее место» в оценке Достоевского консервативной критикой — это подчёркивание точности и тонкости его психологических наблюдений[22]. Часто подчёркивается, что в самых неприятных и низких героях Достоевского есть нечто, вызывающее сочувствие к ним, а не ненависть. В статье «Памяти Ф.М. Достоевского» проводится идея, что он не изобличает, не относится отрицательно к ужасам и низостям, а как «сестра милосердия», движимая высшим служением и желанием облегчить страдания, «он в своих анализах ищет правды и идет все глубже и глубже <...>, ничем не смущаясь, пока под этой гадостью <...> не почуется, не послышится сама эта больная, трепещущая, забывшая себя, заглохшая душа человеческая»[23].

Важное значение среди романов Достоевского придаётся «Братьям Карамазовым», во многом за счёт идейного, а не художественного аспекта. Например, сравнивая Достоевского с Пушкиным, критик П.А. Ачкасов отмечает, что Пушкин «не успел разглядеть в монахе того учителя жизни народа, того носителя идеала, который изображен Ф.М. Достоевским в его последнем романе в лице старца Зосимы»[24], — именно фигура старца и связанная с ним линия романа выделяется как выдающееся достижение, во многом определяющее значимость романа, так как впервые «в нашей светской литературе освещен, почти во весь рост, такой духовный идеал народа, как старец Зосима». Линия, посвящённая старцу Зосиме, явно выделяется как главная и в нескольких других статьях. Большое внимание уделяется и «Легенде о Великом Инквизиторе»[25] — тоже с точки зрения отражения в ней религиозных исканий: «она есть единственный в истории синтез самой пламенной жажды религиозного с совершенною неспособностью к нему»[26].

В плане идейного содержания консервативная критика горячо поддерживала и высказываемые Достоевским антизападные настроения, связанные с идеей русского народа как народа-Богоносца. Эта идея, как и ряд описанных выше, зиждется на выделении христианских истоков творчества Достоевского[27], но также и на трактовке его диалектического изложения позиций героев не в ключе полифонии (как впоследствии у М.М. Бахтина), а как способа демонстрации «своей» (религиозной) и чужой позиции: «Притом Достоевский был такой искусный диалектик, что опять-таки иногда весьма трудно бывает сказать, где он убедительнее: там ли, где он побивает свою собственную позицию, или там, где он ее проводит и отстаивает?»[28]. Разделяет критика и убеждение в исключительности

Православия, позволившего писателю, по её мнению, создать шедевры: «В какой литературе, в романах, поднимались и христиански решались глубокие вопросы, как в “Преступлении и наказании”, “Бесах”, “Братьях Карамазовых”, кроме русской?»[29].

При этом постоянно подчёркиваются неровность стиля и огрехи в технике литературного письма. Отмечается и неравная сила произведений — например, в «Русском вестнике» за январь 1876 в «Литературном обозрении» говорится про роман «Подросток» как про произведение скорее неудавшееся, особенно в сравнении с «Бесами», во многом близкими по идейному содержанию, но стоящими гораздо выше по исполнению. Неровность отмечают и внутри текста одного романа: «первые главы “Идиота”, первая треть “Преступления и Наказания” — точно писаны другим человеком. Все оживлено и довольно последовательно. Затем творческий материал как-то вдруг расползается, <...> книга читается с недоумением и часто со скукой, в надежде встретить новые вспышки <...>, но эти надежды вознаграждаются все реже и реже, именно по мере приближения к концу романа»[30].

Среди немногих «динамических» компонентов образа Достоевского, создаваемого консервативной критикой, можно выделить вопрос о главной его «теме» и целях творчества: «Его тема — нравственная болезнь, овладевшая человеком и повергающая его в глубину порока и разврата»[31]. С другой точки зрения, главная цель Достоевского — запечатление «рельефных черт времени»: «Безсознательный революционер в традициях искусства, он показал еще и другое: занявшись в этом романе [«Братья Карамазовы». — *Т.П.*] упорной и незамаскированной публицистикой, направленной против явлений известной исторической минуты, <...> Достоевский создал произведение, внутренняя сила которого почти сглаживает в нем колорит и клеймо времени»[32]. Есть и мнение, что задача его заключалась «в том, чтобы показать читателю весь трагизм борьбы, которая уже тысячелетия раздирает человеческую душу — борьбы между отрицанием жизни и ее утверждением, между растлением человеческой совести и ее просветлением»[33]. Иногда полагали, что главная цель писателя — показать зачатки будущего возрождения и новой жизни во всём живом[34]. Трактовки творчества Достоевского разнообразны, но не исключают друг друга, отражая множественность и гибкость понимания, которое вообще отличает его произведения.

Черта, характерная и для образа Пушкина, особенно отмечается в Гоголе – кропотливая работа над произведениями и ответственное отношение к творчеству: «Для Гоголя, <...> дело его призвания

было не ремеслом, ни даже мастерством, искусством, а таким делом, в которое он полагал всю свою душу, всего себя, которое в его глазах было важности несравненной. Понятно поэтому, сколько тщательности и труда он вкладывал в процесс писания»[35].

Его художественный метод порой сравнивается с лупой или увеличительным стеклом. По мнению В.В. Розанова[36], суть работы Гоголя была в прибавлении к одному «тематическому» штриху других черт, подобных ему, продолжающих и усиливающих его. И хотя получающийся образ выходит и не в «естественном свете», но зато очень ярко и запоминается читателю, как пук лучей, собранных вогнутым зеркалом.

Большинство консервативных критиков сходятся также в «горячей любви» Гоголя к Родине, несмотря на всю его обличительность. Его сатира не злая, а сострадающая: «Сатира Гоголя всегда сатира, в ней сквозь едкую усмешку видны болезненные слезы, в ней нет шаржа»[37], и в этом Гоголь противопоставляется Салтыкову-Щедрину. Говоря о последователях Гоголя 60-х годов, отмечается, что они не замечали «всю силу пламенной, страстной любви художника к казнимой им Родине»[38].

Общим является и суждение о том, что помимо сатирического элемента в творчестве Гоголя важен и лирический, серьёзный: «Гоголь, конечно, не имел никогда и в мысли ограничиться одной иронией: его намерение всегда было (как это видно из многих мест первой части Мёртвых душ) постепенно смягчить свой тон, перейти в юмор и кончить серьёзным рассказом»[39]. Также отмечается лиризм гоголевского творчества, «оторванный, как и прочие его черты, от связи с действительностью»[40]. В высшем проявлении Гоголь представляется почти исключительно поэтом: «Гоголь без своего громадного художественного таланта не мог бы написать ничего замечательного, тогда как Грибоедов или Лермонтов были бы очень хорошими писателями, если бы и не были поэтами»[41].

Порой выделяется религиозность Гоголя: «Гоголь велик сам по себе и не уязвим тщеславием в своем смирении и кротости. <...> Симпатия русской души невольно стремится к Гоголю, великому писателю-христианину»[42]. В целом же критика подчеркивает визионерскую, а не аналитическую природу гоголевского творчества: «... никто так мало не обращал внимания на идею произведения, как Гоголь: идея обыкновенно заключалась для него в характере действующего лица, в его комизме. Когда, в Мёртвых Душах, он захотел выразить во что бы то ни стало, глубокую общественную идею, из попытки этой ничего не вышло»[43].

Общим можно назвать и восприятие Гоголя как противоречивой личности. Сам характер противоречий трактовался по-разному, но относительно их наличия критики были единогласны: «Гоголь — натура сложная, исполненная внутренних противоречий, одна из тех натур, которые так благодарны в романе и драме и которых так любят современные романисты и драматурги»[44]. Внутреннее противопоставление Гоголя гениального художника посредственному мыслителю можно сравнить с восприятием личности и творчества Л. Толстого.

Сильнее всего в отзывах консервативной критики, посвященных Гоголю, варьируется трактовка позднего периода его творчества и «Выбранных мест из переписки с друзьями». Намечаются две противоположные линии: согласно первой Гоголь угасает в конце жизни (и неверно понимает христианство); по второй, поздние труды Гоголя — это ценный, но непонятый современниками этап творчества великого писателя.

В «Русском вестнике» представлены обе линии. В рамках первой журнал писал: «Гоголь должен был переживать большие муки в последние годы и особенно месяцы своей жизни. <...> Талант его гас; вдохновение же заменялось усилиями, потугами»; «Гоголь, этот сатирический, злой, аналитический ум, уходил всё глубже и глубже в религиозность самую узкую, в набожность, даже в ханжество»[45].

В ряде других статей появляется обратная оценка, согласно которой реакция современников на «Выбранные места из переписки с друзьями» обусловлена не содержанием, выражающим идеалы ортодоксального христианства, смирения, повиновения властям, оценивающим нравственное совершенствование как «единственно возможный путь к прогрессу и возможному для человека счастью», а непопулярностью таких идей в «циничные» 40-е годы. Подобный взгляд представлен и в другой статье: «без веры нет искусства, к этому заключению пришел наш великий художник-писатель Н.В. Гоголь во второй период своей деятельности, до сих пор превратно толкуемой. Гоголь, в этом именно пункте и разошелся со многими из своих почитателей и друзей, лукаво утверждавших, что разлад между ними возник-де оттого, что Гоголь изменил искусству, увлекшись мистицизмом и аскетизмом»[46]. Как видно из приведенных высказываний, вторая линия часто сопряжена с упоминанием «негативного» (с точки зрения консервативной прессы) в литературном процессе и контексте тех лет и «ошибочных» (с той же точки зрения) высказываний критиков (например, мнения «лукаво утверждавших» друзей), что даёт основания считать полемическое начало одним из мотивов для подобной интерпретации.

Частным вариантом того же противопоставления можно считать трактовки причин сожжения рукописи второго тома «Мертвых душ», хотя эти трактовки уже шире бинарной оппозиции. Высказывается мнение, что к сожжению подтолкнула Гоголя реакция на «Выбранные места...»[47], есть и мнение (озвученное выше), согласно которому писатель чувствовал неудачу из-за «ослабевшего» таланта. Но есть и третья позиция: Гоголь перед смертью сжег второй том «Мертвых Душ», беспокоясь, чтобы его печатное слово «не принесло бы вреда русскому обществу после его смерти»[48] — эта последняя трактовка дана в сопоставлении с учением Толстого как бы в упрёк последнему.

Отдельно стоит неожиданная, противоположная сложившемуся образу Гоголя-лирика позиция В.В. Розанова, согласно которому «Мертвые души» — характернейшее название для писателя, который гениален в описании внешних форм, но не внутренних: «мертвым взглядом посмотрел Гоголь на жизнь и мертвые души только увидал он в ней»[49]. Здесь снова идёт противопоставление: теперь Достоевскому, у которого даже самые низкие персонажи отличаются одухотворённостью.

Образ Лермонтова гораздо менее проработан в консервативной прессе. Большая часть непосредственно посвященных поэту статей касается его биографии, поэтому в интересующем нас ключе продуктивнее статьи, характеризующие Лермонтова лишь в сравнении с другими писателями.

Типичным становится мнение, согласно которому, в отличие от Пушкина, чья лирика жизнерадостнее, как и сама эпоха расцвета его творчества, «литература следующего поколения уже утрачивает бодрую, кристальную струю, давшую столько очарования поэзии Пушкина», а потому у Лермонтова «лиризм воспитывался в скорбном настроении, овладевшем русским обществом после 1826 года»[50]. Скорбность, трагичность лирики Лермонтова упоминается и в других работах.

В статьях зачастую выделяют страстность, бурное внутреннее кипение, но и высокий лиризм в творчестве Лермонтова. По мнению критики, поэт обладал «искусством сочетать глубину содержания с изяществом формы. К поэту влекло его умение говорить душе читателя, его беспощадное осуждение вялого и постыдного равнодушия к добру и злу, его смелое и благородное негодование...»[51].

Среди произведений критики чаще всего обращаются к «Герою нашего времени», выделяя в нём два аспекта. Первый — это «народность», особенно проявившаяся в образе Максима

Максимыча: его образ воспринимается как стремление к «сближению с действительной жизнью, исканию нравственной высоты в простой, почти низменной среде, представителем которой является Максим Максимыч»[52]. Второй — это введение образа «лишнего человека» в его дегероизированном варианте: «С Лермонтовым утверждается в нашей литературе то отрицательное, сатирическое отношение к мнимо-положительным, мнимо-сильным типам, созданным нашей разорвавшей с народной жизнью цивилизацией»[53].

Подводя итог обзору отзывов консервативной прессы о русских классиках, нужно отметить, что общими чертами в их оценке становятся народность и любовь к Родине, исключением выступает разве что характеристика Толстого, что и понятно: необходимо оставить площадку для полемики с элементами его учения и заявлениями, идущими вразрез с «консервативным» пониманием общественного блага и блага государства. Также ожидаемым общим местом становится выделение христианского компонента в творчестве и личном мировоззрении классиков (Достоевский, Гоголь — наиболее рельефно).

Более индивидуальным можно назвать «ответственное отношение к творчеству», отмечаемое у Пушкина и Гоголя и подаваемое как преимущество «основателей» русской литературы перед «мелкими» беллетристами. Здесь проявляется общий взгляд консервативных изданий на творчество как на нечто, имеющее высокую цель и требующее ответственности (некоторая «этика», предполагаемая в искусстве, — их общая черта).

Внутри создаваемых образов классиков можно отметить тенденцию к противопоставлению «головного» и «поэтического» (собственно художественного) — в рамках конструирования образов Толстого, Гоголя, отчасти Пушкина. Как правило, такой прием применяется, чтобы показать, что выбранные писатели хороши в одном, а не во втором, увести в тень «невыгодную» сторону их творчества или их личности. Причём почти всегда вперёд выводится «поэтический» компонент, а «идейный» считается слабым или неважным. В случае с Толстым этот приём доводится до крайности в трактовке его как «заблудшей души» и прямом заявлении дуализма, расколотости его личности на хорошую-творческую и плохую-морализаторскую. Такой подход позволяет, не отрицая художественного достоинства писателей, оспорить (а точнее, дискредитировать) их противоречащие «консервативной» призме видения мнения и высказывания.

---

[1] *Мережковский Д.С.* О «Преступлении и наказании» Достоевского // Русское обозрение, март 1890 г.

[2] [раздел «Литературное обозрение»] // Гражданин, 1 и 8 окт. 1887 г.

[3] Больной гений // Гражданин, янв. 1891. № 27.

[4] *Леонтьев К.* Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой // Гражданин, 1888. № 33.

[5] Крейцерова соната // Русский вестник, март 1891.

[6] О графе Л.Н. Толстом (раздел «Современная летопись») // Русский вестник, окт. 1902 г.; Братское слово Льву Николаевичу Толстому // Гражданин, 1887. № 1; *Кохановская* (*Соханская Н.*) Письмо графу Л.Н. Толстому // Русское обозрение, янв. 1898 г.

[7] Граф Л.Н. Толстой и Н.В. Гоголь // Гражданин, 1908. № 82.

[8] [раздел «Литературное обозрение»] // Гражданин, 1 окт. 1887 г.

[9] *Цертелев Д.Н.* Вопросы искусства. По поводу последней статьи гр. Л.Н. Толстого // Русский вестник, июль, август 1898 г.

[10] О графе Л.Н. Толстом (раздел «Современная летопись») // Русский вестник, окт. 1902 г.

[11] О Толстом // Гражданин, 1910. № 43.

[12] *Де-Пуле М.Ф.* На память о Пушкине // Русский вестник, июнь 1880 г.

[13] *Елагин Ю.Н.* Крейцерова соната (раздел «Литературно-критические очерки») // Русский вестник, фев. 1891 г.

[14] *Аверкиев Д.* Три письма о Пушкине (Н.Н. Страхову) // Русский вестник, май 1880 г.

[15] Вновь найденные стихи Пушкина из Медного Всадника (раздел «Новости литературы») // Русский вестник, окт. 1881 г.

[16] [раздел «Литературно-критический фельетон»] // Гражданин, 1890. № 178.

[17] Письма о литературе // Русский вестник, апрель 1895 г.

[18] *Де-Пуле М.Ф.* На память о Пушкине // Русский вестник, июнь 1880 г.

[19] *В.С.* Новости пушкинской литературы // Русский вестник, дек. 1900 г.

[20] *Де-Пуле М.Ф.* На память о Пушкине // Русский вестник, июнь 1880 г.; Попытки вывести на первый план патриотические и гражданские мотивы встречаются и во многих других статьях.

[21] *А.* Нужна ли нам Литература? // Русский вестник, май 1873 г.

[22] *Чиж В.Ф.* Достоевский как психопатолог // Русский вестник, май-июнь 1884 г.; «Вечный муж» Ф. Достоевского // Гражданин, 1872. № 7; *Зверев Н.А.* Достоевский в своих последних романах // Русь. 1884. № 1; и др.

[23] Памяти Ф.М. Достоевского // Русский вестник, фев. 1881 г.

[24] *Ачкасов П.А.* (раздел «Письма о литературе») // Русский вестник, апр. 1895 г.

[25] См., например, большую одноимённую работу В.В. Розанова, опубликованную в «Русском Вестнике» с января по апрель 1891 года.

[26] Там же.
[27] «Идиот» Достоевского // Гражданин, 1913. № 1.
[28] *Андреевский С.А.* Братья Карамазовы. Критический этюд // Русский вестник, июнь 1889 г.
[29] [раздел «Литературное обозрение»] // Гражданин, 8 окт. 1887 г.
[30] *Андреевский С.А.* Указ. соч.
[31] *А.* (раздел «Литературное обозрение») // Русский вестник, янв. 1876 г.
[32] *Андреевский С.А.* Указ. соч.
[33] [раздел «Литературно-критический фельетон»] // Гражданин, 1891. № 123.
[34] [раздел «Литературно-критический фельетон»] // Гражданин, 1893. № 307.
[35] Новые отрывки из Мертвых душ и воспоминания о Гоголе // Русский вестник, янв. 1872 г.
[36] *Розанов В.В.* Как произошел тип Акакия Акакиевича // Русский вестник, март 1894 г.
[37] [раздел «Литературно-критический фельетон»] // Гражданин, 1889. № 136.
[38] [раздел «Литературно-критический фельетон»] // Гражданин, 1891. № 158.
[39] *Страхов Н.Н.* Русская литература // Русский вестник, июнь 1875 г.
[40] *Розанов В.В.* Как произошел тип Акакия Акакиевича // Русский вестник, март 1894 г.
[41] Комедия общественных нравов // Русский вестник, окт. 1874.
[42] Граф Л.Н. Толстой и Н.В. Гоголь // Гражданин, 1908. № 81.
[43] *А.* Комедия общественных нравов // Русский вестник, окт. 1874 г.
[44] *Щебальский П.К.* Глава из истории нашей литературы // Русский вестник, фев. 1885 г.
[45] Новые отрывки из Мертвых душ и воспоминания о Гоголе // Русский вестник, янв. 1872 г.
[46] *Ачкасов П.А.* Письма о литературе // Русский вестник, янв. 1895 г.
[47] *Матвеев П.А.* Н.В. Гоголь и его переписка с друзьями // Русский вестник, янв. 1894 г.
[48] Граф Л.Н. Толстой и Н.В. Гоголь // Гражданин, 1908. № 81.
[49] *Розанов В.В.* «Легенда о Великом Инквизиторе» Ф.М. Достоевского // Русский вестник, янв.-апр. 1891 г.
[50] *А.* Нужна ли нам Литература? // Русский вестник, май 1873 г.
[51] *Сухомлинов М.И.* «Последнее новоселье». Стихотворение Лермонтова // Русский вестник, март 1895 г.
[52] *А.* Судьбы русского романа // Русский вестник, окт. 1873 г.
[53] Там же.

А. А. Савинов

РАБОТЫ О РУССКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ В СОВЕТСКИХ ЖУРНАЛАХ 1917–1935 ГОДОВ

Рассматриваемый период — время образования и становления советского государства, которое в силу уже своего революционного происхождения необходимо должно было определиться в отношении к багажу той культуры, от которой оно, с одной стороны, желало отмежеваться, но которой неизбежно исторически наследовало.

Статистически наиболее популярным писателем этого времени был А.С. Пушкин, однако такое первенство во многом объясняется пушкинским юбилеем 1937 года. Устойчивым и постоянным был интерес к Л.Н. Толстому, а о М.Ю. Лермонтове, В.Н. Гоголе, Ф.М. Достоевском, А.Н. Островском писали гораздо меньше. Нередко обращались к Н.Г. Чернышевскому и Н.А. Добролюбову, особенно в юбилейные годы.

Сосредоточим внимание на тех классиках, чье творчество оказалось наиболее проблемным для освоения в «новом мире» советского литературоведения — на Гоголе, Толстом и Достоевском.

Прежде всего, обратимся к писателю, ставшему, по словам В.И. Ленина, «зеркалом революции». Восприятие Толстого в советское время было неоднозначным — в нем видели противоречия и объясняли их по-разному. С одной стороны, их пытались сглаживать или не замечать, с другой — радикализировать с целью отбросить все лишнее и оставить лишь то, что служит делу революции и подходит для пролетарской культуры. По мнению деятелей этой культуры, в Толстом было слишком много реакционного, чтобы принять его целиком, но также и много правдивого. Часто рассуждения о Толстом строились с оглядкой на статью Ленина 1908 года «Лев Толстой, как зеркало русской революции» (республикация которой содержится в «Знамени» 1935 г.[1]) или на написанную спустя два года после смерти писателя — «Л.Н. Толстой»[2], в которых вождь пролетариата сформулировал парадигму восприятия Толстого[3]. С одной стороны, Ленин прямо пишет, что этот великий художник «явно не понял, явно отстранился» от революции и поэтому его взгляды «вредны как целое». Но одновременно с этим Толстой в качестве «зеркала революции» отразил все слабости и недостатки этого восстания, неготовность и неспособность крестьян довести дело до конца. Будучи

продуктом своей эпохи (социально-исторических условий), Лев Николаевич вобрал и выразил её противоречия.

Толстому вменяется «грех толстовщины» — его «непротивление злу» было одной из главных «причин поражения первой революционной кампании»[4]: «Толстовские идеи, это — зеркало слабости, недостатков нашего крестьянского восстания, отражение мягкотелости патриархальной деревни и заскорузлой трусливости “хозяйственного мужика”»[5]. Ленин развел Толстого-проповедника и Толстого-художника, что позволило принимать писателя в одной ипостаси и отвергать, критиковать в другой: «Противоречия <...> в Толстом <...> кричащие. С одной стороны, гениальный художник, давший не только несравненные картины русской жизни, но и первоклассные произведения мировой литературы. С другой стороны, помещик, юродствующий во Христе. С одной стороны — замечательно сильный, непосредственный и искренний протест против общественной лжи и фальши, — с другой стороны, “толстовец”, т. е. истасканный, истеричный хлюпик <...>. С одной стороны, самый трезвый реализм, срывание всех и всяческих масок; — с другой стороны, проповедь одной из самых гнусных вещей, какие только есть на свете, именно: религии, стремление поставить на место попов по казенной должности попов по нравственному убеждению»[6]. Такую двойственность, заданную Лениным и логически развиваемую в работе А. Аксельрод-Ортодокс[7], будет оспаривать М. Чарый, причем тоже со ссылками на Ленина[8].

Статью «Л.Н. Толстой» Ленин заканчивает словами: «Умер Толстой, и отошла в прошлое дореволюционная Россия, слабость и бессилие которой выразились в философии, обрисованы в произведениях гениального художника. Но в его наследстве есть то, что не отошло в прошлое, что *принадлежит будущему* (курсив мой — *С.А.*). Это наследство берет и над этим наследством работает российский пролетариат. Он разъяснит массам трудящихся и эксплуатируемых значение толстовской критики государства, церкви, частной поземельной собственности <...> для того, чтобы они поднялись для нанесения нового удара царской монархии и помещичьему землевладению <...>. Он разъяснит массам толстовскую критику капитализма <...> для того, чтобы они научились опираться на каждом шагу своей жизни и своей борьбы на технические и социальные завоевания капитализма, научились сплачиваться в единую миллионную армию социалистических борцов, которые свергнут капитализм и создадут новое общество без нищеты народа, без эксплуатации человека человеком»[9]. На эту мысль о наследии Толстого в качестве средства и ресурса для дальнейшего осуществления революции

ссылается В. Дружинина, но цитирует Ленина не дословно, выражаясь лаконичнее: «<...> наследство Толстого возьмет российский пролетариат, возьмет то, что есть в нем живого и нужного для дела будущего»[10]. Эта задача так или иначе станет магистральной для подавляющего большинства статей о Толстом вплоть до перестройки, о чем будет упомянуто и в последующих главах.

Что же взять от Толстого в новое будущее? Ответом на этот вопрос для Дружининой служит понимание «реализма» писателя. Толстой, «оставаясь художником субъективистом, дает нам тем не менее иллюзию реальности силою своего дара»[11]. Дружинина называет этот реализм психологическим, так как Толстой убеждает умением показать личность в динамике ее становления, живописать её изменения и противоречия в единстве характера, встать на точку зрения героев. В целом же самим повествованием автор часто не просто показывает, но доказывает тот или иной свой субъективный, идеологический тезис — и к этому нужно относиться критически. В итоге Дружинина дает такой ответ на вопрос, что нужно из наследства Толстого для «дела будущего»: «<...> психологический реализм, яркость, глубина изображения жизни и человека делают понятным интерес к нему со стороны пролетарских масс; и наследие Толстого — это его правильный подход художника к явлениям жизни, уменье схватить основное, существенное — должно быть нами взято»[12].

Другой автор, М. Чечановский, также пытаясь отделить зерна от плевел в наследии великого художника, вслед за Лениным обрушивается на писателя за неудачу краснопресненских восстаний, произошедшую из-за проповеди непротивления злу. Толстовство — это то, что революции пришлось преодолеть, чтобы вопреки этой проповеди в итоге состояться. Но в конце, уже умерив пыл, Чечановский также замечает, что «было бы неплодотворно, если бы мы за деревьями реакционно-метафизической толстовщины не разглядели бы и не взяли на “цугудер” гигантского кряжа художественных достижений Льва Толстого, показательных и убедительных для нас, строителей беспримесно-революционного классового искусства»[13]. И в заключении он желает нового, теперь уже правильного, пролетарского Льва Толстого.

Наблюдая за той страстностью, с какой Толстого с одной стороны ругают, а с другой — превозносят, становится ясно, почему пролетарская культура не решилась и не отвергла полностью и до конца литературное наследие дореволюционной России. Новой культуре необходимы были какие-то основания, она нуждалась в союзниках, а главное в свидетелях тех неправд и безобразий, которыми, по её мнению, изобиловала царская Россия: «все революционное значение

Толстого именно в этом правдивом реалистическом изображении»[14]. Другая причина в том, что Толстой в то время имел уже мировую славу. Его влияние было огромным. Невозможно было его просто отвергнуть, признать негодным. Необходимо было, как минимум, объяснить заблуждения Толстого, очистить его от неправд своего времени, заложником которого он был как субъект истории. Поэтому согласно с марксистскими воззрениями и вслед за Лениным советские исследователи последовательно отмечали, что «дальше тех границ, которые были предначертаны ему его классом, он не пошел»[15]. Можно привести множество примеров подчеркивания «буржуазной ограниченности» Толстого, как, впрочем, и большинства классиков: «Толстовское непротивленчество само явилось лишь сгущенным выражением крестьянской мелко-буржуазной стихии»[16]; «он рос барином и на всю жизнь не мог отрешиться вполне от тех склонностей, которые приобрел в уютной усадебной обстановке»[17].

Такой взгляд на Толстого, имеющего свою порочность, можно отчасти подтвердить, например, отношением к Толстому французского социалиста Шарля Раппопорта, который легче оставляет Толстого в прошлом: «Толстой — величайший русский писатель. Франс — величайший писатель Франции нашего времени <...>. Но какая их разделяет пропасть <...>. Франс видит спасение человечества в торжестве социализма, науки и разума. Толстой отказывается от них и ищет только “спасение в самом себе”. Франс принимает и прославляет русскую революцию. Толстой проклинает ее. Толстой, это — прошлое. Франс — будущее»[18].

Другая позиция, за которую Толстого критиковали, более сложная, более спорная; про неё ничего не сказал Ленин, и поэтому на неё обращают внимание не так часто, — взгляд Толстого на историю. Д. Тамарченко, как и Чечановский, объясняет особенности мировоззрения Толстого становлением буржуазии. Но, по Тамарченко, «республиканскую идею равенства людей перед законом он (Толстой — *А.С.*) превратил в отвлеченно-психологическое утверждение равенства всех людей в историческом процессе <...> и использовал как средство отрицания возможности сознательного революционного переустройства действительности»[19]. Очевидно, что подобная установка противоречит марксистскому взгляду на исторический процесс. Однако Толстой не просто был против специально организованной революции, но и отрицал силу и значение разума, который противоречит глубокой и непостижимой сущности жизни, её стихийности, выступает как противник естественного хода вещей. По Толстому, необходимо положиться на неведомый закон жизни. Следствиями подобной позиции были

аполитичность и пассивность. В «Войне и мире» Тамарченко видит большую историческую и познавательную ценность, но идеи в ней сугубо реакционные: «...нечего, конечно, и говорить о возможности какого бы то ни было сознательного и активного, революционного переустройства действительности. Теории социальной революции Толстой противопоставляет философию фатализма. Этой философией фатализма Толстой освящает даже неизбежность европейских революций конца XVIII и первой половины XIX века для того только, чтобы еще решительнее низвергнуть значение разума и доказать торжество стихии в историческом развитии человечества. Отсюда толстовское отрицание роли личности в истории»[20].

Антиреволюционизму Толстого посвящает статью Л. Войтоловский. Исторический процесс в его марксистской интерпретации он толкует еще радикальнее, нежели Тамарченко: «Масса, толпа, презираемая “дворянами” всех мастей, “чернь” — вот подлинная мастерская истории и всего человеческого творчества»[21], отдельная личность — частица истории, а значение исторических событий экономически детерминировано. Но между «историческим фатализмом Толстого» и «экономической необходимостью в понимании исторического материализма» сходства лишь формальные. Толстой презирал Наполеона за то, что тот вторгался в естественный ход жизни. С точки зрения марксизма, Наполеон — выразитель общечеловеческих устремлений, коллективной воли и средство их реализации. Толстой, по мнению Войтоловского, специально оборвал роман, когда подошел прямо к декабристам: «...он раз и навсегда провел железную черту, отделяющую революционеров от всего остального мира, и провозгласил в своих романах: все, что отмечено знаком революции, обречено на неизбежную гибель»[22]. Революцию Толстой понимал широко и отвергал её в любых формах. И война, и революция для него были явлениями одного ряда. Таковы они и для автора статьи, только в ином смысле: революция и её вожди, подобно войне и её предводителям — лишь выражение коллективной воли, народных чаяний. Так же, как «не армия повиновалась Наполеону, а Наполеон был голосом своей армии, выражением ее победоносных стремлений»[23], так и революция проистекает из глубин «коллективного духа», народных недр. Тотальное отрицание революционного духа Толстым не могло приниматься культурой по своей природе революционной.

Столь сильно убеждение Войтоловского в том, что революция, какой бы она не была, ведет к благу, что он в полемике с Толстым, «пренебрегшим» революцией, не замечает уже, как наполняет понятие «революции» вполне определенным содержанием, помещая его в синонимичный ряд с «войной» и в антонимичный с понятием «мир»:

«Пушкин, живший раньше Толстого, был весь на стороне революции (декабристов), а Толстой тщательно обходил эту тему, превращая всеми силами своей философской мысли и гениального пера столь волновавшую Пушкина, Герцена и Чернышевского тему о революции в тему о мире. Вместо «Войны и Революции» он умышленно навязывал своему творческому воображению “Войну и Мир”»[24]. Таким образом, мы видим, что для раннего этапа советской культуры *революция* — не *средство*, а самодовлеющая *ценность*.

П. Коган по этому поводу с гордостью заявляет: «<...> ход событий давно уже подтвердил несостоятельность социальных идеалов Толстого. История не последовала за его указаниями»[25]. Размышления Когана строятся вокруг все той же статьи Ленина и в целом достаточно типичны. Исследователь объясняет противоречия в Толстом тем, что писатель, как представитель своего класса, существовал в бинарной оппозиции дворянство – крестьянство, а город и рабочее движение остались вне поля его зрения. И поэтому идеалы праведной жизни Толстой «мог вывести только из тех требований, которые сознательно или бессознательно предъявляло крестьянство», учение же его «было в сущности ничем иным, как идеологическим обоснованием этих требований»[26]. Но интересна в статье другая мысль — мысль об отношении исследователей постреволюционной России к Толстому и его наследию. Со ссылкой на Маркса Коган пишет: «среди меняющихся форм общественных отношений есть черты, присущие всем социальным структурам на протяжении всего известного нам периода человеческой истории. Таким признаком является, например, эксплуатация человека человеком <...>. И в человеческом сознании <...> такие проблемы остаются “вечными” и будут оставаться таковыми, пока человечество не вступит в эру коммунизма, и эксплуатация станет историческим воспоминанием. В этом смысле вечен и Толстой»[27]. Это еще раз показывает, что новой культуре необходимы были союзники и свидетели порочности старого режима и что сама эта культура была еще революционной по духу, о чем уже было сказано. Ведь такое свидетельство служит катализатором отвращения, ненависти к старому порядку и, как следствие этого, стремлением к революционной активности. Подтверждением такой точки зрения является цитируемый Коганом и приводимый нами ранее отрывок из статьи Ленина «Л.Н. Толстой».

Идейное содержание произведений Толстого необходимо было «правильно» объяснять и оправдывать. С художественным методом сделать это было проще, его было легче «присвоить»: скрупулезность и «реалистичность» Толстого как будто соответствовали установке на «объективность» и «научность» марксизма.

Был и совсем иной подход. Менее идеологический и более научный, исходящий не из спекулятивных построений, а из работы с черновиками, архивами Толстого, историческими источниками его произведений[28].

Самым непопулярным русским классиком для авторов толстых журналов 1917–1935-х годов, как и последующих десятилетий, следует бесспорно считать Достоевского. Почему он интересовал советских критиков и ученых в меньшей степени, становится достаточно понятно из тех немногих статей, что все же были опубликованы. С Достоевским был невозможен тот компромисс, который еще допускался с Толстым.

Первая работа в толстых журналах рассматриваемого нами периода, посвященная Достоевскому, — это статья А. Луначарского «О “многоголосности” Достоевского», поводом для которой послужила книга М.М. Бахтина «Проблемы творчества Достоевского». Луначарский обращает внимание на рассуждение Бахтина о смешении социальных миров как следствия наступления капитализма и буржуазии, и делает Достоевского производной от этих социально-экономических перемен. Однако дело не только в расщепленности окружающего мира, но и в «расщепленности» «собственного сознания»[29] писателя. Луначарский рисует ситуацию, по его мнению, типичную для той эпохи, когда у тех или иных представителей интеллигенции просыпалась совесть, они видели все безобразия царской России, но по тем или иным причинам не могли идти на открытое противостояние, вследствие чего их внутренняя жизнь представляла диалектику проснувшейся совести и оппортунизма. Результатом такой пассивности явились различные формы отклонения, как идеологические, так и физиологические: Православие и «кликушество» Гоголя, непротивление злу Толстого, сходные переживания Достоевского, его метаморфозы от петрашевца к Православию и монархизму. По этому поводу Луначарский пишет: «Как бы то ни было, но это хитрое в своей наивности построение правды небесной, которое оправдывает все неправды земные и даже слегка реально смягчает их (больше на словах, а иной раз «делами милосердия»), могло служить формой примирения с действительностью для проснувшихся к острой критике умов, для сердец начавших содрогаться при виде социального зла, которым, однако, впоследствии понадобилось парализовать это содрогание или так или иначе умерить его, чтобы оно не привело к фатальному столкновению с господствующей силой»[30]. Луначарский даже выделяет целую традицию такой патологической религиозности: «если мы возьмем, к примеру, три стадии подобного использования религии в русской

литературе и выберем для этого Гоголя, Достоевского и Толстого, то мы получим такую традицию»[31]. Религиозность всех трех авторов Луначарский видит как сублимацию внутреннего конфликта, как некоторую внутреннюю искалеченность. Свои на самом деле революционные чаяния, жажду справедливости и гармонии Достоевский под давлением этого противоречия сублимирует в православное мировоззрение. Неприятие Достоевским действительности остается, оно просто меняет форму: из социалистически-материалистического становится религиозным. Выход, спасение теперь для него в обетованиях Церкви.

М. Полякова пытается объяснить, откуда берется «религия страдания», вечная трагедия героев Достоевского. По её мысли, герои Достоевского — деклассированные дворяне, «не только отрешившиеся от феодального быта, которого у них никогда не было, но и от капиталистической действительности, в которой они не желают участвовать, и нашедших верное, крепкое прибежище именно в этом отречении»[32]. Все те формы, которые, по мысли самого Достоевского, служат выражением внутренних идеалов и убеждений его героев, признаются за «протест деклассированного дворянства»[33]. В этом главная трагедия и, так сказать, бесполезность этих людей. Все их метания и поиски — пустопорожни и эгоистичны. За этими людьми никогда не стоит никакой коллективной воли. В этом отличие, например, террориста (ценностно-положительная фигура), носителя нового порядка, от Раскольникова.

В общем и целом, как мы видим, смысл разговоров о Достоевском в критике этого периода сводится к тому, что он хотел описать социальную болезнь и обезопасить от неё общество. Без сомнения, из Достоевского для «дела будущего» нечего было взять. Тут уместно процитировать Луначарского: «Если никто из нас ничего положительного в Достоевском не почерпнет, то ведь мы не составляем еще большинства в стране, и Достоевским будут вооружаться и болезнями Достоевского страдать еще многие и многие группы и прослойки. Достоевский ни у нас, ни на Западе еще не умер потому, что не умер капитализм и тем менее умерли его пережитки (если говорить даже о нашей стране). Отсюда важность внимательного рассмотрения всех проблем трагической “достоевщины”»[34].

К изучению «достоевщины» обращается и К. Локс. Говоря о художественном методе писателя, он несколько раз пытается доказать негативное отношение Достоевского к христианству: «Во всех трех романах (“Идиот”, “Бесы”, “Братья Карамазовы”. — *А.С.*) Достоевский до конца раскрыл свое отношение к христианской морали, подвергнув ее такому страшному испытанию, от которого не

смогли спастись ни старец Зосима, ни тем более образ “Идиота”, проникнутый тонкой, глубокой запрятанной иронией...», и далее: «...идейная недоговоренность “Идиота” и соблазнительное желание надругаться над христианским идеалом смирения...»[35]. Можно и так подойти к религиозным смыслам у Достоевского: приписать автору иную интенцию.

Уже на этом материале видно, в каком ракурсе обсуждается Достоевский, с какой неприязнью и бескомпромиссностью судят о нем критики.

Нечто подобные происходило и с Гоголем, что заметно уже в приводившейся ранее статье Луначарского, однако религиозность Гоголя была не так эксплицитно выражена в его художественных произведениях, как у Достоевского, поэтому достаточно было сделать акцент на критике и бичевании пороков, обнаруживаемых советскими авторами в творчестве писателя, чтобы уйти от авторской проблематики. Рассмотрим две статьи о нем в толстых журналах[36], которые связаны с писателем опосредованно, так как являются рецензиями на постановку Мейерхольда «Ревизор». О самом авторе говориться немного, хотя и из этого немногого, в общем-то, понятно, каким образом Гоголь воспринимался в то время. Вместе с тем, в статьях затрагивается немаловажный вопрос о том, как относиться к классикам и где границы интерпретации. Луначарский настаивает на возможности вольной интерпретации, но при этом не просто допускает, но говорит о необходимости сохранения точных авторских текстов и постоянных постановок произведений в соответствии с авторским замыслом.

Сам Луначарский «Ревизор» понимает так: «...сделалось для меня ясным, что Гоголь сквозь сатиру на мелкое чиновничество, — конечно, с известными повестками всей самодержавно-бюрократической “невестке” – бил глубже в основное плотоядно-чревоугодное миросозерцание этой “толстозадой” Руси». Достижение постановки в том, что она «...показывает страшную автоматичность, ужас наводящую мертвенность изображенного Гоголем все еще живущего рядом с ним мира». «Ревизор» — это «...сатира Гоголя на человечество, каким он его знал»[37]. Другая рецензия на этот спектакль частично вторит Луначарскому и отстаивает его взгляды, но в остальном дает свою интерпретацию через призму «фантастического», идеализированного быта, который взрывает изнутри косную действительность «темного царства».

Собственно, если приглядеться к этой идеологической установке, то мы увидим, что она совершенно в духе тех гипотез, которыми объясняли и Толстого, и Достоевского. Вот, например, характерные цитаты: «фантастика мертвых душ — социально-патологический

эквивалент отсутствия борьбы и мысли»; чуть дальше: «фантастикой косность быта как бы уплачивает дань движению — борьбе»[38]; и еще: «фантастика» должна была быть противоположна быту, но быт, с её помощью сублимируясь, укреплялся и получилось, что «вместо отрыва от темного царства выходит фантастически “платонизированная идея” этого же мира!»[39]. Обвинения те же: отсутствие революционности, которая и здесь синонимична витальности. Также ставится вопрос об объективной интерпретации автора. Так как все интерпретации зависят от классовой принадлежности интерпретирующего, то объективность возможна лишь в бесклассовом обществе.

В отличие от Луначарского, который в «Ревизоре» видел «сатиру на мелкое чиновничество», ранний М. Храпченко[40] (в работах более позднего времени литературовед старался смягчить свой классовый подход) оценивает Гоголя как критика феодально-дворянского класса. Но эта критика у Гоголя не прямонаправленная, она есть результат неудавшейся попытки обновления и укрепления дворянской культуры. Обличая отрицательные начала в своем сословии, Гоголь в конце концов разочаровывается, теряет надежду на укрепление феодального строя, отсюда и разговоры Гоголя в «Мертвых душах» о пути России. В. Десницкий связывает социально-политические взгляды Гоголя с эстетическими, тем самым обуславливая романтизм раннего Гоголя «тоской расшатанных классов феодального общества по уходящей “патриархальности” отношений и “целостности” человеческой личности»[41]. Это описание романтизма вполне рифмуется приведенной выше трактовкой «фантастики» И. Гроссманом-Рощиным — такое же отсутствие движения, правда более поэтизированное: «для раннего Гоголя <...> основным господствующим является романтический показ действительности, мир дается как бы застывшим в покое, в состоянии равновесия света и тьмы, добра и зла»[42].

Можно так резюмировать особенности эпохи, повлиявшие на Гоголя: дворянство уходило, капитализм расцветал, проникал в старый быт и уничтожал его. Гоголь стоял на распутье. В общем-то, модель достаточно типичная в отношении большинства писателей-классиков.

Гоголя воспринимали не просто как критика, но как злого сатирика. Высоко ценилось опять же «обнажение несостоятельности феодально-дворянской России»[43], то, что «дворянская Россия под пером Гоголя выступала как музей социального уродства, являя печальное зрелище старческого одряхления, загнивания»[44], именно поэтому наследие Гоголя «критически осваивается широчайшими слоями советских читателей»[45].

Таким образом, в ранней советской критике обнаруживаются вполне отчетливые идеологические тенденции в формировании образов рассмотренных Гоголя, Достоевского, Толстого. Процесс этот осуществлялся в рамках определенных парадигм, заданных марксизмом как таковым и программными для советского литературоведения статьями Ленина. Однако это отнюдь не означает полного единства в оценках, как и было показано в обзоре. В пределах одной парадигмы были споры и градация по степени критичности отношения к классикам. Предельной позицией такого отношения было полное отрицание какой-либо пользы литературного наследия дореволюционной России. Нужда в нем есть лишь до тех пор, пока не наступит век коммунизма. Следует заметить, что сущностно — это и исходная, и конечная точка в работе с классиками. Как известно, после октябрьской революции преподавание систематических курсов русской литературы, как и русской истории, первое время было запрещено. Но, так как до коммунизма было еще далеко, классиков пришлось вернуть в качестве обличителей и свидетелей неправды недолжной русской жизни в «царской» России. Именно в этой диалектике полного отрицания и временного необходимого принятия и развивалось советское литературоведение данного периода.

---

1 *Ленин В.* Лев Толстой, как зеркало русской революции // Знамя. 1935. № 11.

2 *Ленин В.* Л.Н. Толстой // Социал-Демократ. 1910. № 18.

3 См., например: *Чарый М.* Л. Толстой, его критики и комментаторы // Октябрь. 1932. № 10–11; *Дружинина В.* Реализм Толстого // Октябрь. 1927. № 6; *Чечановский М.* Творчество Л. Толстого и наша литературная современность // Октябрь. 1926. № 5; *Коган П.* Л.Н. Толстой // Новый мир. 1928. № 9; *Войтоловский Л.* Проблема войны и мира в произведениях Л.Н. Толстого // Новый мир. 1928. № 9.

4 *Ленин В.* Лев Толстой, как зеркало русской революции. // Знамя. 1935. № 11. С. 166.

5 Там же. С. 165.

6 Там же. С. 166.

7 *Аксельрод-Ортодокс А.* Л.Н. Толстой мировоззрение и творчество // Литературная учеба. 1935. № 9.

8 *Чарый М.Л.* Толстой, его критики и комментаторы; Толстой, его критики и комментаторы. // Октябрь. 1932. № 10–11.

9 *Ленин В.* Л.Н. Толстой // Полное собрание сочинений. Издательство политической литературы, Москва, 1973. Т. 20. С. 23–24.

[10] *Дружинина В.* Реализм Толстого // Октябрь. 1927. № 6.
[11] Там же. С. 139.
[12] Там же. С. 143.
[13] *Чечановский М.* Творчество Л. Толстого и наша литературная современность // Октябрь. 1926. № 5. С. 132.
[14] *Дружинина В.* Реализм Толстого // Октябрь. 1927. № 6. С. 134.
[15] Там же. С. 135.
[16] *Чечановский М.* Творчество Л. Толстого и наша литературная современность // Октябрь. 1926. № 5. С. 126.
[17] *Коган П.* Л.Н. Толстой // Новый мир. 1928. № 9. С. 185.
[18] *Песис Б.* Франция и Толстой // Новый мир. 1929. № 1. С. 255.
[19] *Тамарченко Д.* Конструктивные принципы «Войны и мира» // Знамя. 1934. № 12. С. 214.
[20] Там же. С. 236.
[21] *Войтоловский Л.* Проблема войны и мира в произведениях Л.Н. Толстого // Новый мир. 1928. № 9. С. 194.
[22] Там же. С. 201.
[23] Там же. С. 205.
[24] Там же. С. 206.
[25] *Коган П.* Л.Н. Толстой // Новый мир. 1928. № 9. С. 191.
[26] Там же. С. 186.
[27] Там же. С. 187.
[28] *Мышковская Л.* Как Толстой работал над историческим произведением // Октябрь. 1928. № 6; *Мышковская Л.* Как работал Толстой (статья первая) // Октябрь. 1930. № 5–6; *Мышковская Л.* Как работал Толстой (статья вторая) // Октябрь. 1930. № 7; *Мышковская Л.* Как работал Толстой // Литературная учеба.1935. № 1; *Мышковская Л.* О народных рассказах Толстого // Литературная учеба. 1935. № 9.
[29] *Луначарский А.* О «многоголосности» Достоевского // Новый мир. 1929. № 9. С. 202.
[30] Там же. С. 206.
[31] Там же. С. 207.
[32] *Полякова М.* Социальная природа героев Достоевского // Новый мир. 1931. № 4. С. 152.
[33] Там же. С. 152.
[34] *Луначарский А.* О «многоголосности» Достоевского // Новый мир. 1929. № 9. С. 209.
[35] *Локс К.* В лаборатории Достоевского // Новый мир. 1931. № 8. С. 182.
[36] *Луначарский А.* «Ревизор» Гоголя–Мейерхольда // Новый мир. 1927. № 2; *Гроссман-Рощин И.* Фантасмагория мертвых душ (к анализу мейерхольдовской постановки «Ревизора»). // Октябрь. 1927. № 2.
[37] *Луначарский А.* «Ревизор» Гоголя–Мейерхольда // Новый мир. 1927. № 2. С. 195.

[38] *Гроссман-Рощин И.* Фантасмагория мертвых душ (к анализу мейерхольдовской постановки «Ревизора») // Октябрь. 1927. № 2. С. 157.
[39] Там же. С. 158.
[40] *Храпченко М.* Гоголь и дворянское общество // Октябрь. 1934. № 5
[41] *Десницкий В.* Реализм Гоголя // Литературный современник. 1935. № 4. С. 195.
[42] Там же. С. 197.
[43] *Храпченко М.* Гоголь и дворянское общество // Октябрь. 1934. № 5. С. 184.
[44] Там же. С. 179.
[45] Там же. С. 184.

Ю. Б. Мещерякова

РУССКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В СОВЕТСКИХ ЖУРНАЛАХ 1937–1953 ГОДОВ

В историю советского государства 1937–1953 годы вошли как годы продолжающейся «культурной революции», Великой Отечественной войны и восстановления разрушенного войной. Это время тотального влияния литературы и искусства на широкие массы, время полного контроля партией духовной жизни общества, время формирования «новой общности» — советского народа. В эти годы в массовое сознание продолжает внедряться единая марксистско-ленинская идеология, обосновывающая и оправдывающая государственный режим.

В 1938 году журнал «Большевик» подчеркнул правильность трактовки Сталиным отечественной истории XIX века. Этот век «был временем, когда впервые особенно ярко проявилось мировое значение русского народа, когда впервые русский народ дал понять, какие великие возможности и интеллектуальные и моральные силы таятся в нем и на какие новые пути он может перейти сам и в будущем повести за собой человечество»[1]. Главной движущей силой истории объявлялся народ, и нужно было формировать его национальные чувства. Орудием такого формирования становились литературные произведения, кинофильмы, выставки, теоретические установки исследовательских направлений — все средства искусства и науки. В этот период продолжалась переоценка классического наследия. Той же цели служили торжества, регулярно напоминавшие о судьбоносных для народа исторических победах, о деятельности выдающихся людей, датах их рождения и смерти. Новая историческая концепция СССР, утвердившаяся в 1934–1937 годы, была нацелена на особое осмысление прошлого, на героико-патриотическое воспитание, готовность защищать Родину.

Государственную идеологию проводили также литературная критика и литературоведение, представленные в периодике этих лет. Публикация произведений, их оценка и интерпретация в литературно-художественных и критических журналах формировали мировоззрение советского человека. На основе анализа порядка 30 изданий («Новый мир», «Литературный современник», «Литературная учеба», «Октябрь», «Резец», «Красная новь», «30 дней», «Антирелигиозник», «Смена», «Звезда», «Знамя» и др.) можно сделать вывод, что основное внимание уделялось современным писателям.

Русская же классическая литература была представлена именами А.С. Пушкина (175 статей), М.Ю. Лермонтова (55), Л.Н. Толстого (51), Н.В. Гоголя (40), А.Н. Островского (14), Ф.М. Достоевского (14).

Во всех рассматриваемых изданиях встречаются художественные биографии, литературоведческие работы, связанные с Пушкиным, ему посвящены отдельные номера журналов «Новый мир», «Октябрь», «Литературный критик», «Звезда», «Резец». Такое внимание обусловлено двумя причинами. Во-первых, это юбилеи поэта: 1937 год был ознаменован столетием со дня смерти поэта, а 1949 год — 150-летием со дня его рождения. Причем широко отмечалась годовщина смерти, что в практике общественной жизни никогда не приобретало таких масштабов. Здесь можно назвать вторую причину столь широкого празднования: Пушкиным власть стремилась отвлечь народ от трагической атмосферы жизни, созданной последствиями гражданской войны, голодом, уничтожением верующих, страшных лет начавшихся репрессий. В революционные и первые послереволюционные годы Пушкин воспринимался как представитель дворянства и защитник интересов этого класса, глубоко враждебного новой власти. В 1934 году в постановлении Политбюро ЦК о мероприятиях к 100-летию со дня смерти поэта очевидна переоценка Пушкина. Поэт предстает выразителем народных, национальных интересов и революционных идей.

В журнале «Литературная учеба» опубликовано «Постановление Всесоюзного Пушкинского Комитета» о порядке проведения пушкинских юбилейных дней[2]. В юбилее поэта были задействованы все и всё: проводились торжественные заседания, организовывались концерты, митинги, выставки. Мероприятия строго диктовались сверху, были режиссированы властями, представители которых принимали непосредственное участие в празднованиях. Так, А.В. Луначарский выступает со статьей «Александр Сергеевич Пушкин»[3], в которой называет поэта русской весной, русским утром, русским Адамом.

Многие литературоведы считали своим долгом опубликовать работу о Пушкине. Это были статьи как с общей идеологической оценкой поэта[4], так и посвященные конкретным его произведениям[5].

Анализируя творчество Пушкина, исследователи зачастую обращаются к идейной проблематике. Так, обзор лирики Пушкина представлен Б. Мейлахом в статье «Подвиг поэта»[6], в ней дается характеристика тематики лирики (высокое назначение поэта, выбор жизненного пути), утверждается ее политический смысл (бунт, борьба против феодально-крепостнического режима).

И. Альтман в статье «Пушкин и драма»[7] осмысляет «Маленькие трагедии» и «Бориса Годунова» с содержательной стороны, с точки зрения философии жизни, особенностей характеров, однако в духе времени в статье подчеркиваются такие качества Пушкина, как оптимизм и народность.

Литературоведение, отказавшееся от вульгарно-социологической трактовки биографии и творчества писателей, сосредотачивается на изучении их художественного метода. Так, уходя от социологического анализа творчества Пушкина, исследователи обращаются к изучению его стиля, поэтики, мастерства. Именно такой подход реализует, например, Н. Степанов[8]. Исследователь пишет, что мастерство поэта можно понять «лишь при широком историческом изучении всех элементов его творчества, при учете целого ряда явлений, способствовавших формированию творческого метода Пушкина»[9]. Н. Степанов обращается к проблеме поэтики Пушкина. Этот аспект на многие годы становится популярным в советском литературоведении.

Л.М. Мышковская в статье «О поэтике Пушкина. Изобразительные средства»[10] анализирует языковые средства и их функции, преимущественно сосредоточиваясь на сравнении.

Анализу мастерства Пушкина в повести «Капитанская дочка» посвящена статья Н.Е. Прянишникова «К столетию “Капитанской дочки”»[11]. В работе представлены интересные наблюдения над деталями, технологией лаконизма при характеристике персонажей, анализируются пейзажные зарисовки и сюжетно-фабульные особенности. Однако, как обнаруживается во многих исследованиях этого времени, анализ содержательности выявленной формы практически отсутствует.

К той же повести «Капитанская дочка» обращается и В. Александров[12], рассматривая взаимоотношения Гринева, Пугачева и Швабрина в историческом и социальном контексте.

С позиции социальной принадлежности автора и героев анализирует произведения Пушкина А. Македонов[13]. Соотношение мировоззрения и творчества становится идеологическим центром этой работы. Ту же методологию использует И. Сергиевский[14], но исходит из того, что мировоззрение и творчество Пушкина находятся в противоречии. В целом, авторы статей, опубликованных в периодике, сводят жизнь и произведения Пушкина к тем настроениям и идеям, которые привнесены в жизнь человека, строящего социализм. Это борьба, революционное переустройство жизни, критика государственного строя России XIX века. Все это декларативно приписывается Пушкину.

В юбилейных статьях подчеркивались значение Пушкина как личности, воспитательная роль его творчества, «глубокий гуманизм, его подлинная человечность <...> бодрый, мажорный тон пушкинского отношения к миру <...> героический оптимизм большой и зоркой души»[15]. Названия статей подводили итог спорам о Пушкине как выразителе идеологии дворянства, чуждого своими интересами рабочим и крестьянам нового государства. Теперь Пушкин «Родной и близкий всем»[16], «Наш учитель и друг»[17], «Пушкин — наш товарищ»[18].

Обращаясь к теме «Пушкин и декабристы», актуализированной в советскую эпоху, Андрей Платонов делает свой акцент в осмыслении этой проблемы. Поэт был дальновиднее декабристов и предчувствовал их неудачу — утверждает автор. В поисках положительной исторической силы, продолжает Андрей Платонов, поэт обратился к Пугачеву, но и эта сила не удовлетворила поиски Пушкина. Действительным преемником поэта оказался Горький, «давший “насущный хлеб” читателю». Он показал хозяина истории — пролетариат.

Журнал «Антирелигиозник» в 1937 году широко отметил годовщину со дня гибели Пушкина, опубликовав в первом номере ряд статей, соответствующих названию журнала. Поэт был представлен как вольнодумец и атеист, друг декабристов, революционер. Так, Е.М. Ярославский отмечает, что лирика поэта наполнена глубоким антирелигиозным пафосом. Не отрицаются и религиозные мотивы в творчестве Пушкина, «но эти мотивы звучат нередко фальшиво, в них чувствуется не только натянутость, но и неискренность»[19]. К. Богаевская посвящает статью ранней поэме Пушкина «Гаврилиада», которая, как считает автор, была вызовом, «брошенным поэтом серым будням казенной царской России, обедням и говеньям»[20].

Анализируя произведения, авторы статей обращаются к проблеме народности и патриотизма. Так, Д. Благой отмечает, что у Пушкина впервые народ выступает «не как пассивная масса, творящая только волю царя, народ предстает перед нами как движущая сила истории — мятежная и вольнолюбивая»[21].

А. Еголин в статье «Пушкин — родоначальник новой русской литературы» отмечает, что с Пушкина началось развитие русского языка и литературы. И здесь автор повторяет ставшее расхожим утверждение о значении Пушкина как писателя-реалиста. В оценке Еголина Пушкин предстает единомышленником декабристов, выразителем их революционно-патриотической идеологии[22]. Пушкин не был изолирован от западной культуры, но, считает Еголин, ни подражателем Байрона, ни его учеником Пушкин не являлся.

Продолжением освещения проблемы народности Пушкина становится статья Ю. Соколова «Пушкин и народное творчество»[23]. Стиль пушкинских сказок целиком коренится в многовековой поэтической традиции русского народа. Подчеркивается роль Арины Родионовны, а также различных сборников народного творчества. Отмечается неизученность поэтики сказок Пушкина. Автором сделаны наблюдения над композицией, звукописью, приемами повтора и переиначивания.

Поскольку проблема характера стала одной из центральных в русской классической литературе, то и литературоведение этих лет изучает ее на материале творчества Пушкина. Так, А.Г. Цейтлин анализирует первую реалистическую трагедию «Борис Годунов», автор которой «стремился проникнуть в сущность <...> характеров, всесторонне очертить содержащиеся в них психологические изломы и противоречия»[24].

Интерес вызывает статья М. Цявловского «Пушкин и “Слово о полку Игореве”»[25], в которой исследователь открывает в поэте новые стороны его наследия. Пушкин не только написал комментарии к «Слову...», но и знал его наизусть. Автор отмечает, что мысли Пушкина до конца жизни были заняты «Словом...». В итоге Пушкиным была написана критическая статья о «Слове...», которая состоит из введения и толкования текста памятника.

Исследователи, писавшие о Пушкине, чаще всего приходили к заключению, что на Западе поэт был известен мало и плохо и что, за редкими исключениями, он не нашел там ни своих настоящих ценителей, ни даже более или менее удовлетворительных переводчиков. Пересмотру этого заключения посвящена статья М.П. Алексеева «Пушкин и западная литература»[26]. Обращение к большому фактическому материалу показывает, что поэта знали, ценили, переводили западные писатели и критики. Особый интерес к творчеству и биографии проявляли во Франции и Германии, менее известен он оставался в Англии.

Статья Н. Мордовченко «Пушкин в русской критике XIX века»[27] пронизана заданным в эти годы пафосом реализма, народности, демократизма. Начало такого взгляда на Пушкина Н. Мордовченко связывает с В.Г. Белинским.

Не остается без внимания и биография Пушкина. Ей посвящены биографический очерк В. Кирпотина «Пушкин»[28], статья Р. Мацкиной «Новое о Пушкине»[29] — о пребывании Пушкина на юге в 1820 году, очерк Н. Замотина «Полотняный завод»[30].

Таким образом, советское литературоведение воспринимало Пушкина как писателя-реалиста, писателя-революционера,

обличающего самодержавно-крепостнический строй, единомышленника декабристов. Обращаясь к творчеству Пушкина, исследователи анализируют его лирику как свободолюбивую, а прозу как патриотическую. В первую очередь учеными осмысливается содержательная сторона творчества Пушкина, и только потом поэтика и стиль. Однако, изучая особенности формы, авторы статей оставляют в стороне ее функцию и смысл. Постоянная тенденция видеть в Пушкине предтечу социалистической литературы в изображении пугачевского восстания, подчеркивать его противостояние дворянам, помещикам присутствует не столько в ходе анализа, сколько в заключительных абзацах, в которых исследователи «подтягивают» поэта к новой литературе и декларируют общность его идей и литературных идей новой эпохи.

В октябре 1939 года широко отмечалось 125-летие со дня рождения «великого поэта-патриота» Лермонтова, а в 1941 году — 100-летие со дня смерти. В это время вышла работа Л. Гинзбург «Из книги о Лермонтове»[31]. В первой части исследования автор обращается к незаконченным ироническим поэмам Лермонтова — «Сказка для детей» и «Сашка», отмечая, что они заслуживают внимания «не только по своим художественным качествам, но и по значению их в лермонтовской эволюции»[32], а во второй части исследования — к «Герою нашего времени», анализируя стиль романа и принципы изображения психологии героя.

Многие работы, вышедшие в этот же год, посвящены изучению творческого наследия Лермонтова — прозы и поэзии. Так, С. Андреев-Кривич, анализируя композицию романа «Герой нашего времени», показывает «большое внутреннее единство произведения, построенного таким образом, чтобы всесторонне обрисовать главного героя — Печорина»[33].

Обращает на себя внимание работа о лирике Д. Максимова[34], вышедшая в юбилейный год. Исследователь отмечает время вхождения поэта в литературу, когда на смену лирике приходит проза, когда на первом плане оказывается не единство формы и содержания, а содержание, тема. Д. Максимов анализирует проблематику стихотворений, лирического героя, стиль.

В связи с лермонтовскими юбилеями значительная часть работ посвящена биографии поэта[35]. Также исследователи обращались к анализу патриотических мотивов в лирике Лермонтова. Это работы С. Касторского[36], В. Мануйлова[37], С. Дурылина[38].

М. Маслов анализирует язык персонажей в романе «Герой нашего времени»[39]. Лермонтов, замечает автор, взвешивает каждое слово и тщательно подбирает те слова, которые характеризуют

задуманный образ, учитывая не только их смысл, но и их звуковой состав. Исследователь определяет манеру письма поэта как реалистическую. Проблеме художественного метода в творчестве Лермонтова посвящена статья и В. Бакинского «Реализм М.Ю. Лермонтова». Процесс становления реализма поэта был длительным и противоречивым. По мнению исследователя, Лермонтов отказывается от «отвлеченного противопоставления добра и зла, от морализирования, сентенций, риторики, он переходит от обличения мира вообще к обличению русских господствующих классов общества непосредственно, но он не отказывается от индивидуалистического протеста против действительности в духе Байрона, от обращения к мечте и т.д.» [40].

Таким образом, изучение творчества Лермонтова тоже подвержено социологизированию и содержит идеологические штампы. Однако задачей анализа нередко становятся проблемы психологизма, поэтики и стиля.

Большая часть публикаций о Гоголе за рассматриваемый период приходится на 1952 год. Это связано со 100-летней годовщиной дня смерти писателя. Также ряд статей опубликован в 1939 году в связи со 130-летием со дня рождения Гоголя.

Советское литературоведение признавало Гоголя писателем-реалистом, обличителем самодержавно-крепостнического строя, что значительно сближало его с Пушкиным. Это утверждение разделяли многие авторы опубликованных работ[41]. Так, Н. Богословский отмечает, что Гоголь делал акцент на изображении «обыкновенного», угнетающей действительности и на патриотических традициях. Основными принципами писателя были идейность, реализм и народность. Автор статьи не проходит мимо религиозности Гоголя. Истоки ее он видит как в религиозно-мистических исканиях, которым способствует не только внутренний кризис писателя, но и влияние консервативно настроенных друзей — Жуковского, Шевырева, Языкова.

Непонимание глубокой религиозности писателя, что было совершенно естественно для советского времени, искажало восприятие «Выбранных мест из переписки с друзьями». Осуждает Гоголя и И. Сергиевский[42], который отмечает, что писатель встал на позицию моралиста и, отвечая только перед своей совестью и потомством, оторвался от общества, от его прогрессивных сил.

«Мертвые души» И. Сергиевский рассматривает, прежде всего, как антикрепостническую поэму, направленную против общественного уклада. Помещики в поэме выглядят именно такими, какими видит их народ: с чертами тунеядства, алчности, умственного и

морального убожества. А Чичиков «низменен и бесчестен, он готов на любое мошенничество, лишь бы оно было безопасно, то есть облечено в законные формы»[43].

М. Храпченко[44] обращается к повести «Тарас Бульба», подчеркивая, что в ней впервые действующим лицом выступает народ. По мнению автора, «Тарас Бульба» – героическая эпопея, где даже Запорожская Сечь «в изображении Гоголя выступает как воплощение вольнолюбивого духа, духа борьбы за попранные права народа»[45].

Вся повесть, по мнению В. Ермилова, «проникнута высокой поэзией нерасторжимого братства русского и украинского народов»[46]. Народ в повести представлен особо: цельным, храбрым, народом-воином и народом-тружеником. В Петербургских повестях обозначились реакционные взгляды Гоголя («Портрет»), утвердились гуманистические традиции («Шинель»). В русле критического реализма трактовал творчество Гоголя и В. Жданов: книги Гоголя были «грозным обвинительным актом против крепостничества, против помещиков-эксплуататоров и чиновников-лихоимцев»[47]. В общем, советское литературоведение видело в повестях установку на патриотизм, народность, демократичность, а также обнаруживало борьбу автора «с привилегированными классами насильнического общества»[48].

Ряд работ посвящен проблемам поэтики Гоголя, его художественного мастерства. Так, в статье А.Л. Слонимского «Смех Гоголя»[49] рассматривается своеобразие комического у писателя. Комическое оттеняет драматический смысл в «Повести о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем», «Шинели», а в «Ревизоре» «немая сцена» «иллюстрирует окончательную победу драматического начала»[50].

Особенности стиля изучают Л. Мышковская[51], А. Лейтес[52], С. Машинский[53]. К принципам построения характеров обращается Н. Никитин[54].

Таким образом, творчество Гоголя, как правило, рассматривалось с точки зрения социальной принадлежности его героев, подчеркивались критика писателем существующего государственного строя и реализм. Религиозные искания Гоголя не оставались без внимания, но расценивались как заблуждение и результат влияния его консервативных друзей.

Внимание к творчеству Островского в периодике этих лет (как и внимание к другим классикам) было обусловлено юбилейными датами. Авторы выступают со статьями, представляющими собой общий обзор творчества драматурга[55].

В пьесах Островского постоянно акцентируется социальная принадлежность героев, подчеркиваются взаимоотношения разных социальных слоев и дается их критическая оценка. Так, А. Малинкин с сожалением констатирует, что Островский в комедии «Не в свои сани не садись» «откровенно идеализировал патриархальные устои крепкой купеческой семьи»[56]. О том же пишет А.И. Ревякин, отмечая в пьесах «Бедность не порок», «Не в свои сани не садись» присутствие религиозных мотивов: «наряду с критикой дворянства и полуобразованности, а также утверждением народно-поэтической стихии и широты русского характера зазвучали мотивы идеализации купечества, домостроевских порядков и религиозного примирения»[57], — что исследователь объясняет влиянием славянофильских идей. Пьесу «Гроза» А.И. Ревякин воспринимает как «борьбу демократических устремлений с консервативными началами жизни, нарастание протеста в недрах темного царства»[58]. Схожим образом пишет о «Грозе» и А. Малинкин, делая вывод, что пьеса «говорила о гибельности строя, основанного на власти туго набитой мошны, на освященных вековыми традициями отношениях членов семьи, на ханжеской, подавляющей человеческие чувства религиозной догме»[59]. Отмечают исследователи и языковые особенности пьес Островского: живой язык, искусство диалога, использование пословиц, говорящих имен.

Проблемам поэтики посвящена работа Исидора Клейнера «Композиция пьесы у А.Н. Островского», где рассматриваются «технологические особенности опыта» писателя[60]. К ним относятся место действия и обстановка, сцена, вещи, построение действия. В итоге И. Клейнер пишет о содержательности драматургических приемов, имеющих целью «изложить конфликт, причину столкновения, план действия <...>, дать социально-нравственные выводы»[61].

О драматической системе Островского, в основе которой такие эстетические категории, как обыденное и исключительное, рассуждает А. Марголина[62]. Так, например, в бальзаминовской трилогии, по мнению исследователя, драматургу «в значительной степени удалось подняться до чудесного и возвыситься над обыденным»[63]. В драме «Гроза» исключительной является Катерина — «явление редкое в общем порядке вещей, но возможное и желаемое»[64]. А. Марголина заключает, что у драматурга исключительное обязательно окружено обыденным, поэтому такое большое место в его пьесах занимает бытописание, поскольку это самая обыденная сфера человеческой жизни.

Яркость и выразительность речевых характеристик персонажей Островского привлекает исследователей к проблеме языкового

мастерства. Н. Кашин в статье «Работа А.Н. Островского над языком»[65] сосредоточен на выявлении источников языкового богатства драматурга — ими были живой язык и наблюдение за ним, изучение исторических и литературных памятников.

Таким образом, наличие в творчестве Островского признаков реализма для советских литературоведов оказывается основанием положительной оценки. Советское литературоведение однозначно относит драматурга к писателям-реалистам. Работы о нем опираются, в основном, на статьи разночинца Н.А. Добролюбова «Темное царство» и «Луч света в темном царстве» и трактуют произведения Островского как изобличающие самодурство и изображающие темное царство феодально-крепостнической России.

Сложным, неоднозначным оказывается отношение к Ф.М. Достоевскому и его наследию. Оценки вождей революции («архискверный», «дрянь» — Ленин; «великий реакционер», плохо влияет на молодежь — Сталин, а с другой стороны: гениальный писатель, изображает «живые картины действительности» — Ленин; «великий писатель» — Сталин) не могли не отразиться на восприятии писателя в 1930–1950-е годы. И хотя произведения Достоевского издавались, научные работы о нем появлялись, число публикаций в 1937–1953 годах в сравнении с числом публикаций о творчестве других классиков было незначительным.

Внимание исследователей привлекают как форма, так и содержание произведений. Следует отметить работы Л. Погожевой о поэтике Достоевского[66]. В статье «Мастерство колорита у Достоевского» исследовательница связывает наблюдения над колоритом и другими приемами изображения с проблемой художественного метода. Говоря о «Преступлении и наказании», Л. Погожева отмечает, что Достоевского уже не удовлетворяет монологическая форма повествования, он стремится к большей объективности, насыщенности событиями, психологичности. Для этого писатель в «Преступлении и наказании» избирает стилевую многоплановость. Анализируя композицию, Погожева подчеркивает, что в ней воплотился метод Достоевского, который сочетает реализм с элементами романтизма.

Идеологические, эстетические аспекты и проблемы поэтики Достоевского рассматриваются на материале разных произведений писателя. Так, В. Кирпотин анализирует роман «Бедные люди» с этической точки зрения, обращаясь к гуманизму, подчеркивает в нем социальную сторону: «“Бедные люди” продиктованы необыкновенно сильным социальным сочувствием к человеку, к его страданиям, на какой бы низкой ступени общественной лестницы он ни стоял»[67].

Такие особенности героев Достоевского, как нелюдимость, склонность к уединению, скромность, смирение, В. Кирпотин объясняет социальными причинами. Для работ о писателе вообще характерен социологический подход в трактовке сложных психологических состояний персонажей.

Размышления о Достоевском и его творчестве Кирпотин продолжает уже в следующей статье[68]. «Двойник», «Неточка Незванова», «Записки из мертвого дома», по мысли исследователя, объединены социальной проблематикой. В «Униженных и оскорбленных», утверждает Кирпотин, автор откровенно проповедуют «смирение и евангельскую любовь как средство исцеления столь ярко изображенных им общественных недугов»[69]. Однако жалость и страдание, вопреки желаниям Достоевского, служат делу революции и социалистической пропаганды. Социальный аспект подчеркивается и в «Преступлении и наказании». Пьянство, разврат, проституция, нищета, безысходность толкают Раскольникова на преступление: «уродливо устроенная жизнь приводит к уродливым результатам»[70].

Пафос позиции Кирпотина все объяснять социальными причинами, которые могут быть устранены только революционными преобразованиями, присутствует и в толковании романа «Идиот». В изображении совершенного человека, положительного героя Достоевский выступает напрямую против революционных идей. Смирение, кротость, всепрощение Мышкина сталкиваются в романе с действительностью, несовершенством мира, его страстями. Однако «средства воздействия Мышкина на жизнь оказались негодными, и он пал, никого не убедив и ничего не изменив»[71].

В «Братьях Карамазовых» Достоевский ставил задачу утвердить «начало веры в Бога», но, по мнению Кирпотина, сам же выдвинул «мощные аргументы против религиозного миросозерцания»[72].

Другие работы посвящены 60-летию со дня смерти писателя и представляют собой общий обзор его творчества[73].

Таким образом, многое в произведениях Достоевского оставалось за пределами внимания исследователей. Искаженно понималась его глубокая религиозность, которую называли «достоевщиной» и призывали бороться с ней. Анализируя художественный метод, исследователи выявляли, прежде всего, признаки реализма.

Несмотря на религиозные искания, которые были неприемлемыми для советской идеологии, и непринятие Л. Толстым революционного общественного переустройства, фигуре этого писателя и его творчеству в советском литературоведении отводится большое место. Трактуя творчество Толстого, авторы статей широко цитируют работы Ленина[74].

Признавая Толстого великим художником, советские литературоведы негативно отзывались о его религиозных исканиях. Так, Т. Мотылева настаивает на том, что религиозная философия писателя «могла приносить — и действительно приносила — вред освободительному движению трудящихся не только в России, но и за рубежом»[75].

Б. Эйхенбаум[76] отмечает противоречивость взглядов Толстого. Главное, на что указывает исследователь, — это противоречия между человеком и обществом, человеком и историей, что лежали в основе всех главных произведений Толстого. После пережитого кризиса 80-х годов писателем оставлена позиция аристократа-помещика и литератора, теперь он выступает от лица крестьянства, «видя в нем источник настоящей мудрости и опору для спасения человечества»[77]. В позиции Толстого появились некоторые элементы юродства, чего он сам не отрицал. Трагедия писателя, заключает исследователь, была не психологической, а исторической и национальной.

Чаще всего ученые обращаются к роману-эпопее «Война и мир». Центральные идеи, которые анализируются в работах, это: мысль народная, «диалектика души», патриотизм[78]. О значении, проблематике и особенностях поэтики «Войны и мира» размышляет Л. Гинзбург[79]. В центре романа — борьба России, историческая судьба народа. «Война и мир» характеризуется фабульной незавершенностью, нарушением фабульных законов. Предметом специальных размышлений в романе стала проблема обусловленности поведения человека.

И. Лежнев[80] ставит вопрос о приемах изображения народной массы в романе и о его построении. В новой форме семейно-бытовой эпопеи судьба семьи переплеталась с народным движением. Романтический сюжет в произведении неразрывно связан с сюжетом историческим. Изображение душевного мира главных персонажей, их чувств, размышлений служит раскрытию сущности характера участников войны. Значимая функция принадлежит и второстепенным персонажам. Народ определил исход всей войны.

В статье С. Бычкова[81] рассматриваются исторические события и личности в романе — война 1812 года, образ Кутузова, патриотизм русских солдат, утверждается самобытность русской культуры. Анализируя роман «Анна Каренина», Бычков обращает внимание на духовные искания Левина, в которых отразились размышления самого Толстого, а в образе Анны и ее гибели исследователь видит «грозный приговор всему социальному строю, основанному на порабощении народа»[82]. В романе «Воскресение» Бычков подчеркивает

обличительный пафос Толстого, но в то же время отмечает, что в этом произведении «с наибольшей полнотой и яркостью отражены “кричащие” противоречия в идеологии великого художника»[83].

Статья М.Б. Храпченко «Реалистическое искусство Толстого»[84] посвящена идейной и художественной эволюции писателя. Исследователь исходит из того, что Толстой от раннего к зрелому творчеству развивал единую важную для него мысль. «Севастопольские рассказы», «Войну и мир», «Анну Каренину» объединяет социальная проблема — «проблема народа, его бедственного существования».

Исследователи обращаются к анализу сатиры Толстого[85]. Так, М. Щеглов отмечает у писателя приемы языковой сатирической экспрессии и гоголевской сатиры, сатирический портрет, прием речевой утрировки. Сатиру Толстого, которая органически входит в реалистическое изображение действительности, Щеглов называет социально-психологической.

Говоря о сюжетно-композиционном стиле позднего Толстого, Л. Мышковская отмечает, что основным пафосом его произведений являются обличительство и сатира[86]. Анализируя поэтику Толстого на материале романов «Анна Каренина» и «Война и мир», Мышковская[87] сосредоточивается на внутреннем монологе, пейзаже, других средствах построения образов персонажей, а также на характере изображения быта. Все эти средства, по мысли исследователя, направлены на обличение общественной морали[88].

Таким образом, советское литературоведение трактовало творчество Толстого, как, впрочем, и других писателей-классиков, в «духе времени». Противоречивость его мировоззрения, религиозные искания называли «толстовщиной» и, как и в случае с Достоевским, призывали бороться с ней. Однако неизменным было признание гения Толстого-реалиста и обличителя социальных недугов своего времени.

Обзор и анализ литературно-художественных и критических журналов за 1937–1953 годы показывает, что советский читатель не был отлучен от русской классической литературы. Статистика говорит о том, что журналы постоянно публиковали статьи литературоведов о творчестве писателей-классиков, особенно активно откликаясь на юбилейные даты. Однако широкое празднование годовщин диктовалось сверху. Все мероприятия строго регламентировались.

Публикации этого периода объединяет общая марксистско-ленинская методология. Вульгарный социологизм уже стал отчасти изживать себя и порой подвергался критике. Но социологический подход к анализу художественных произведений и писательской

биографии оставался. Идеологическая риторика с обращением к определенной лексике (демократия, народность, революционность) включена и в те материалы, которые посвящены проблемам мастерства писателя, стиля, поэтики. Статистика и библиография проанализированных нами статей свидетельствуют о том, что круг чтения советского человека, восприятие и толкование классических произведений были под контролем власти.

---

1 *Тарле Е.* История XIX века // Большевик. 1938. № 14. С. 38.

2 Постановление Всесоюзного Пушкинского Комитета // Литературная учеба. 1937. № 1. С. IV.

3 *Луначарский А.В.* Александр Сергеевич Пушкин // Литературный критик. 1937. № 1. С. 10–16.

4 *Мейлах Б.* Гений русской культуры // Звезда. 1949. № 6. С. 139–148; *Десницкий В.* А.С. Пушкин в его дни // Литературный современник. 1937. № 1. С. 94–111; *Благой Д.* А.С. Пушкин-патриот // Новый мир. 1949. № 6. С. 162–169; *Платонов А.* Пушкин — наш товарищ //Литературный критик. 1937. № 1. С. 46–61.

5 *Нусинов И.* «Моцарт и Сальери» // Литературная учеба. 1941. № 5. С. 76–89; *Калецкий П.* От «Дубровского» к «Капитанской дочке» // Литературный современник. 1937. № 1. С. 148–168; *Вальбе Б.* «Египетские ночи» // Звезда. 1937. № 3. С. 143–157; *Дурылин С.* Маленькие трагедии А.С. Пушкина // 30 дней. 1937. № 5. С. 86–93.

6 *Мейлах Б.* Подвиг поэта // Литературный современник. 1937. № 1. С. 125–135.

7 *Альтман И.* Пушкин и драма // Литературный критик. 1937. № 4. С. 85–105.

8 *Степанов Н.* О стиле лирики Пушкина // Литературная учеба. 1937. № 2. С. 63–86.

9 *Степанов Н.* Указ. соч. С. 63.

10 *Мышковская Л.М.* О поэтике Пушкина. Изобразительные средства. Ст. 2 // Литературная учеба. 1937. № 1. С. 67–93.

11 *Прянишников Н.Е.* К столетию «Капитанской дочки» // Литературная учеба. 1937. № 1. С. 94–113.

12 *Александров В.* Пугачев (Народность и реализм Пушкина) // Литературный критик. 1937. № 1. С. 17–45.

13 *Македонов А.* Гуманизм Пушкина // Литературный критик. 1937. № 1. С. 62–100.

14 *Сергиевский И.* Пушкин в поисках героя // Литературный критик. 1937. № 1. С. 101–120.

15 *Благой Д.* А.С. Пушкин // Красная новь. 1937. № 1. С. 142.

[16] *Перегудов А.* Родной и близкий всем // Новый мир. 1937. №1. С. 42–43.
[17] *Вургун С.* Наш учитель и друг // Дружба народов. 1949. № 3. С. 134–137.
[18] *Платонов А.* Пушкин — наш товарищ // Литературный критик. 1937. № 1. С. 46–61.
[19] *Ярославский Е.М.* Атеизм Пушкина // Антирелигиозник. 1937. № 1. С. 35.
[20] *Богаевская К.* История «Гаврилиады» Пушкина // Антирелигиозник. 1937. № 1. С. 40.
[21] *Благой Д.* А.С. Пушкин-патриот // Новый мир. 1949. № 6. С. 164.
[22] *Еголин А.* Пушкин — родоначальник новой русской литературы // Новый мир. 1949. № 6. С. 152.
[23] *Соколов Ю.* Пушкин и народное творчество // Литературный критик. 1937. № 1. С. 121–150.
[24] *Цейтлин А.Г.* Характеры Пушкина // Литературная учеба. 1937. № 1. С. 40.
[25] *Цявловский М.* Пушкин и «Слово о полку Игореве» // Новый мир. 1938. № 5. С. 260–271.
[26] *Алексеев М.П.* Пушкин и западная литература // Литературная учеба. 1937. № 1. С. 114–136.
[27] *Мордовченко Н.* Пушкин в русской критике XIX века // Резец. 1937. № 1. С. 39–41.
[28] *Кирпотин В.* А.С. Пушкин // Октябрь. 1937. № 1. С. 5–65.
[29] *Мацкина Р.* Новое о Пушкине // Звезда. 1945. № 4. С. 96.
[30] *Замотин Н.* Полотняный завод // Литературная учеба. 1937. № 2. С. 148–150.
[31] *Гинзбург Л.* Из книги о Лермонтове // Звезда. 1939. № 10–11. С. 269–290.
[32] Там же. С. 272.
[33] *Андреев-Кривич С.* «Герой нашего времени» [М.Ю. Лермонтова] // Литературная учеба. 1939. № 10. С. 16.
[34] *Максимов Д.* О лирике Лермонтова // Литературная учеба. 1939. № 4. С. 7–33.
[35] *Туманян О.* Великий приемный сын Кавказа // Дружба народов.1939. Кн.3. С. 307–309; *Ефимов П.А.* Дуэль или убийство? [О кончине М.Ю. Лермонтова] // Октябрь. 1838. Кн. 7. С. 210; *Кипренский А.* Поэт — Прометей [К биографии М.Ю. Лермонтова] // Октябрь. 1939. Кн. 10–11. С. 298–306.
[36] *Касторский С.* Тема родины в творчестве М.Ю. Лермонтова // Звезда. 1939. № 12. С. 159–166.
[37] *Мануйлов В.* М.Ю. Лермонтов и народ // Молодая гвардия. 1939. № 10–11. С. 215–220.
[38] *Дурылин С.* Героическая поэзия // Октябрь. 1941. Кн. 7–8. С. 212–219.
[39] *Маслов М.* Персонажи говорят своим языком [о романе М.Ю. Лермонтова «Герой нашего времени»] // Литературная учеба. 1940. № 7. С. 53–74.
[40] *Бакинский В.* Реализм М.Ю. Лермонтова // Звезда. 1938. № 9. С. 182–183.

[41] *Жданов В.* Великий русский писатель-реалист // Знамя. 1952. Кн. 2. С. 140–156; *Богословский Н.* Гоголь — поборник реализма и народности // Новый мир. 1952. № 3. С. 233–244; *Сергиевский И.* Великое наследие Гоголя // Звезда. 1952. № 3. С. 116–121; *Ермилов В.* «Тарас Бульба» и «Петербургские повести» Н.В. Гоголя // Знамя. 1952. Кн. 3. С. 150–175.

[42] *Сергиевский И.* Указ. соч.

[43] Там же. С. 120.

[44] *Храпченко М.* «Тарас Бульба» [Народно-историческая эпопея Гоголя] // Октябрь. 1952. Кн. 3. С. 107–124.

[45] Там же. С. 113.

[46] *Ермилов В.* Указ. соч. С. 151.

[47] *Жданов В.* Указ. соч. С. 140.

[48] *Ермилов В.* Указ. соч. С. 175.

[49] *Слонимский А.Л.* Смех Гоголя // Октябрь. 1952. Кн. 3. С. 125–140.

[50] Там же. С. 128.

[51] *Мышковская Л.* Язык и стиль «Мертвых душ» // Литературная учеба. 1939. № 2. С. 86–99; *Мышковская Л.* Работа Гоголя над образом и словом // Октябрь. 1952. Кн. 2. С. 156–172.

[52] *Лейтес А.* О мастерстве Гоголя // Дружба народов. 1952. № 2. С. 144–148.

[53] *Машинский С.* Гоголь и народная историко-поэтическая традиция // Литературная учеба. 1938. № 3. С. 26–54.

[54] *Никитин Н.* Искусство характеристики (Построение образа-персонажа в «Мертвых душах») // Литературная учеба. 1939. № 6. С. 28–55.

[55] *Малинкин А.* А.Н. Островский [Обзор творчества драматурга] // Литературная учеба. 1938. № 9. С. 19–50; *Юрин П.* Великий москвич. К 125-летию со дня рождения А.Н. Островского // Смена. 1948. № 7. С. 6–7; *Ревякин А.* Великий русский драматург (К 130-летию со дня рождения А.Н. Островского) // Смена. 1953. № 7. С. 14–15.

[56] *Малинкин А.* Указ. соч. С. 29.

[57] *Ревякин А.И.* Литературный путь Островского // Октябрь. 1948. № 4. С. 176.

[58] Там же. С. 177.

[59] *Малинкин А.* Указ. соч. С. 34.

[60] *Клейнер И.* Композиция пьесы у А.Н. Островского. Глава из книги — «А.Н. Островский. Жизнь и творчество» // Литературная учеба. 1938. № 9. С. 51–71.

[61] Там же. С. 70.

[62] *Марголина А.* Необычайное и обыденное в пьесах А.Н. Островского // Литературная учеба. 1940. № 12. С. 42–54.

[63] Там же. С. 47.

[64] Там же. С. 48.

[65] *Кашин Н.* Работа А.Н. Островского над языком // Литературная учеба. 1939. № 4. С. 34–50.

[66] *Погожева Л.* Мастерство колорита у Достоевского // Литературная учеба. 1939. № 4. С. 51–61; *Погожева Л.* Композиция романа «Преступление и наказание» // Литературная учеба. 1939. № 8–9. С. 110–120; *Погожева Л.* Образы в романе «Преступление и наказание» // Литературная учеба. 1940. № 8–9. С. 76–89.

[67] *Кирпотин В.* «Бедные люди» — первый роман Ф.М. Достоевского. К 100-летию со дня выхода в свет // Октябрь. 1946. Кн. 1–2. С. 162.

[68] *Кирпотин В.* Ф.М. Достоевский. К 125-летию со дня рождения // Звезда. 1946. № 11. С. 173–188.

[69] Там же. С. 178.

[70] Там же. С. 179.

[71] Там же. С. 180.

[72] Там же. С. 182.

[73] *Анин Н.* Разночинец Достоевский [О творчестве писателя] // Красная новь. 1941. Кн. 2. С. 152–172; *Ерусалимчик М.* Ф.М. Достоевский. К 60-летию со дня смерти // Молодая гвардия. 1941. Кн. 2. С. 159–160; *Цехновицер О.* Великий мастер трагического искусства. К 60-летию со дня смерти Ф.М. Достоевского // Искусство и жизнь. 1941. № 2. С. 38–39.

[74] *Бычков С.* О творчестве Л.Н. Толстого // Октябрь. 1949. № 5. С. 167–177; *Гинзбург Л.* О романе Толстого «Война и мир» // Звезда. 1944. № 1. С. 125–138; *Эйхенбаум Б.* О противоречиях Л. Толстого // Литературный современник. 1939. № 7–8. С. 231–250.

[75] *Мотылева Т.* Легенда о Толстом. Заметки о современном буржуазном литературоведении // Новый мир. 1948. № 4. С. 291.

[76] *Эйхенбаум Б.* Указ. соч.

[77] Там же. С. 245.

[78] *Гинзбург Л.* О романе Толстого «Война и мир» // Звезда. 1944. № 1. С. 125–138; *Асмус В.* Война в романе Льва Толстого «Война и мир». (К 110-летию со дня рождения Л.Н. Толстого) // Знамя. 1938. Кн. 9. С. 280–304; *Лежнев И.* Мастерство эпопеи. К 125-летию со дня рождения Толстого // Знамя. 1953. Кн. 9. С. 177–185; *Мышковская Л.* Герои «Войны и мира» [Толстого] // Литературная учеба. 1940. № 12. С. 20–34.

[79] *Гинзбург Л.* Указ. соч.

[80] *Лежнев И.* Указ. соч.

[81] *Бычков С.* Указ. соч.

[82] Там же. С. 174.

[83] Там же. С. 175.

[84] *Храпченко М.* Реалистическое искусство Толстого // Октябрь. 1953. Кн. 11. С. 152–172.

[85] *Щеглов М.* Особенности сатиры Л. Толстого // Новый мир. 1953. № 9. С. 176–185; *Евнин Ф.* Толстой-сатирик (О «Плодах просвещения») // Октябрь. 1953. Кн. 10. С. 172–184.

[86] *Мышковская Л.* Стиль позднего Толстого // Октябрь. 1938. Кн. 5. С. 234–244.

[87] *Мышковская Л.* Работа Толстого над образом и словом // Октябрь. 1951. № 6. С. 167–185.

[88] Там же. С. 178.

А. А. Саитбаталова

РУССКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В СОВЕТСКИХ ЖУРНАЛАХ 1954–1985 ГОДОВ

XX съездом КПСС фактически знаменуется конец сталинской эпохи. Начинаются реабилитации, ослабевает идеологическая цензура в искусстве, из небытия возвращаются запрещенные и забытые имена, начинают поговаривать об «оттепели». Однако литературная критика, сформированная на протяжении почти сорока лет существования Советского Союза, кардинально не меняется: она все еще призвана идеологически верно направлять и воспитывать советского читателя и, в том числе, давать ему *правильную* трактовку русской классики[1].

В обзоре проанализированы наиболее показательные издания — «толстые» литературные журналы за 1954–1985 годы: «Вопросы литературы», «Новый мир», «Знамя», «Звезда». Особенную ценность для исследования представляют «Вопросы литературы» как наиболее специальное и содержательное с точки зрения обращения к классикам издание.

Как и ранее, безоговорочным и всеобъемлющим в журнальных публикациях остается авторитет В.И. Ленина. Практически каждый литератор, критик и публицист этого времени, пишущий о классике, считает своей обязанностью идеологически подкреплять любую статью и особенно важные тезисы цитатами из статей Ленина о литературе, при этом не уставая напоминать об их гениальности. Старания критиков оказаться «на стороне Ленина»[2] иногда принимают гротескный характер. Например, критиковать некую статью о Л.Н. Толстом могут только на том основании, что в ней «нет ни грана от ленинского толкования противоречий его творчества»[3]. Т.Л. Мотылева, специалист по Толстому, в 1960 году высказывается с обезоруживающей откровенностью: «В наши дни невозможно написать мало-мальски серьезную работу о Толстом, не учитывая того, что писал о нем Ленин»[4].

Помимо отсылок к Ленину, еще на несколько десятилетий продлевает свое существование определенный набор имен литературных критиков прошлого, к которым апеллируют советские исследователи. Имена эти четко разделены на два «лагеря»: *своих* (тех, кто «на стороне Ленина») и *врагов*. К первым относятся *объективные критики:* В.Г. Белинский, Н.Г. Чернышевский, А.И. Герцен, Н.А. Добролюбов[5], Н.П. Огарев[6], М. Горький[7], ко вторым — «после-

дыши белогвардейской эмиграции»[8], «буржуазно-декадентские критики»[9], «представители “научной” поповщины»[10]: В.В. Розанов, Д.С. Мережковский[11], Н.А. Бердяев. С.Н. Булгаков, В.В. Зеньковский, Д.В. Философов[12], «мракобес» Л.И. Шестов[13]. Интересно, что советские исследователи обычно упоминают оба «лагеря» вместе, то ли чтобы напоминать о собственной принадлежности к «правильной» стороне, то ли для того, чтобы список «врагов» всегда был на виду у читателя.

Показательна абсолютная уверенность как советских критиков, так и литературоведов в знании «правильных» интерпретаций, трактовок, смыслов; вообще уверенность в том, что им открыта некая единственно верная научная позиция, которая уже заранее известна и которой они измеряют работы друг друга, работы зарубежных критиков о русской классике и работы «вражеского лагеря». Например, сперва критикуя Бердяева и С. Франка. С. Антонов, автор статьи о «Бесах» Ф.М. Достоевского, говорит, что «смелые труды» (А. Долинина, Л. Гроссмана, М. Бахтина, В. Крипотина, Ф. Евнина, Г. Фридлендера, Ю. Кудрявцева) учили его «понимать смысл романа так, *как его понимал сам Достоевский*»[14] (курсив мой. — *А.С.*). Откуда такая уверенность в том, что Достоевский *понимал* собственные романы так, как понимали их перечисленные исследователи, не уточняется.

Если же переходить к персоналиям, то статистически в этот период доминируют статьи о Толстом, которые значительно превосходят работы, посвященные любому другому отечественному классику[15]. Вслед за Толстым по количеству статей идет Пушкин, затем Достоевский, за ними — в гораздо меньшей степени — Гоголь и Лермонтов. Далее нами будут более подробно рассмотрены именно статьи о Толстом и Достоевском как наиболее показательные для понимания того, в каком состоянии находилось советское литературоведение этого периода.

В некоторых работах прослеживается тенденция к сопоставлению Толстого и Достоевского по принципу соизмеримости масштабов их творческого наследия и его влияния на развитие мировой литературы[16]. Такие работы немногочисленны, однако тенденция очень прозрачна. В целом же как будто под лозунгом «Вечная ему слава!»[17] выходят эмоциональные, объемные работы о Толстом. Исследователи не стесняются откровенно пафосных эпитетов по отношению к писателю: помимо ставшего уже каноническим «великий» или «гениальный писатель», появляются «великий обличитель»[18], «великий реалист» (буквально дважды на абзац)[19], «общепризнанный художественный великан»[20], «великий гуманист»[21] и т.п. Часто

разделы или даже целые номера журналов посвящаются юбилейным датам Толстого: празднованию года его рождения или памяти года его смерти.

Конечно, часть статей о Толстом — чисто литературоведческая. Такого рода статьи бывают почти лишены откровенно тенденциозных моментов и представляют собой серьезные исследования. Примерно равное количество из них посвящено общим вопросам творчества Толстого[22] и «Войне и миру» (только в «Вопросах литературы» за данный период — десять объемных научных работ — исключительно о «Войне и мире»: об историзме или текстологических вопросах романа[23], тогда как работ, например, об «Анне Карениной» — всего две[24]).

Целый ряд исследований о Толстом касается вопросов его биографии[25] и переписки с современниками[26]. Отдельная объемная «толстовская» тема изучаемого периода — общественное влияние писателя, где он представлен как «выразитель слабых и сильных сторон многомиллионной массы русского крестьянства»[27].

Для советских исследователей Толстого чрезвычайно значим акцентируемый ими «протест» писателя против «буржуазного общества»[28], против «собственничества» и крепостничества, его борьба за мир, за свободу народов от «собственных и иноземных угнетателей»[29]. Отдельная глава большой статьи К.Н. Ломунова о Толстом[30] называется «Толстой и движение сторонников мира», в ней писатель представлен как «человек большого сердца», защитник мира, антимилитарист, к которому обращались за советом в письмах иностранцы, обеспокоенные ростом милитаризма и мировой гонки вооружений.

Одна из подобных статей посвящена переписке Толстого и Махатмы Ганди: «И Толстой и Ганди олицетворяли собою <...> освободительные стремления своих народов. Оба они были борцами за счастье людей, великими гуманистами, чей голос был слышен <...> во всем мире»[31]. В другой, более ранней статье «Л.Н. Толстой в Китайской Народной Республике» говорится, что «творчество Толстого <...> глубоко волнует читателей Китая, борющегося за свое освобождение от <...> угнетателей»[32].

Отдельный блок исследований посвящен теме «Толстой и Ленин» или «Толстой, Ленин и Революция»[33]. Авторы этих статей на основе ленинских работ о Толстом стараются объяснить особенное, чуть ли не центральное место писателя в советском литературоведении, обосновать методы и подходы к исследованию произведений Толстого. Отдельная работа рассматривает близость Толстого к Ленину под весьма специфическим ракурсом: на протяжении целой

статьи рассказывается об общих знакомых Ленина и Толстого, обстоятельствах их встреч и общения[34].

Несколько статей освещают вопрос «Толстой и мировая литература»[35]. Некоторые из них очень тенденциозны. Большая часть статьи Н. Крутиковой «Л. Толстой и украинская литература»[36] посвящена осуждению «реакционной буржуазно-националистической и так называемой “москвофильской” критики» за старание «воспрепятствовать революционизирующему влиянию обличительных толстовских идей на широкие массы украинских читателей»[37].

Интересно особенное отношение критиков к религиозным исканиям и изменениям в мировоззрении Толстого. Согласуясь с «ленинским толкованием противоречий его творчества»[38], авторы не обходят стороной неприятные для них религиозные поиски Толстого (хотя и не рассматривают их и связанные с ними работы писателя отдельно). Советские критики принимают во внимание толстовские «противоречия мировоззрения» и стараются учитывать их в своих литературоведческих концепциях. Однако, напоминая об этих «противоречиях», исследователи практически всегда указывают на их периферийное место в общем наследии «великого обличителя», называя их «слабой стороной» Толстого[39]. Зачастую зарубежные исследователи подвергаются критике за «выпячивание» «трудных поисков “святости”»[40] Толстого или, наоборот, одобряются за то, что дают *правильную* оценку «слабым сторонам толстовского учения: проповеди “непротивления злу” насилием, подмене задач революционной борьбы задачами личного самосовершенствования»[41].

Масштабность критической рецепции Толстого дала возможность поднять необычные и интересные темы, каких практически не удостаивались другие русские классики: так, несколько статей посвящено экранизациям толстовских произведений[42]. Одна статья в «Знамени» посвящена сохранившимся записям голоса Толстого[43]. Статья особенно интересна тем, что показывает потенциал использования записей в литературоведении (автор, помимо прочего, рассматривает разночтения между фонографическими записями и опубликованными с них письменными вариантами произведений или писем Толстого).

Помимо статей, посвященных творчеству Толстого, появляются многочисленные работы, изучающие его личность и деятельность с самых разных сторон: начиная со статьи о переписке Толстого и Махатмы Ганди и заканчивая публикацией документов о работе Толстого среди голодающих крестьян Мценского уезда, постра-

давших от неурожая[44]. Литературоведческие статьи, обращенные к анализу произведений и их поэтике, значительно уступают в количестве статьям о биографии, личности, общественном влиянии Толстого на людей своего времени, о его связи с «передовыми деятелями культуры» разных стран, о его борьбе за мир на всей земле и т.д.: для советских исследователей было крайне важно идеологически обосновать внутреннюю близость Толстого к Ленину, к советским ценностям. Очень показательно в этом контексте заявление Б.С. Мейлаха: «Наиболее верные оценки исторической роли Толстого принадлежали тем, кто принимал участие в революционной борьбе рабочего класса, кому были дороги идеалы справедливости, гуманизма, свободы»[45].

Гораздо менее «позитивной» фигурой, чем Толстой, для советских исследователей является Достоевский. Хотя литературоведы стараются сделать из него «своего», т.е. революционера и борца против монархического строя, получается это — по понятным причинам — не так убедительно, как в случае с Толстым. Исследователи подчеркивают важность «центральных проблем многих работ [о Достоевском. — *А.С.*] — Достоевский и революция, Достоевский и социализм, природа демократизма и гуманизма писателя»[46], и замалчивают *неудобные* по идеологическим причинам аспекты, романы «Идиот», «Бесы» и «Братья Карамазовы» оказываются на периферии советского достоевсковедения.

Статистически статьи о Достоевском встречаются в два раза реже, чем работы о Толстом. Однако, как уже подчеркивалось, в исследованиях рассматриваемого периода существует явная тенденция к сопоставлению этих писателей по масштабу их творческого наследия и их влиянию на развитие мировой литературы[47]. К примеру, Р.А. Гальцева и И.Б. Роднянская справедливо пишут о том, что «из современников рядом с Достоевским можно ставить только Толстого»[48]. Т. Мотылева утверждает, что роль Достоевского и Толстого в мировом литературном процессе «была до некоторой степени аналогичной»[49], Б. Бурсов замечает: «Среди русских писателей Толстой и Достоевский выделялись тем, что они брали на себя миссию учителей жизни»[50].

Отдельной тенденцией в исследованиях, посвященных Достоевскому, становится стремление доказать несостоятельность всех христианских мотивов в произведениях писателя. Например, Б. Мейлах говорит, что религиозные мотивы у Достоевского по художественной ценности сильно уступают любым другим мотивам у писателя (приводится, например, цитата комментатора Достоевского Долинина, в которой речь идет о книге о «русском иноке»: «Здесь художник

превращается в проповедника и терпит *величайшие поражения*»[51] (курсив мой. — *А.С.*)). После ряда рассуждений Мейлах приходит к выводу, что религиозные мотивы у Достоевского имеют огромную художественную силу только в тех случаях, когда «они выступают не сами по себе, а выполняют функцию, подчиненную аналитической задаче — раскрытию эмоционально-психологических переживаний действующих героев»[52]. Например, Мейлаху важно доказать читателю, что вера Сони Мармеладовой носит «чисто психологическую мотивировку», что Соня религиозна «бессознательно»[53].

Другой исследователь Достоевского, Е.Ф. Книпович, акцентирует внимание на вопросе «бога» (кавычки авторские) Достоевского. «Всякий разумный человек, — пишет Книпович, — согласится с тем, что “бог” Достоевского не совпадает с православно-церковной догмой»[54]. При этом Книпович подчеркивает, что у Достоевского «бог — он все-таки бог и есть», что нельзя отрицать это «трагическое заблуждение»[55] писателя и прикрывать его какими-то заменителями («Христос — это псевдоним “добра”, “социальной справедливости”»[56] и т.д.). Книпович также считает необходимым напомнить исследователям и читателям, «с каким острым, непримиримым чувством говорил о “боженьке” В.И. Ленин»[57].

Еще один способ решить «религиозный вопрос» Достоевского — показать *художественную* несостоятельность тех частей произведений, в которых используются христианские мотивы. Вслед за Долининым, говорившим о «величайших поражениях» Достоевского-писателя, когда тот касается религиозных вопросов, М.С. Гус в статье «Личность и история»[58] говорит о том, что Достоевскому так и не удалось *убедительно воплотить* (курсив мой. — *А.С.*) свое «чувство Христа»[59]: князь Мышкин («земное воплощение» Христа[60]) принес гибель всем вокруг и сам погиб, «Зосима как образ бледен, нежизнен»[61], а Христос «в своей собственной ипостаси»[62] (в «Легенде о Великом инквизиторе») отвечает инквизитору только поцелуем. Мейлах отдельную небольшую главу статьи[63] специально посвящает развенчанию «мифа» о Достоевском-проповеднике, Достоевском-вероучителе и о твердости его собственных религиозных убеждений.

Весьма показательно постоянное педалирование петрашевского периода биографии Достоевского. Так, С. Ларин публикует обзор недавно вышедшей в Варшаве книги польского литературоведа Станислава Мацкевича «Достоевский» (1957). Если для Мацкевича биографы Достоевского «с подсознательной тенденциозностью стремятся солидаризировать его с идеями петрашевцев»[64], для Ларина же очень важна именно принадлежность Достоевского к петрашев-

цам, он особо ее подчеркивает, как и «благотворное воздействие» идей Белинского на ранние произведения Достоевского[65], и не разделяет сомнений Мицкевича на этот счет.

Однако доводы, подобные ларинским, зачастую не слишком убедительны: защищая важность петрашевского периода для Достоевского, Ларин ссылается на А.В. Луначарского как на «одного из самых чутких и тонких “комментаторов Достоевского”»[66] и, в частности, приводит такое его высказывание: «Надо <...> прежде всего не иметь в своем сознании ряда политически звучащих струн, чтобы — даже в случае отсутствия прямых доказательств — усомниться в том, что молодой Достоевский был в стане “взыскующих града”, был преисполнен гнева против социальной несправедливости...»[67]. На этом примере видно и искаженное восприятие, намеренную трансформацию советскими исследователями сокровенных мифологем русской культуры: традиционно русские мыслители под взысканием града понимали небесную обитель, обретение духовной родины, а не социального и земного — эфемерного с их точки зрения — «рая».

Но «политически звучащие струны» очень точно дают понять общее идеологическое направление советского достоевсковедения. Типично для этого времени — провозглашать Достоевского величайшим создателем «героев-бунтарей»[68], напрямую связывать его творчество с «общественно-историческим процессом»[69], а также разоблачать «буржуазно-декадентскую критику», «благодаря» которой «на первый план выставлялись ущербные, реакционные идеи Достоевского, а гуманистическая сторона его творчества, проникнутая великой “болью о человеке”, стушевывалась, затемнялась»[70].

Для «неправильных» и «слабых» сторон творчества Достоевского, как и в более ранний период, используется используется выражение «достоевщина»[71] (по аналогии с ленинским «толстовщина»[72]): «...отрицание революции и утопичность “русского православно-монархического социализма”, вера в спасительную необходимость страдания, — это и есть та “достоевщина”, которую мы не приемлем. Но мы столь же ясно видим сильные стороны творчества гениального художника-мыслителя. В глубоких образах раскрыл он многие сокровенные тайны человеческой души; <...> воспроизвел острую борьбу идей, борьбу, волнующую и теперь миллионы и миллионы людей»[73].

Иногда старание подкрепить свои тезисы авторитетом Ленина, как и в некоторых случаях с Толстым, можно сказать, граничит с абсурдом: М. Гус в конце статьи «Личность и история» говорит:

«история подтвердила гениальную догадку Достоевского, что России и ее народу предстоит сказать всему человечеству новое и истинное слово», и с красной строки завершает эту мысль: «Оно сказано Лениным»[74].

Таким образом, чуть ли не большая часть статей о Достоевском посвящена формированию у советского читателя *правильного* (т.е. идеологически верного) образа мыслей относительно фигуры писателя, его идей, значения его произведений. Представляется очевидным, насколько это понимание Достоевского, пропущенное через идеологические установки того времени, зачастую идет вразрез не только с известными историко-литературными фактами, но и со здравым смыслом, насколько порой искажается биография писателя или замалчиваются известные страницы его дневников и писем, мешающие *правильному* советскому истолкованию творчества Достоевского.

Показательно, что более-менее нейтральных, не окрашенных идеологически, работ о Достоевском в изучаемый период крайне мало. Такова, например, большая статья Р.Г. Назирова о происхождении (прототипах литературных и исторических) образа Петра Верховенского[75].

Но влияние «оттепели» все же ощутимо. Появляются работы, написанные без единого намека на идеологическую риторику, не содержащие окончательных, категоричных и односторонних выводов. Пример — статья Д.А. Гранина «В доме на Кузнечном»[76]. Автор настаивает на непознаваемости, непостижимости человека и говорит о героях Достоевского как о загадках для самого писателя: «Он [Достоевский. — *А.С.*] <...> как бы ставит и разыгрывает драму. Он и драматург и режиссер. Ему надо увидеть, к а к все происходит. И понять. Понять — вот что удивительно. Раскольников для него во многом тайна. Он старается понять его и предлагает ряд версий. <...> Он относится к своим героям как к тайне. И Мышкин для него тайна, и Иван Карамазов, и Ставрогин»[77]. Удивительные слова в контексте «всезнающего» советского литературоведения. Гранин говорит о таких категориях в творчестве Достоевского, как совесть и стыд, о таких явлениях, как двойничество и двойственность человека, о страдании от неразрешимости «самых вечных вопросов»[78]. Гранин замечает, что Достоевский каким-то непонятным образом заставляет читателя чувствовать причастность к страстям его героев, к их поступкам и терзаниям и заканчивает статью размышлениями о первопричине искусства и о том ощущении «ч у д а»[79], непознаваемости, которое дают книги Достоевского (разрядка Гранина. — *А.С.*).

Обзор и анализ работ, посвященных Толстому и Достоевскому, позволяет сделать некоторые общие выводы о рецепции русской классики в «толстых» журналах рассматриваемого периода. Несмотря на «оттепель», подавляющее большинство публикаций этого периода, даже тех, что касаются исключительно текстологических вопросов, так или иначе подкрепляется цитатами из Ленина и одобренных советской идеологией «прогрессивных» критиков — на их работах основываются подходы в литературоведении этого времени, а также представления о *правильных* трактовках и интерпретациях произведений классиков и их основных идей. Используя уже устоявшуюся и узнаваемую лексику («вульгарно-социологический подход», «народные массы», «буржуазно-декадентская критика», «реакционные тенденции» и т.д.), авторы статей в «толстых» журналах настойчиво предлагают советскому читателю определенные *единые* модели рассуждений о «сильных» и «слабых» сторонах писателей, об их месте в «социально-историческом» контексте эпохи, об их роли в Революции. Литературоведение призывает помнить о таких явлениях как «толстовщина» и «достоевщина», но помнить только для того, чтобы *правильно* их оценивать и бороться с их проявлениями.

Насколько заданы и предрешены — вплоть до конца советской эпохи — были некоторые идеологические «ориентиры», которые не могли самым решающим образом не проявляться в искаженном советскими критики толкованиях русской классики, свидетельствует то, что уже в 1987 году на обложке одиннадцатого журнала «Знамя», имеющего репутацию вполне «прогрессивного», красуется профиль Ленина, а также надпись: «70 лет Великому Октябрю». В номере пятом того же журнала читателю представлен материал под названием «Ленин и “Правда”: перестройка»[80], самым буквальным образом отсылающий к «перестройке» конца 80-х годов, завершившей существование СССР. М. Шатров свою пьесу «Дальше... дальше... дальше», опубликованную этим же журналом в январе 1988 г., сопровождает эпиграфом «Людям Октябрьской революции посвящаю». Во втором номере как будто оппонирующем «Знамени» журнала «Москва» за 1988 г. может появиться целая галерея «О защитниках завоеваний Великого Октября» — с подзаголовком «Революционный держите шаг». Там же — под названием «Революцией призванные» апологетический материал о книжной серии «Пламенные революционеры» (и тоже — «К 70-летию Великого Октября»)[81] и пафосные рассуждения о новейшей «лениниане»[82]. Так что, несмотря на некоторые, порой резко менявшиеся идеологические установки внутри «советской парадигмы», некоторые осново-

полагающие «ориентиры» сохраняли удивительную устойчивость своего инварианта, что, в свою очередь, определяла тот же единый, в целом, вектор и истолкования русского классического наследия.

---

[1] Вспомним, что советский читатель — явление относительно новое: можно сказать, что в данный период появляется первое поколение людей, родившихся и повзрослевших при советской власти, в условиях ликвидации безграмотности для всех слоев населения, формирования совершенно новой идеологии, нового понимания истории и, соответственно, новой истории литературы.

[2] *Семеновский О.* В.В. Воровский о Льве Толстом // Вопросы литературы. 1958. № 9. С. 38.

[3] *Опульская Л.* Некоторые вопросы изучения Л. Толстого // Вопросы литературы. 1958. № 9. С. 61.

[4] *Мотылева Т.* Биография Толстого // Вопросы литературы. 1960. № 2. С. 229.

[5] *Степанов Н.* Зарубежная книга о драматургии Гоголя // Вопросы литературы. 1958. № 5. С. 239; *Гурковский Гр.* Повесть Гоголя «Старосветские помещики» // Вопросы литературы. 1959. № 3. С. 100.

[6] *Ермилов В.* О некоторых сторонах сатирической поэтики Гоголя // Вопросы литературы. 1959. № 1. С. 139.

[7] Толстой сегодня [вступительная статья раздела, посвященного 50-й годовщине со дня смерти Толстого, автор статьи не указан] // Вопросы литературы. 1960. № 11. С. 4.

[8] Там же. С. 8.

[9] *Степанов Н.* Зарубежная книга о драматургии Гоголя // Вопросы литературы. 1958. № 5. С. 239.

[10] Толстой сегодня [вступительная статья раздела, посвященного 50 годовщине со дня смерти Толстого, автор статьи не указан] // Вопросы литературы. 1960. № 11. С. 9.

[11] *Степанов Н.* Зарубежная книга о драматургии Гоголя // Вопросы литературы. 1958. № 5. С. 239.

[12] *Машинский С.* Революция, Ленин, Толстой // Вопросы литературы. 1978. № 8. С. 4–5.

[13] *Михайлов О.* О некоторых традициях Льва Толстого // Знамя. 1960. № 11.

[14] *Антонов С.* От первого лица (Рассказы о писателях, книгах и словах). Ф. Достоевский. «Бесы» // Новый мир. 1973. № 8. С. 249.

[15] См. подробнее: *Саитбаталова А.* Рецепция русской классики в советских «толстых» журналах 1954–1985: библиография // Портал «Русская литература. Оригинальные исследования». Режим доступа: http://russian-literature.com/ru/research/saitbatalova-alisa-recepciya-russkoy-klassiki-v-sovetskih-tolstyh-zhurnalah-1954–1985-bibliografiya

[16] *Бурсов Б.* Толстой и Достоевский // Вопросы литературы. 1964. № 7; *Назиров Р.* Петр Верховенский как эстет // Вопросы литературы. 1979. № 10; Достоевский глазами литературного запада [Вступительная статья *Р. Гальцевой, И. Роднянской*] // Новый мир. 1981. № 10.

[17] *Наровчатов С.* Вступительная статья к номеру // Новый мир. 1978. № 8. С. 3.

[18] *Крутикова Н.* Л. Толстой и украинская литература // Вопросы литературы. 1958. № 6. С. 149.

[19] Там же.

[20] *Семеновский О.* В.В. Воровский о Льве Толстом // Вопросы литературы. 1958. № 9. С. 37.

[21] *Шифман А.* Лев Толстой и Махатма Ганди // Новый мир. 1970. № 6. С. 227.

[22] Например, статьи: *Бурсов Б.* У истоков реализма Л.Н. Толстого // Вопросы литературы. 1960. № 9; *Чичерин А.* Проблемы мастерства Л. Толстого // Вопросы литературы. 1959. № 10 и др.

[23] *Сабуров А.* Об историзме романа «Война и мир» // Вопросы литературы. 1958. № 9; *Полоцкая Э.* Сборник статей о «Войне и мире» // Вопросы литературы. 1960. № 8; *Храпченко М.* Искусство эпических обобщений // Вопросы литературы. 1960. № 10; *Храпченко М.* Искусство эпических обобщений [статья вторая] // Вопросы литературы. 1960. № 11; *Чичерин А.* Проблематика и поэтика «Войны и мира» // Вопросы литературы. 1960. № 11; *Франсуа Мориак* О «Войне и мире» // Вопросы литературы. 1961. № 1; *Розанова С.* Как создавалась «Война и мир» // Вопросы литературы. 1962. № 10; *Гусев Н.* О каноническом тексте «Войны и мира» // Вопросы литературы. 1964. № 2; *Гудзий Н.* Еще раз о каноническом тексте «Войны и мира» // Вопросы литературы. 1964. № 2; *Бочаров С.* Мир в «Войне и мире» // Вопросы литературы. 1970. № 8.

[24] *Билинкис Я.* В защиту живой жизни (Героиня романа Л.Н. Толстого «Анна Каренина» и русская литература 70-х годов) // Вопросы литературы. 1960. № 11; *Кирпотин В.* «Злободневное» в «Анне Карениной» // Вопросы литературы. 1960. № 9.

[25] *Мотылева Т.* Биография Толстого // Вопросы литературы. 1960. № 2 и др.

[26] *Краснова С.* Переписка Толстого с русскими писателями // Вопросы литературы. 1963. № 6 и др.

[27] *Семеновский О.* В.В. Воровский о Льве Толстом // Вопросы литературы. 1958. № 9. С. 38.

[28] Толстой сегодня [вступительная статья раздела, посвященного 50-й годовщине со дня смерти Толстого, автор статьи не указан] // Вопросы литературы. 1960. № 11. С. 8.

[29] *Арденс Н.* Л.Н. Толстой в Китайской Народной Республике // Новый мир. 1954. № 5. С. 269.

[30] *Ломунов К.* Страстный поборник мира [К 150-летию со дня рождения Л.Н. Толстого] // Знамя. 1978. № 9. С. 235.

[31] *Шифман А.* Лев Толстой и Махатма Ганди // Новый мир. 1970. № 6. С. 227.

[32] *Арденс Н.* Л.Н. Толстой в Китайской Народной Республике // Новый мир. 1954. № 5. С. 269.

[33] *Бочаров С.* Статьи В.И. Ленина о Толстом и проблема художественного метода // Вопросы литературы. 1958. № 4; *Бялик Б.* Особое зеркало искусства (Перечитывая статьи В.И. Ленина о Л.Н. Толстом) // Вопросы литературы. 1976. № 7; *Машинский С.* Революция, Ленин, Толстой // Вопросы литературы. 1978. № 8.

[34] *Шифман А.* Живые нити (Друзья Льва Толстого вблизи В.И. Ленина) // Вопросы литературы. 1977. № 4.

[35] *Арденс Н.* Л.Н. Толстой в Китайской Народной Республике // Новый мир. 1954. № 5; *Крутикова Н.* Л. Толстой и украинская литература // Вопросы литературы. 1958. № 6; *Фрид Я.* Лев Толстой и мировая литература (К 130-летию со дня рождения) // Знамя. 1958. № 9; *Шифман А.* Лев Толстой и Токутоми Рока. Из истории русско-японских литературных связей [По неопубликованным материалам] // Вопросы литературы/ 1960. № 11; *Мотылева Т.* Толстой в Англии // Вопросы литературы. 1962. № 3; *Гусев Н.* Толстой и зарубежный мир // Новый мир. 1967. № 3 и др.

[36] *Крутикова Н.* Л. Толстой и украинская литература // Вопросы литературы. 1958. № 6.

[37] Там же. С. 147–148.

[38] *Опульская Л.* Некоторые вопросы изучения Л. Толстого // Вопросы литературы. 1958. № 9. С. 61.

[39] *Крутикова Н.* Л. Толстой и украинская литература // Вопросы литературы. 1958. № 6. С. 149.

[40] Толстой сегодня [вступительная статья раздела, посвященного 50-й годовщине со дня смерти Толстого, автор статьи не указан] // Вопросы литературы. 1960. № 11. С. 9.

[41] *Крутикова Н.* Л. Толстой и украинская литература // Вопросы литературы. 1958. № 6. С. 149.

[42] *Золотусский И.* Добавление к эпосу (Толстой в романе и Толстой в фильме) // Новый мир. 1968. № 6; *Аннинский Л.* Невзятая крепость (Толстой и киномышление) // Вопросы литературы. 1979. № 2; *Гуральник У.* Толстой глазами кино // Вопросы литературы. 1981. № 6.

[43] *Шилов Л.* Звучит голос Л.Н. Толстого. Известные и неизвестные звукозаписи // Знамя. 1974. № 12.

[44] *Шепелев В.* Отголоски минувшего. Новые документы о Льве Толстом // Новый мир. 1956. № 7.

[45] *Мейлах Б.* Уход и смерть Льва Толстого // Новый мир. 1960. № 10; *Мейлах Б.* Уход и смерть Льва Толстого [Продолжение] // Новый мир. 1960. № 11.

[46] *Селезнев Ю.* Постигая Достоевского («Юбилейная» литература. Проблемы и размышления) // Вопросы литературы. 1973. № 8. С. 218.

[47] Например, в статье *Б.И. Бурсова* «Толстой и Достоевский» (Вопросы литературы. 1964. № 7) дается такая оценка роли Достоевского в мировом литературном процессе: «Отцами романа XX века на Западе принято считать Джойса, Пруста, Кафку, будто бы открывших пути для проникновения в еще не существующую действительность <...>. На самом деле эти романисты находятся в прямой зависимости от великих мастеров XIX века, прежде всего от Достоевского».

[48] Достоевский глазами литературного Запада [Вступительная статья *Р. Гальцевой, И. Роднянской*] // Новый мир. 1981. № 10.

[49] *Мотылева Т.* Достоевский и зарубежные писатели XX века // Вопросы литературы. 1971. № 5. С. 97.

[50] *Бурсов Б.* Толстой и Достоевский // Вопросы литературы. 1964. № 7.

[51] *Мейлах Б.* О художественном мышлении Достоевского // Вопросы литературы. 1972. № 1. С. 96.

[52] Там же. С. 97.

[53] Там же.

[54] *Книпович Е.* Легенды и правда // Знамя. 1971. № 11. С. 222.

[55] Там же. С. 223.

[56] Там же.

[57] Там же.

[58] *Гус М.* Личность и история // Знамя. 1971. № 11.

[59] Там же. С. 201.

[60] Там же.

[61] Там же.

[62] Там же.

[63] *Мейлах Б.* О художественном мышлении Достоевского // Вопросы литературы. 1972. № 1.

[64] *Ларин С.* Достоевский под пером Ст. Мацкевича // Вопросы литературы. 1959. № 2. С. 230.

[65] Там же. С. 236.

[66] Там же. С. 232.

[67] Там же.

[68] *Кожинов В.* Достоевский или герои Достоевского? // Вопросы литературы. 1966. № 9.

[69] *Мейлах Б.* О художественном мышлении Достоевского // Вопросы литературы. 1972. № 1.

[70] *Ларин С.* Достоевский под пером Ст. Мацкевича // Вопросы литературы. 1959. № 2. С. 229.

[71] *Гус М.* Личность и история // Знамя. 1971. № 11. С. 195.

[72] *Ломунов К.* Страстный поборник мира [К 150-летию со дня рождения Л.Н. Толстого] // Знамя. 1978. № 9. С. 235.

[73] *Гус М.* Личность и история // Знамя. 1971. № 11. С. 195.

[74] Там же. С. 214.

[75] *Назиров Р.* Петр Верховенский как эстет // Вопросы литературы. 1979. № 10.

[76] *Гранин Д.* В доме на Кузнечном // Новый мир. 1981. № 10.

[77] Там же. С. 193–194.

[78] Там же. С. 194.

[79] Там же. С. 195.

[80] *Апенченко Ю.* Ленин и «Правда»: перестройка // Знамя. 1987. № 5. С. 167–177.

[81] *Чирва А.* Революцией призванные // Москва. 1987. № 9. С. 181–187.

[82] *Новиков В.* Лениниана: поиски и размышления // Москва. 1988. № 4. С. 167–172.

А. А. Савинов

РУССКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В НОВЕЙШИХ СЕТЕВЫХ ИЗДАНИЯХ, ОРИЕНТИРОВАННЫХ НА ШИРОКУЮ АУДИТОРИЮ

Современные сетевые ресурсы, на которых обращаются к русской классической литературе, значительно разнятся между собой. В данном обзоре представлены два типа источников: первый — это порталы, где выложены статьи или лекции, посвященные непосредственно классической литературе, тому или иному автору. Другой — где писатели XIX века упоминаются лишь в связи с чем-то, что непосредственно к литературе не относится.

Речь идет о сетевых СМИ, таких как *Газета.ру* или *Colta*, просматривая которые неизбежно сталкиваешься с большим количеством упоминаний классиков без какой-либо смысловой нагрузки, в таких случаях чаще всего имена писателей выступают в роли предикатов русской культуры: о русской культуре говорят, как о культуре этих авторов, как о том ценном, что было хорошего и чем можно гордиться. Чем бы ни было вызвано упоминание данных авторов, по большей части оно носит случайный или полуслучайный характер. Но даже развернутые высказывания и рассуждения о классиках, как правило, связаны либо с иллюстрированием собственных положений, либо с желанием создать полемическую ситуацию. Поэтому не представляется возможным реконструировать единый образ русской классики в новейших сетевых изданиях. Но иногда возможно объединить ресурсы на основании некоторых исходных принципов, что и будет сделано в настоящем обзоре.

Газета.ru. *Colta*. На *Colta* классиков вспоминают не так часто, а вот *Газета.ru* их очень любит, упоминает по каждому поводу и без повода. Практически весь дискурс, в котором встречаются упоминания писателей, – либерально-политический. На этом основании представляется возможным рассмотреть оба ресурса как гомогенный дискурс, обуславливающий соответствующие перспективы понимания и определенную интенцию при обращении к классикам и их произведениям.

Не вызывает сомнения, что классики говорят о вечном. Только вот понимание вечного у либеральных авторов отлично от того, как его понимали, например, сами Гоголь или Достоевский. «Вечными» вопросами, как правило, оказываются неизживаемые проблемы

России, её неустройство, глупость. О чем писал Гоголь? «Взяточники-чиновники, “потемкинские деревни”, выстроенные перед Хлестаковым, в больницах больные “как мухи… выздоравливают”. Чинопочитание, очковтирательство… Гоголь говорит как оппозиционер»[1], «губернатор —“первый разбойник в мире!” <…> такие губернаторы, были и будут — или Гоголь не классик? Или он клевещет на органы власти?»[2], конечно же, вспоминают и о «двух других вечных бедах России — дураках и дорогах»[3], и даже прямо говорят, что гоголевская Россия — это «страна во все времена»[4].

Как настоящие оппозиционеры, классики не могли терпеть такой ужасной страны как Россия, и потому «мечтали уехать навсегда и Пушкин, и Гоголь»[5]. Гоголь «был космополит, либераст и больше всего любил Италию и макароны»[6], — ерничает Дмитрий Воденников. «По логике “патриотов”, если Гоголь жил в Риме — так он уже не русский писатель, а итальянский. И как это он смел, сидя в Риме, обличать Плюшкиных и Ноздревых?! Пересек границу — и в ту же минуту потерял моральное право писать про Плюшкиных»[7].

Критика страны, бичевание пороков — к этому сводятся произведения классиков, но там, где обнаруживается, что автор вдруг очевидно шире такой установки, и если на это уже становится невозможным закрывать глаза, то объявляется, что там и нет литературы, нет искусства: «Там, где появляется декларация идеала, кончается литература»[8].

Достоевского записать в либералы и оппозиционеры сложнее, поэтому его открыто критикуют, не скупясь на выражения: он, значит, «объелся имперской белены», раз «царя белого» славит — «ну Достоевский, понятно, художник, человек увлекающийся»[9], — снисходительно заключает Денис Драгунский. Этот же автор, но в другой статье, снова сетует: «я уже устал цитировать знаменитый пассаж Достоевского: “Свобода русского человека — это свобода детей вокруг отца”. Но этот патерналистский принцип до сих пор главенствует в нашем общественном сознании, и из невроза возникает политическая теология уже второго уровня — обожествление существующей власти и приписывание ей элементов чудотворства и вечности»[10]. Также Достоевскому вменяется то, что он либералов не любил в принципе, даже «трясся при слове “либерал”», и ведь умный человек был, «чего уж говорить о людях с мозгами пожиже»[11].

Л.Н. Толстой, наоборот, во многом оказывается кстати. Великий писатель, обличитель неправд ужасного царского режима, «противник официального православия, анархист»[12]. Примечательно, что Толстого чаще всего вспоминают именно в контексте его отношений с Церковью. Вот несколько характерных примеров. Писатель Вла-

димир Сорокин: «Ведь это же власть, у которой в голове не буквы, а цифры, нули. На кой хрен им вообще сдалась литература? Зачем им Толстой? Тем более что он отлучен от церкви, а они подтягивают РПЦ к себе всеми возможными способами»[13]. Олег Шин еще более нетерпим: «Судя по формулировке Священного Синода, отлучившего его от церкви, граф оказался прямым посланцем из преисподней, по масштабам злодеяний лишь слегка уступавшим Сатане <...>. Особенно отличился тогда кумир нынешних государственных охранителей протоирей Иоанн Кронштадтский: “Поднялась же рука Толстого написать такую гнусную клевету на Россию, на её правительство!.. Дерзкий, отъявленный безбожник, подобный Иуде предателю... Толстой извратил свою нравственную личность до уродливости, до омерзения...”». Но еще замечательнее пассаж Шина, венчающий все его негодование: «Между тем и Владимир Даль, и Александр Пушкин, и Лев Толстой были не только людьми, глубоко любившими нашу страну, но и искренними христианами. Просто вера человека меряется отнюдь не отношением к церкви как институту. И вовсе не случайно великий русский язык породил поговорку “чем ближе к церкви – тем дальше от Бога”»[14].

Таким образом, Толстой, безусловно, ближе, роднее остальных классиков этому дискурсу, он опознается как «свой». Так, например, иронизируя над патриотическим дискурсом, Семен Новопрудский пишет: «Известный своим критическим отношением ко всякому патриотизму и при этом лично проливавший свою кровь в Дунайской армии во время Крымской войны Лев Толстой — “пятая колонна” в чистом виде», — это сведение к абсурду критикуемой позиции, ссылаясь как на что-то безусловное, константу русской культуры — на великого классика, признанного во всем мире, — есть попытка легитимации собственной позиции в духе: мы такие же, как он, отказывая нам, вы отказываете Толстому, то есть самой русской культуре.

Примечательно отношение к классикам и их восприятие теми современными художниками, которые комплементарны рассматриваемому нами дискурсу.

В рецензии на спектакль К. Богомолова «Карамазовы» Н. Берман так описывает происходящее на сцене: «Зосима у Богомолова тот еще святоша, и недаром его играет тот же актер, что и Смердякова: В. Вержбицкий воплощает скорее не двух героев, а одну субстанцию в двух амбивалентных формах. Зосима на автоматической инвалидной коляске напоминает сразу и престарелого крестного отца-мафиози <...>, и Иоанна Павла II. <...> Потом, когда старец умрет и не окажется святым, те, кто его боготворил, устроят ему

громкое развенчание, и трупный запах от Зосимы станет поводом для целого ток-шоу с участием экспертов, патологоанатома и “специального репортажа” с места событий, где собирается целая толпа, чтобы посмотреть на “провонявшего” <...>. И этот Алеша переживает крах гораздо более страшный, чем у Достоевского. Запах от Зосимы для него означает одно: не святой. А если Зосима не святой, то Бога нет»[15]. Сам К. Богомолов называет «антихудожественными» те произведения Достоевского, в которых писатель пытается дать какой-то идеал или же указать спасительный путь, поэтому «лучший роман Достоевского — “Идиот”, в котором нет воцерковления главного героя, попадания его в тюрьму, раскаяния и прочего, в котором князь Мышкин оказывается в еще худшей позиции, чем он был в начале»[16]. Богомолов вообще любит русскую классику, в частности Достоевского, помимо «Карамазовых» он поставил «Князя» как раз по «лучшему роману» Достоевского — «Идиоту». А вот автор рецензии на эту постановку А. Пронин, не скупясь на выражения, заявляет: «Если сегодня читать “Идиота”, отрешившись от всякой мистической чепухи, с удивлением обнаруживаешь, сколько скрытого чванства в “жертве” Мышкина, снисходящего до брака с “падшей женщиной”». Весь пафос жертвенности и жалости, присваиваемый князю Мышкину, и что он вообще «князь — Христос», по мнению Пронина, взят из «прямолинейного и мистически озабоченного литературоведения начала XX века»[17].

Ещё один ценитель уже другого классика русской литературы, В. Сигарев, венчает свой проницательный пассаж о Гоголе не менее показательным о князе Владимире: «У Гоголя же нет на самом деле никакой мистики — это все происходит у Хомы Брута в голове, потому что он панночку изнасиловал. Там, в повести, если внимательно читать, конкретно написано: когда Хома летает с ведьмой, старухой, но в тексте есть четкое указание, что он видит ее груди. То есть панночку по пьяни изнасиловали и убили. Я еще когда делал спектакль, думал о том, что мы живем без исторической совести, потому что это был бы ад, а не жизнь. Мы просто каяться еще не умеем, если бы один раз покаялись, было бы куда легче жить. Сейчас вот собираемся поставить памятник князю Владимиру, который был среди прочего насильником. Может, такими темпами и Чикатило когда-нибудь увековечим»[18].

Представляется, что вышеприведенные примеры достаточно говорят об отношении данного дискурса и тех, кто его формирует, к русской классической литературе.

Arzamas. ПостНаука. В массовой культуре наблюдается весьма специфическая акцентуация: интересны не сами произведения, не

их смыслы, не автор как художник, чей творческий гений представлен этими произведениями, но какие-то особо важные для целевой аудитории частности, как вокруг произведений, так и вокруг самих авторов в их биографическом аспекте: по большей части материальное, повседневное. Так, например, в проекте *Арзамас* классикам и классической литературе посвящены следующие циклы.

За авторством А. Туляковой: экономическая информация по эпохе «Сколько зарабатывали русские писатели»[19], тест на знание черновых вариантов названий известных литературных произведений «“Неистовый любовник” или “Молодец баба”»[20] и выдержки из критических статей современников на известные произведения классиков «“Талантливая бесталанность”: как великих писателей ругали современники»[21]. По сути, тоже самое, только критик здесь один, — в материале И. Калитеевской «Николай I — книжный рецензент»[22]. Среди материалов с показательными заглавиями можно выделить «12 мифов о юном Пушкине» А. Бодровой и М. Трунина[23]; «Как написать русскую литературу: 14 инструкций. Учебник для начинающих классиков» — материал, входящий в 38-й цикл «Как читать русскую литературу», представляет из себя набор инструкций, состоящих из перечисления наиболее типических (биографических или творческих) черт для автора[24].

Все эти материалы носят во многом развлекательный характер и лишь отчасти просветительский, однако совершенно не затрагивают художественной проблематики произведений, но при этом формируют особый способ восприятия как литературы, так и культуры в целом, редуцируя духовное содержание культуры и литературы к её материальным проявлениям.

Более проблемными, затрагивающими идейное содержание и особенности поэтики произведений представляются видео-лекции: циклы из нескольких роликов хронометражем обычно немногим больше десяти минут, в которых «четыре легендарных московских учителя литературы рассказывают о своих любимых произведениях из школьной программы»[25].

Спецпроект под названием «Русская классика. Начало» интересен в первую очередь тем, что на его примере можно получить хотя бы приблизительное представление о преподавании русской литературы в современной российской школе, о подходах, акцентах. Конечно, основываясь на всего лишь четырех учителях, невозможно делать никаких обобщений, однако предположить некоторые тенденции, если они есть, представляется допустимым.

В начале обратим внимание на то, какие литературоведческие источники называются преподавателями. Больше всего отсылок дела-

ет Л. Соболев. В лекции «Нечистая сила в “Ночи перед Рождеством”» в контексте разговора о празднике Рождества, точнее, его кануна, вспоминаются М.М. Бахтин и его размышления о праздничной культуре. В лекции «Зачем обманывает Хлестаков» при интерпретации образа главного героя Соболев ссылается на Ю.В. Манна. В лекции «Что такое “мертвые души”» — на А.А. Григорьева. Дважды — в лекциях «Правда о войне в “Севастопольских рассказах”» и «Изображение человека в “Войне и мире”» — на Н.Г. Чернышевского и его характеристику психологического метода Толстого как «диалектики души». В лекции «Как “Война и мир” стала эпопеей» — на Б.М. Эйхенбаума, а в лекции «В чем вина Наполеона в “Войне и мире”» — на В.Б. Шкловского, его концепцию остранения. Надежда Шапиро, рассказывая о «Шинели» Гоголя, сначала ссылается на понимание этой повести Н.Г. Чернышевским, возражая ему, а далее интерпретирует произведение согласно статье Б.М. Эйхенбаума «Как сделана “Шинель” Гоголя» (1918). Симптоматично (хотя, возможно, и не осознанно), что настоящее содержание несколько раз произносимых Н. Шапиро слов Акакия Акакиевича «Зачем вы меня обижаете?» ни разу не озвучивается, слова «я брат твой» каждый раз опускаются.

Обратимся к проблематике, которой касаются лекторы в связи с тем или иным автором, с тем или иным произведением, отметив лишь наиболее примечательные и общие моменты.

Достоевскому посвящено четыре[26] лекции (меньше, чем Гоголю на две и чем Толстому на пять) за авторством К. Поливанова. Рассматривая роман «Преступление и наказания», лектор часто обращает внимание на религиозные проблемы: духовная гибель, духовное возрождение, грех, чудо, любовь, прощение. Он делает акцент на том, что Соня и Лизавета, обменявшись нательными крестами, становятся «крестовыми сёстрами», и крест, полученный от Лизаветы, Соня отдает Раскольникову, когда тот отправляется на каторгу. Таким образом, «Раскольников оказывается символически духовно в братстве с обеими своими жертвами». Целая лекция посвящена бессмысленности греха, в ходе которой автор убедительно показывает, как Достоевский утверждает ту мысль, что грех никогда не приносит счастья, желаемого блага, даже если совершается из самых благородных побуждений. Грех не решает проблем, не выводит из тупика. Тогда что же делать? «Ужасаясь окружающей несправедливости и злу мира, человек должен молиться и надеяться на чудо <...>. И чудо происходит»[27]. Однако носителем чуда, по Поливанову, является Свидригайлов. Примечательно также, что при обилии религиозных акцентов в лекции ни разу не говорится о Боге или Христе, что обедняет контекст, на котором сам лектор настаивает.

Уже было сказано, как интерпретируется Гоголь Н. Шапиро. Остальные пять лекций, посвященные этому автору, читает Лев Соболев. В материале «Нечистая сила в “Ночи перед Рождеством”»[28] автор делает акцент на теме творчества, важной для Гоголя. Вакула именно «как художник побеждает нечистую силу, он рисует черта в позорном виде на стене храма». Эта же тема будет поднята в «Портрете», «Гоголь в своих последних статьях надеется, что искусство способно изменить души людей», «он надеялся, что, прочитав “Мертвые души”, его читатели станут лучше»[29]. В другой лекции — по пьесе «Ревизор» — Лев Соболев сначала ссылается на разъяснение самого Гоголя, который «в авторской исповеди говорил, что Хлестаков — это наша светская советь, а уездный город — это наша душа, а чиновники — это наши страсти, а жандарм, который появился в конце, — это наша истинная христианская совесть...», но в конце всё равно останавливается на бытовом толковании финальной сцены: «что вот этот чиновник, прибывший по именному повелению? Может, с ним будет тоже, что с Хлестаковым, ему тоже нанесут подарков или денег, и он уедет довольный?»[30]. Говоря о «Мертвых душах», лектор более последовательно придерживается духовного толкования произведения: «“мёртвые души” — это души мертвые для добра, это души персонажей Гоголя», «душа — это сквозная гоголевская тема...»[31].

Все девять лекций о Толстом прочитаны Л. Соболевым. Для рассмотрения взяты два произведения: «Севастопольские рассказы» (две лекции) и «Война и мир» (семь лекций). Конечно, в таком контексте лектор много говорит об отношении Толстого к войне. «Толстому совершенно не нужно в очередной раз опровергать ходячие книжные представления. Его интересует человек на войне. Человек перед лицом смерти, перед лицом опасности. Это то, что составит нерв в его книге “Война и мир”»[32]. В романе-эпопее лектор рассматривает историософию Толстого: не личность творит историю, но сама она подчинена естественному ходу вещей[33].

Сообразно с этой идеей естественности Соболев описывает и нравственные искания героев. По его мнению, «общий смысл искания бесспорен: нужно найти гармонию между своим я и огромным миром»[34]. Подводя итог изучению «Войны и мира», лектор подчеркивает вклад русских классиков в постижение внутреннего мира человека: «Толстой и Достоевский открыли психологию человека задолго до того, как она была осознана, открыта научной психологией. И это касается по крайней мере двух вещей: того, что называется подсознание, то есть того, что не контролируется разумом, и того, что в наших душевных движениях не может быть рационально объяснено. Поэтому так важны в толстовских описаниях сны героев,

их бред, их галлюцинации, когда размывается граница между сном и явью»;«с этим связана очень любопытная вещь у Толстого: роль слова и способность общаться без слов. <...> Вот эта способность общаться вне и над словами и без слов — это тоже открытие Толстого и это тоже существенно»[35].

К разговору об *Arzamas* можно присовокупить несколько слов о другом научно-популярном, схожем с ним своей просветительской направленностью и формой проекте *ПостНаука* — это научно-популярный интернет журнал, нов отличие от *Arzamas* он лишен подчеркнутой развлекательности.

Что касается внимания к классикам, то материалы о Гоголе здесь отсутствуют вовсе. Толстому посвящена одна статья и одна общая лекция, где он упоминается наряду с другими. Больше всего материалов о Достоевском: три лекции непосредственно о нем и две, где он упоминается.

В лекции А. Доброхотова писатели рассматриваются как носители особых типов «инакомыслия». Толстой предстает как «типичный диссидент, но его радикализм требует выхода из культуры, что, по сути дела, тоже инакомыслие, а не инаковерие. У Толстого присутствует попытка скорее не найти альтернативные миры, а просто разрушить уже существующий и выйти из него любой ценой». Достоевский интересен тем, что «перед нами впервые не только через творчество выраженное инакомыслие, но и попытка разобраться в механизме его построения», «это действительно строгая системная картина того, как при определенных условиях и перестановке некоторых элементов порождается определенный тип инаковерия (в смысле культурной ереси)»[36].

В лекции «Философия диалога Бахтина» А. Козырева Достоевский упомянут в связи с теорией «полифонического романа»[37]. Три лекции, непосредственно посвященные писателю, принадлежат В. Кантору. В арзамасовских лекциях сущностная, имманентная творчеству Достоевского проблематика, связанная с христианством, затрагивается, но в несколько редуцированном виде. В противоположность этому обе лекции В. Кантора всецело сконцентрированы на проблемах, связанных с христианством, лектор обосновывает такой подход фактами из биографии писателя: «Достоевскому подарили Евангелие — это единственная книга, которая разрешалась на каторге. И все четыре года каторги он читал Евангелие <...>. Достоевский пропитан, пронизан евангельскими темами и сюжетами»[38]. В первой лекции «Рецепция Августина в текстах Достоевского» Кантор возводит два важных компонента творчества Достоевского к Августину — и как к источнику этих компонентов, и как к оппоненту писателя — это

вопросы теодицеи (оправдания Бога) и проблема исповеди. В этих двух аспектах заключается «сложность, которую Достоевский внес в русскую мысль, которой до него не было».

Во второй лекции «Апокалипсис в романе “Преступление и наказание”»[39] Кантор описывает путь Раскольникова от бесовского искушения до объяснения в любви Соне, любви, которая дает силы жить дальше. В третьей лекции «Философия романа “Бесы”» Кантор рассматривает Достоевского как пророка, но пророк — это не тот, кто предсказывает, он обличает свой народ в грехах, «он говорит о грехах, которые нельзя совершать». И «Бесы», по мнению автора, — «это роман о стране, оставленной Богом, где торжествуют бесы». Достоевский «показывает страну, где все обесились, где в каждом сидит бес», «здесь побеждает Верховенский, <...> прототип которого — Нечаев, произносит: “Затуманится Русь, заплачет земля по старым богам”, то есть по языческим богам, и это явный отказ от христианства»[40].

TheQuestion Особый интерес и по форме, и по содержанию представляет ресурс *theQuestion* — площадка, которая, по собственному определению, «связывает тех, кто ищет информацию, с теми, кто обладает профессиональными знаниями и опытом и готов ими поделиться»[41]. Особенность *theQuestion* в том, что здесь каждый может задать вопрос, на который может ответить также каждый, как специалист, так и случайный человек. Таким образом, можно проанализировать восприятие классической литературы без привязки к определенному дискурсу, сделать вывод о некоем общем массовом восприятии. Это особенно интересно после уже сделанного обзора крупных сетевых ресурсов, формирующих общественно-популярный дискурс.

Наибольший интерес на *theQuestion* среди русских классиков вызывают Достоевский и Толстой. Первый неизменно ассоциируется с максимальным эмоциональным накалом, иррациональностью, психологизмом, с буйством порока, кипением страстей, трагедийностью, многие отмечают пессимизм его творчества. Часто за этим ничего не видят или не понимают причину подобных акцентов. Взять хотя бы следующий вопрос «Правда ли всё было настолько трагично в те времена, где происходит действие в произведениях Достоевского?»[42]. Такого рода восприятие, очевидно, восходит к советским парадигмальным текстам, одним из которых была статья М. Горького «О “карамазовщине”». Её цитирует один из отвечающих: «Достоевский — гений, но это злой гений наш. Он изумительно глубоко почувствовал, понял и с наслаждением изобразил две болезни, воспитанные в русском человеке его уродливой историей, тяжкой и обидной

жизнью: садическую жестокость во всем разочарованного нигилиста и — противоположность ее — мазохизм существа забитого, запуганного, способного наслаждаться своим страданием, не без злорадства, однако, рисуясь им пред всеми и пред самим собою. Был нещадно бит, чем и хвастается <...>. Хотя Достоевский и реакционер; хотя он является одним из основоположников “зоологического национализма”, который ныне душит нас; хотя он — <...> и враг вообще “Запада”, трудами и духом которого мы живем по сей день; хотя он — ярый шовинист, антисемит <...> — но при всем этом его художественный талант так велик, что покрывает все его прегрешения против справедливости <...>»[43].

Но не всегда религиозный аспект творчества Достоевского игнорируется, нередко недовольство высказывается прямо. Так, на вопрос о православии писателя К. Сарычева, научный сотрудник Государственного Литературного музея, пишет, что причиной представления о «православности» писателя является тенденциозное истолкование: «В конце 19 — начале 20 вв. творчество Достоевского было взято в оборот религиозными мыслителями <...>. Они выстраивали собственные теософские концепции, опираясь на русских классиков, очень часто именно на Достоевского. Так эта традиция восприятия закрепилась. Она была актуализирована в 1980-е гг. уже в (псевдо-) научной литературе. И, к большому сожалению, эта исследовательская традиция чрезвычайно сильна»[44]. Мы уже сталкивались с этой мыслью в более агрессивном её виде у А. Пронина с его «мистически озабоченным литературоведением»[45]. Ещё: «Минус книг Федора Михалыча — очень длинные и однообразные рассуждения о религии, божественном, месте человека в Боге, и прочих святых старцах. Особенно нестерпимо это в “Братьях Карамазовых”, т.к. в Бога я не верю и тема мне не интересна <...>. Но что поделать, Достоевского эта тема занимала бесконечно сильно, и не будь ее, то и положительной стороны бы скорее всего не было»[46].

В связи с Толстым сразу встает противоположный вопрос: «За что Лев Толстой не любил православие?». И ответы мы видим в духе тех, что уже встречали, когда рассматривали либеральный дискурс: «Нельзя сказать, что Лев Толстой не любил православие. Разногласия у него были с церковью, а не любил он её за то же, за что и активно критикуют её сейчас: искажение смысла православия, сращивание с государством, стяжательство, ввод в заблуждение людей и т.д. Сам же Толстой старался соблюдать заповеди Христа, которые тот изложил в Нагорной проповеди. Лев Николаевич считал, что в ней сконцентрированы все основные заповеди православия (да и христианства в целом)»[47]. А вот ответ на вопрос по поводу

обработки Толстым Евангелия: «“Соединение и перевод...” — это своего рода кульминация интеллектуальных усилий Л.Н. Толстого в построении освобожденного от “церковного искажения” христианства. Л.Н. Толстой напряженно искал возможности освободить христианскую веру, которую он считал для себя единственно возможным основанием нравственности, <...> от очевидного для него зла, которое несла церковь...»[48].

Менее востребован на *theQuestion* Гоголь. Один из основных вопросов, который возникает в связи с ним — это его национально-культурная принадлежность[49]. Другие темы — гоголевская красавица[50], писатель и цензура[51], тема нечисти в произведениях писателя[52].

Таковы основные тенденции и контексты восприятия, в которых встречаются имена классиков на сетевых ресурсах, ориентированных на самую широкую аудиторию. Как уже было отмечено в начале обзора, сложно сконструировать цельный образ русской классической литературы или отдельных писателей в рассмотренных источниках. Некоторую типизацию мы провели, когда объединяли в группы различные ресурсы, однако подобное сближение производилось на основе различных критериев. Так, например, в случае с *Colta* и *Газета.ru* объединение происходило на основании идеологической близости: оба ресурса либерально ориентированы, и отношение к классикам у них, как правило, одинаково. В другом случае — *Arzamas* и *ПостНаука* — объединение происходило на основании схожести форматов, хотя по остальным параметрам оба ресурса скорее отличны, чем схожи. *TheQuestion* — проект уникальный, позволяющий рассмотреть проблему не со стороны тех, кто формирует актуальный дискурс, а со стороны его потребителей. Конечно, в последнем случае разброс мнений и подходов оказался наиболее пестрым. Это легко объяснимо отсутствием какой-либо идеологической составляющей у проекта. *TheQuestion* — это пустая форма, которую каждый волен наполнять, как ему хочется.

Если попытаться оценить внесенную в конструирование образа классической литературы лепту двух выделенных блоков – просветительских проектов и сетевых СМИ, — то, как представляется, последние в большей степени ответственны за этот образ. Из раза в раз они воспроизводят одни и те же предрассудки и стереотипы, многие из которых, как мы могли убедиться в предыдущих главах нашей монографии, берут свое начало в советском дискурсе. Например, отрывок из статьи Горького, приведенный выше, очевидно сыграл большое значение в формировании мифа о Достоевском как о злом гении, изображающем бессмысленную тягу русского народа

к садизму и мазохизму. Как мы видели, миф этот воспроизводится до сих пор. Другая причина доминирования такого дискурса в том, что он состоит из односложных мыслей, ярлыков, этикеток. Он не ориентирован на пространные философские рассуждения, ему нужно означить: Достоевский — реакционер, консерватор, Толстой — оппозиционер, обличитель «царской» России. Чего же более? Таким образом, восприятие классической литературы не просто упрощается, но искажается. Однако же, в силу присущих русской классике смыслов, их превратное толкование не всегда можно сразу обнаружить. Если, например, читая статью, в которой очевидным образом искажается смысл произведения, мысль автора, еще возможно заподозрить противоречие, неубедительность, то газетный формат в силу своей жанровой природы не позволяет этого сделать, у реципиентов не остается пространства для обдумывания вынесенного приговора. И проблема здесь в том, что, как было показано, часто используя классиков в своих собственных идеологических целях, представители либерального дискурса остаются чуждыми ценностям этих авторов.

---

[1] *Абелюк Е.* В программу вернули «Что делать?», но вычеркнули «Архипелаг ГУЛАГ» // Газета.ru. 12.11.2014. URL: http://bit.ly/2tNhgzi

[2] *Свинаренко И.* Вечно мертвые души // Газета.ru. 22. 08.2013. URL: http://bit.ly/2uOZvwE

[3] *Туманов Б.* Критика во спасение // Газета.ru. 11.09.2013. URL: http://bit.ly/2uuJZGX

[4] *Матвеев К.* Еще больше Чичиковых // Газета.ru. 27.02.2012. URL: http://bit.ly/2tvew7v

[5] *Газета.ru* Не надо умничать // Газета.ru. 28.08.2015. URL: http://bit.ly/2sRsgHL

[6] *Воденников Д.* Макароны или смерть // Газета.ru. 05.11.2016. URL: http://bit.ly/2tuRvBg

[7] *Юля* Уезжая жить за границу, вы никого не предаете // Газета.ru. 26.04.2011. URL: http://bit.ly/2sRrqKP

[8] *Иванова-Гладильщикова Н.* «Мертвые души» хорошему не научат // Газета.ru. 28.05.2014. URL: http://bit.ly/2tWkam5

[9] *Драгунский Д.* Уймись, империя // Газета.ru. 17.12.2014. URL: http://bit.ly/2uP0kp1

[10] *Драгунский Д.* Бигмен или вождь // Газета.ru. 22.10.2014. URL: http://bit.ly/2tvc68w

[11] *Драгунский Д.* Отчаяние мальчиков // Газета.ru. 12.02.2016. URL: http://bit.ly/2sRm0PY

[12] *Кобрин К.* Остров Робинзона // Colta. 31.03.2015. URL: http://bit.ly/2tWpQwq
[13] *Александров Н., Сорокин В.* «Гротеск стал нашим главным воздухом» // Colta. 15.11.2012.URL: http://bit.ly/2tMNOJY
[14] *Шеин О.* Противозащитная реакция // Газета.ru. 28.05.2013. URL: http://bit.ly/2sumkVt
[15] *Берман Н.* И снился страшный сон Алеше // Газета.ru. 29.11.2013. URL: http://bit.ly/2tNf2QB
[16] *Богомолов К.* «От Сорокина ожидать деятельности по перечислению денег в фонд нельзя!» // Colta. 06.02.2015. URL: http://bit.ly/2sKCoGS
[17] *Пронин А.* Дорогие сироты, вам могилы вырыты // Colta. 20.04.2016. URL: http://bit.ly/2tuJHj9
[18] *Забалуев Я., Сигарев В.* «Мат превратился в запретный плод» // Газета.ru. 10.11.2015. URL: http://bit.ly/2tuVxtF
[19] *Тулякова А.* Сколько зарабатывали русские писатели // Arzamas. 08.07.2016. URL: http://bit.ly/29tNrtY
[20] *Тулякова А.* «Неистовый любовник» или «Молодец баба»// Arzamas. 12.08.2016. URL: http://bit.ly/2tWg5hC
[21] *Тулякова А.* «Талантливая бесталанность»: как великих писателей ругали современники // Arzamas. 22.08.2016. URL: http://bit.ly/2uPrpIK
[22] *Калитеевская И.* Николай I — книжный рецензент // Arzamas. URL: http://bit.ly/2uvmyNp
[23] *Бодрова А., Трунин М.* 12 мифов о юном Пушкине // Arzamas. URL: http://bit.ly/2tWqmKS
[24] *Головастиков К.* Как написать русскую литературу: 14 инструкций // Arzamas. URL: http://bit.ly/2sKTBA7
[25] Русская классика. Начало // Arzamas. URL: http://bit.ly/2tWlllq
[26] Здесь и далее приведены статистические данные на декабрь 2016 года.
[27] *Поливанов К.* Бессмысленность греха в «Преступлении и наказании» // Arzamas. URL: http://bit.ly/2xfH4Ck
[28] *Соболев Л.* Нечистая сила в «Ночи перед Рождеством» // Arzamas. URL: http://bit.ly/2tWuP07
[29] Там же.
[30] *Соболев Л.* Зачем обманывает Хлестаков // Arzamas. URL: http://bit.ly/2su5Ix7
[31] *Соболев Л.* Что такое «мертвые души» // Arzamas. URL: http://bit.ly/2uvl6Lg
[32] *Соболев Л.* Человек на войне в «Севастопольских рассказах» // Arzamas. URL: http://bit.ly/2uuZKNQ
[33] *Соболев Л.* В чем вина Наполеона в «Войне и мире» // Arzamas. URL: http://bit.ly/2uRsiAz; Кутузов в «Войне и мире» // Arzamas. URL: http://bit.ly/2suIjfa

[34] *Соболев Л.* Нравственные поиски князя Андрея в «Войне и мире» // Arzamas. URL: http://bit.ly/2sKZXzu

[35] *Соболев Л.* Подсознание и иррациональное в «Войне и мире» // Arzamas. URL: http://bit.ly/2tuSBwS

[36] *Доброхотов А.* «Инакомыслящий» в русской литературе // ПостНаука. 02.07.2012. URL: http://bit.ly/2sRn7iC

[37] *Козырев А.* Философия диалога Бахтина // ПостНаука. 13.03.2015. URL: http://bit.ly/2tWv4s3

[38] *Кантор В.* Рецепция Августина в текстах Достоевского // ПостНаука. 10.01.2015. URL: http://bit.ly/2tWqWs4

[39] *Кантор В.* Апокалипсис в романе «Преступление и наказание» // ПостНаука. 20.12.2016. URL: http://bit.ly/2uP7zgO

[40] *Кантор В.* Философия романа «Бесы» // ПостНаука. 15.01.2017. URL: http://bit.ly/2tuKvob

[41] TheQuestion. URL: http://bit.ly/2sL7zlr

[42] *Щеглова Д.* // TheQuestion. URL: http://bit.ly/2sQJftH

[43] *Sultanov M.* // TheQuestion. URL: http://bit.ly/2tMLcM7

[44] *Sarytcheva C.* // TheQuestion. URL: http://bit.ly/2tVD1Oe

[45] *Пронин А.* Дорогие сироты, вам могилы вырыты // Colta. 20.04.2016. URL: http://bit.ly/2tuJHj9

[46] *Булатова К.*// TheQuestion. URL: http://bit.ly/2tuab4j

[47] *Биденко Э.* // TheQuestion. URL: http://bit.ly/2uOrKLW

[48] *Vanetsev A.* // TheQuestion. URL: http://bit.ly/2tutPNq

[49] *Янков С.* Можно ли по каким-то критериям отнести Гоголя к украинским писателям? // TheQuestion. URL: http://bit.ly/2sKyvSl; *Янков С.* Кем считал себя Гоголь в национальном плане: русским, малороссом, украинцем, еще кем-то? // TheQuestion. URL: http://bit.ly/2stCqPi

[50] *Янковский К.* Как понимать этот психоделический текст: «Перси её просвечивали пред солнцем по краям своей окружности» («Вий», Гоголь)? // TheQuestion. URL: http://bit.ly/2sKsPI8

[51] *Beknazarov N.* Какова была правовая реакция в царской России на произведение Гоголя «Мертвые души» и была ли вообще? // TheQuestion. URL: http://bit.ly/2tuzy5Z

[52] *Александров А.* Почему у Гоголя в произведениях часто встречается нечисть? // TheQuestion. URL: http://bit.ly/2sQX5fu

С. А. Кузнецов

РЕЦЕПЦИЯ РУССКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В НЕМЕЦКОЯЗЫЧНЫХ СЛАВИСТИЧЕСКИХ ИЗДАНИЯХ И ПРЕССЕ КОНЦА XX — НАЧАЛА XXI ВЕКОВ

Современная русистика в Германии опирается не только на интеллектуальный вклад предшественников, но и на обогащенную ими библиографическую базу исследований русской классической литературы в мире. После объединения Германии славистикой в ней занимаются порядка 35 институтов, наиболее известными считаются научные центры Геттингена, Лейпцига, Марбурга, Потсдама, Тюбингена. С периодичностью в три-четыре года в Германии проводятся Дни Славистики. Функционируют общества, созданные для изучения русских классиков, например, Немецкое общество Тургенева, Немецкое общество Достоевского и Международное общество Достоевского.

В современной немецкой русистике активно развиваются несколько направлений. Во-первых, анализ творчества писателей в контексте русской культуры. Во-вторых, компаративистика, где в центре внимания оказывается взаимовлияние русской и западноевропейских литератур, анализ претекстов, а также интертекстуальных связей. В-третьих, все чаще немецкие русисты в исследованиях опираются на философию конца XX века.

Так, в 2001 году на Пушкинском Симпозиуме роман «Евгений Онегин» рассматривался через призму постмодернистского прочтения, бартианскую систему кодов, Пушкин как автор «Маленьких трагедий» обозначался в качестве одного из первых, кто применил метод деконструкции. Творчество Чехова и Гоголя в ряде работ рассматривалось через триаду Лакана, «Игрок» Достоевского — в делезианском ключе, а «Братья Карамазовы» – в фукодианском, с критикой Бахтина, чьи положения полемичны в современном немецком достоевсковедении.

В-четвертых, все большее внимание уделяется антропологическому аспекту – репрезентации телесности, теме сексуальности. В рамках Gender Studies во Фрайбурге исследуются роль, значение, особенности изображения женщин в русской классической литературе.

В-пятых, изучается рецепция русской литературной классики, ее роль в обществе, интерпретации в других искусствах. В филоло-

гической науке замечается сближение с другими дисциплинами: в первую очередь, с философией и культурологией. Так, можно отметить статью немецкого слависта Рольфа Фигута о возвышенном в русской классической литературе[1], где также указаны доклады немецких славистов о категории возвышенного у Тютчева (Л. Гассер) и Гоголя (С. Котцингер).

Разговор о русской классике заходит в немецкоязычной прессе по поводу злободневных политических тем и общественных потрясений — крупных террористических актов в Западной Европе, укрепления режима В. Путина, усиления консервативного влияния в политике Российской Федерации, Крымского кризиса, переоценки ценностей в России, Чеченских войн.

Наиболее изучаемым явлением в русской литературе остается роман XIX века. Главными фигурами для Германии традиционно выступают Достоевский, Тургенев и Толстой, только потом уже следуют Пушкин, Гоголь, Чехов. Изучаются, но уходят на задний план Лермонтов, Герцен, Гончаров, В. Одоевский.

Немецкие слависты объясняют проблемами перевода русской классики то, что поэзия и малые эпические формы уступают место большой прозе. Этот вопрос неоднократно поднимается учеными, иные из которых высказывают скепсис по поводу осуществимости сколько-нибудь адекватного перевода русской поэзии, особенно пушкинской, подчеркивая очевидную зависимость перевода от интерпретации. Показательна в этом плане не только поэзия, но и проза, например, проблема перевода названия романа Достоевского «Преступление и наказание».

В данном обзоре рассмотрены статьи о русской классической литературе, выходившие в диапазоне от марта 1999 года до октября 2016 года. В ходе работы изучены ведущие публицистические издания, а также литературные газеты, ресурсы, посвященные России и русской литературе, и те источники, в которых публиковались наиболее часто пишущие о русской литературе авторы. Среди ученых-русистов стоит отдельно выделить троих: это Ханс-Мартин Витек, называющий себя свободным журналистом из Мюнхена, Ульрих М. Шмид, швейцарский славист и литературный критик, и Феликс Филипп Ингольд, швейцарский писатель, славист, переводчик, издатель. Шмид и Ингольд являются корреспондентами Neue Züricher Zeitung (NZZ), что делает это издание одним из главных рупоров современной немецкоязычной публицистики о русской классической литературе.

Как уже было отмечено, творчество А.С. Пушкина не стоит на первом месте в научных исследованиях немецких ученых. Тем не

менее, в общих обзорах русской литературы обязательно дается характеристика его творчества или личности. В 2007 году в Кельне вышла коллективная монография «Русский роман» с новыми исследованиями немецких славистов. Первой в книге стала работа Эрики Гребер о романе «Евгений Онегин». В рецензии на эту монографию немецкий славист Райнхард Лауер[2] затронул вопрос о трудностях поэтического перевода, которые создают барьер для популяризации русской поэзии на Западе, в том числе и творчества Пушкина. Тогда как сложно переоценить его вклад в становление русского романа как отдельного феномена мировой литературы.

В 2008 году Ханнс-Мартин Витек опубликовал статью «Александр Сергеевич Пушкин, революционер в золотой клетке»[3], которая показательна для характеристики рецепции Пушкина во вненаучной среде.

Витек, как и Лауэр, отмечает, что Пушкина на Западе знают сегодня немногие и указывает на исключительное его влияние на всю русскую культуру. Сравнительно небольшая популярность объясняется также сложностью перевода поэзии, — по мнению Витека, русский язык содержит больше нюансов, чем западноевропейские. Журналист уделяет внимание отношениям Пушкина и царской власти, называет поэта «революционером в золотой клетке». Витек считает, что граф Бенкендорф — один из виновников ранней гибели поэта, поскольку он мог помешать дуэли состояться, но не сделал этого. Среди самых значимых произведений Пушкина журналист выделяет «Евгения Онегина», а также «Бориса Годунова» и поэму «Руслан и Людмила».

Разговором о Пушкине открывается и вышедший в 2007 году 60-й том Венского славистического альманаха, посвященный теме смерти в русской литературе. В статье А. Ханзена-Лёве «Основы танато-поэтики. От Пушкина к Чехову»[4] рассматриваются произведения Пушкина, затрагивающие тему смерти. Говоря о поэте, Ханзен-Лёве в первую очередь замечает, что романтизм видит триумф гения в героическом финале его жизни, и романтический поэт представляет собой воплощение «громадной тоски по смерти», что, по мнению исследователя, оказывается верным относительно Пушкина и Лермонтова, погибших от ранений на дуэли. В поддержку этого тезиса ученый ссылается на работу 2004 года В.С. Кисселя «Культ мертвого поэта и русский модерн». Подобное мнение — смерть Пушкина на дуэли как романтический жест — высказывает в публицистической статье «Забытый угловой камень» и швейцарский славист Ульрих М. Шмид[5]. Он утверждает, что гибель на дуэли Пушкина, гибель Лермонтова от пули Мартынова — не случайности, но следствия «тра-

гического эффекта романтической позы». По мнению журналиста, Пушкин и Лермонтов вели себя как герои собственных произведений и сами спровоцировали фатальные поединки.

Ханзен-Лёве отмечает, что тема смерти у Пушкина часто связана с темой памяти («Послание Дельвигу», «Памятник»). По мнению ученого, в «Гробовщике» Пушкин поставил памятник «масонскому измерению» «некро-романтизма», изобразив в нем «живых трупов», «беспокойных покойников». В этой связи Ханзен-Лёве также упоминает и старуху из «Пиковой дамы». Пустыня в «Пророке» трактуется как пространство смерти, необходимое для поэтической инициации («как труп, в пустыне я лежал»). В целом ученый отмечает важность смерти как одной из конституирующих деталей в образе поэта и показывает, что пушкинские стихотворения о смерти оказали влияние на формирование танатического комплекса в русской поэзии — у Боратынского, Лермонтова, Тютчева и других, а также на репрезентацию смерти в русском реализме.

Немецкая славистика конца XX века, помимо всего прочего, преодолевала идеологические предрассудки прошлых исследований творчества Пушкина. Так, Рольф-Дитрих Кайль в статье «Что есть любоначалие? (к интерпретации “Отцов пустынников...” Пушкина)»[6] дал комментарий к интерпретации известного стихотворения Пушкина «Отцы пустынники и жены непорочны...». Немецкий славист отозвался на книгу «Пушкин в Петербурге», в которой представлено исследование «Каменноостровского» цикла Пушкина. Тема цикла обозначена исследовательницами Р.В. Иезуитовой и Я.Л. Левкович как «поиск нравственного идеала, отношение свободомыслящего, независимого человека к мирской власти». По их мнению, «Отцы пустынники...» содержат молитву с просьбой о сохранении человеческого достоинства. Такая интерпретация рождает сомнение у Кайля, так как молитва, напротив, имеет название покаянной. Немецкий ученый указывает на неправильное понимание понятия «любоначалие». В контексте пушкинского стихотворения, по мнению Кайля, любоначалие (филархию) следует трактовать как властолюбие. Корень «-началие» обозначает не начальство, не власти, но Власть. «Сокрытая змея», в данном случае, — подспудное стремление к мирской власти, а не, как указали исследовательницы, сами мирские власти, против которых в данном стихотворении якобы выступает Пушкин. Более того, трактовка неверна уже потому, что оппортунизм в христианстве, особенно в христианстве «отцов-пустынников» считается грехом.

Большое значение в современном немецком литературоведении имеет изучение интертекстуальных связей в творчестве Пушкина.

Стоит выделить статьи «Магический шаблон. О “Станционном смотрителе” А.С. Пушкина» О.Б. Заславского и «Эхо интертекстуальности» Ульриха Швайера, опубликованные в «Венском славистическом альманахе».

В исследовании «пушкинской диалогичности» в «Станционном смотрителе» Заславский выделяет три типа претекстов — «авторские», включающие литературные произведения предшественников, «застывшие сакральные», куда входят притчи, и третий — «фольклорный» тип[7].

Ученый выстраивает и развивает систему ролевых «сдвигов», указывая на способность каждого из персонажей повести играть в различных ситуациях разные роли из притчи. Автор статьи подчеркивает, что с помощью этих «сдвигов» Пушкин выявляет «сложную и многозначную человеческую природу персонажей», противоречивость их поступков, не подчиняющихся однозначному моральному суждению.

Заславский сравнивает страсть к деньгам и страстное нежелание Вырина расставаться со своей дочерью, ставшей в повести тоже своего рода «разменной монетой». Ученый указывает на возможную художественную этимологию фамилии главного героя, ее происхождение от слова «вира» (штраф, плата за убийство в «Русской правде»). Заславский усматривает взаимную выплату виры как Самсоном за дочь, так и Дуней за отца и во взаимной этой выплате видит «парадоксальную семейную связь», где отец и дочь подтверждают свое родство признанием смерти друг друга.

Далее автор статьи обращается к «фольклорному» (Сказка о Красной Шапочке) и «сакральному» (притча о добром пастыре) претекстам, с помощью которых также выявляет «сложную и многозначную человеческую природу персонажей».

Заславский представляет жизнь Самсона Вырина как историю постоянных вытеснений персонажа из занятых им мест и статусов. Также ученый исследует мотив возвращения, рассматривая его на лексическом, «звуко-смысловом» и метафорическом уровне. Автор статьи отмечает нетривиальность интертекстуальных связей между повестью и ее претекстами, неоднозначность их установления, что создает несколько наборов эквивалентностей (интертекстуальных аналогий). Заславский особо подчеркивает, что «*произведение нисколько не отменяет объяснительную силу евангельских притч*»[8] (курсив автора. — *С.К.*), наоборот, «утверждает неотменяемость вечных схем»[9].

Автор статьи считает, что «глубинной темой повести является соотношение реальной жизни с текстом-шаблоном», предоставля-

ющим язык для ее интерпретации, а идея «Станционного смотрителя» заключается в мнимости единственной адекватной интерпретации. Исследователь приходит к выводу, что Пушкин создал метапритчу, сделав объектом творческого постижения соотношение между притчей и жизнью.

Ульрих Швайер в статье «Эхо интертекстуальности» указывает на связь «Эха» Пушкина с одноименным стихотворением Г.Р. Державина и стихотворениями немецкого романтика Барри Корнуэлла «Морское эхо» и «Улльская вода и ее эхо», что не было учтено в предыдущих исследованиях стихотворения Пушкина. Образ эха, основанный на структуре сигнала и ответа, с точки зрения У. Швайера, можно интерпретировать как «образование стихотворения в стихотворении». Речь идет о тематизации интертекстуальности, интертекстуальном способе создания текста и о сложной системе «авторефлексии». В ходе анализа У. Швайер показывает, что Пушкин этим стихотворением переосмыслил поэтический концепт «эха», ранее, например, у Державина, отражающий силу и высокое значение голоса для будущего поэта. Пушкин с помощью того же образа показывает «изоляцию поэта» в обществе.

К творчеству Пушкина обращаются и в публицистических заметках, посвященных актуальным политическим событиям. Например, 31 марта 2014 года, во время Крымского кризиса, Ульрих М. Шмид опубликовал статью «Почему Крым важен для России»[10], где высказал мнение, что после военной аннексии Крыма в 1783 году произошло «поэтическое завоевание» полуострова — и важнейшим актом такого «завоевания» стал «Бахчисарайский фонтан» Пушкина. Южный берег показался Пушкину «воплощением возвышенного». Татарское прошлое Крыма для поэта, всю жизнь не выезжавшего за границы Российской империи, украшало экзотикой это место. Шмид считает, что уже в поэме «Кавказский пленник» Пушкин дал империалистической экспансии на Кавказе свое «поэтическое благословение».

В «Badische Zeitung» появилась анонимная заметка «Счастье и печаль Санкт-Петербурга»[11] с оценкой другой поэмы Пушкина — «Медного Всадника». В публикации делается предположение, что «Медный всадник» можно считать известнейшим гимном Санкт-Петербургу. Также отмечается, что Пушкин не был бы великим русским поэтом, если бы умолчал в своей поэме о беспощадности абсолютистской насильственной демонстрации власти. Тема насилия в поэме отразилась на примере не только жестокого самодержца, но также и безжалостной природы.

Творчество Лермонтова в немецкоязычном мире менее известно, чем Пушкина. Об этом говорит заметка Ульриха М. Шмида

«Забытый угловой камень»[12] о новом переводе Петером Урбаном «Героя нашего времени». Шмид уверен, что, несмотря на то, что в рецепции русской литературы на первое место по популярности выходят социальные романы Толстого, Достоевского и Гончарова, центр русской классики находится в поле романтизма и Лермонтов самая значительная его фигура. Вместе с Пушкиным он является важным автором «золотого века» русской литературы.

По мнению Шмида, именно Лермонтов создал первый роман, свободный от подражания французской литературе. Более того, фрагментированная манера повествования, а также авангардистская композиция делают этот роман предвестником модерна. В «Герое нашего времени» мастерство, с которым изображена психология персонажей, важнее, чем само действие. Лермонтов использует все преимущество романной формы: он создает неуловимый образ главного героя, отражается в нем и, полагает Шмид, одновременно насмехается над ним. Лермонтов отказывается в романе от типизации, фигура его Печорина противоречива. Шмид заключает статью суждением о том, что роман Лермонтова — позабытый угловой камень в русской литературе. Петер Урбан, по мнению ученого, новым переводом «Героя нашего времени» сделал очевидным влияние этого романа на русскую реалистическую традицию, например, темой «лишнего человека», позднее развивавшейся реалистами.

Говоря о научных исследованиях Лермонтова, стоит упомянуть работу О.Б. Заславского, посвятившего изучению одной из глав «Героя нашего времени» статью «Герой, мир и структура текста: о “Тамани” М.Ю. Лермонтова». Ученый анализирует воплощение чуждости героя окружающему миру не только в идейной структуре произведения, но и «на более низких уровнях художественного текста, вплоть до особенностей построения отдельных фраз».

Стоит упомянуть и исследование в области танато-поэтики Ханзен-Лёве. По мнению ученого, для Лермонтова, как позже и для Достоевского в «Кроткой», смерть служит «парадоксом представления», абсолютным. С помощью смерти поэт выражает тотальную противоречивость художественного слова и тотальное отрицание («Weder-Noch» (кавычки автора. — *С.К.*)). В лермонтовской танатологии возлюбленная часто представляется как проекция, идентичная смерти. И наоборот: смерть предстает метонимически или метафорически в женском (реже — мужском) образе ангела или демона («Тамара», «Ангел смерти»).

В прессе об актуальных событиях России творчество Лермонтова фигурирует в сюжете о желании определенных лиц запретить прохождение некоторых произведений русской классики в школе.

Керстин Хольм[13] отмечает, что среди российских бюрократов в сфере образования растет тревога, что русская классика может привить плохие мысли. Лермонтова журналистка считает «острейшим критиком своей родины» и, следовательно, он также должен быть исключен из школьной программы. Хольм полагает, что этого не происходит из-за позиции Путина: президент считает Лермонтова патриотом, потому что тот выступал за «русские интересы» в Кавказской войне. Поэтому поэт пока остается в учебной программе. В то же время, М. Фридрих в статье о «русской душе»[14] показывает, что Кавказ был для Лермонтова местом ссылки, и на его примере иллюстрирует, как мало нужно было писателю для того, чтобы стать объектом преследования в России.

Творчество В. Одоевского упоминается в научных статьях в связи с натурфилософской образностью в литературе первой половины XIX века (см. ниже о статье М. Вайскопфа) и фантастическим в русской классике (Р. Лахманн[15]). Из публицистических статей характерна работа Юдит Ляйстер «Одоевский — неузнанный гений: русский универсальный талант»[16], посвященная произведениям писателя, впервые изданным в Германии.

Ляйстер обрисовывает спектр таланта Одоевского от «философского повествования до едкой общественной сатиры». Журналистка считает, что Одоевский — один из самых недооцененных классиков русской литературы: «как писатель, философский мыслитель, музыкальный критик, композитор, педагог и автор книг для детей, естествоиспытатель и филантроп он дал своей эпохе много импульсов».

Как отмечает Ляйстер, свою поэтическую программу Одоевский разворачивает в повести «Черная перчатка», направленной против позитивистской философии того времени. Попытка рационального воспитания молодых людей оканчивается здесь неуспехом и из-за лености и инертности дворянской жизни, и из-за односторонности позитивистского подхода к жизни. В то же время, в повести пародируется романтическая манера Вальтера Скотта. Ляйстер представляет Гофмана как духовного учителя Одоевского.

В «Княжне Мими» Одоевский использует приемы остранения, что, по мнению Ляйстер, выглядит невероятно современно. Журналистка находит у Одоевского и иронически-пророческие моменты. В целом Ляйстер полагает, что жанровый диапазон писателя широк, но ему часто присущ дидактический тон.

Упомянутая выше статья М. Вайскопфа[17] посвящена, в первую очередь, творчеству Гоголя, однако освещает также обусловленные интересом к натурфилософии образы в творчестве Жуковского, Одоевского, Погорельского. В центре внимания автора статьи — генезис

образной системы в повести «Вий». Михаил Вайскопф отмечает, что натурфилософские образы у Гоголя возникают в «Вечере накануне Ивана Купала» и «Страшной мести», но в «Вие» «эта линия отмечается большим охватом». «Вий», с точки зрения ученого, был попыткой связать метафизику природы, обозначенную Шеллингом, и искусство. В статье прослеживаются культурные источники, послужившие для создания образа Вия, а также указывается функционирование «египетского» образного ряда, основанного на мистических представлениях о Египте в Европе, в том числе и на библейской символике. Автор статьи указывает также на параллели между сюжетом повести и биографией героя, на то, что «личностный слой в “Вие” сплетается с рядом других и набирает функциональную значимость только в насущном их взаимодействии». Вопрос взаимосвязи жизни и творчества уже самого Гоголя поднимает Урс Хефтрих в статье, посвященной «200-летию украинско-русского писателя», под названием: «Где болит, Николай Васильевич?»[18].

В центре работы — проблема взаимосвязи личности и творчества писателя. Статья Урса Хефтриха ценна тем, что дает сжатую характеристику исследования Гоголя на Западе: «поиск того, что Гоголь называл иглой в своей голове, был настолько интенсивным, что появился набор иголок для целой подушечки: религиозная мания, мании преследования и величия, инцестуальные наклонности, гомосексуальность, одержимость онанизмом, садомазохизмом, некрофилией». Автор статьи указывает на большой ажиотаж психоаналитиков по поводу «Носа». Шинель в одноименной повести интерпретировалась даже как фетишистский объект. Хефтрих дает свой диагноз: маниакальная депрессия. Журналист перечисляет факторы болезни: истории из детства, наследственность отца и, возможно, матери: она страдала от панических атак, могла подолгу смотреть в темноту, пугала чувствительного сына яркими картинами адских пыток. Хефтрих указывает на травмирующие события биографии Гоголя: в 5 лет утопил кошку и страдал от этого, в 10 пережил смерть брата, в 16 — отца. Попытку самоубийства матери он попытался прекратить с помощью угрозы собственного суицида.

Гоголь был травмирован окружением в гимназии, но скоро научился использовать смешное в себе для создания произведений, исполненных комического. «Нос» — пример этой стратегии «передовой обороны». Как отмечает Хефтрих, Гоголь обладал талантом «перечеканивать» действительность в комическое, и в этом он стоит у первоистоков русской литературы абсурда.

Хефтрих подчеркивает страсть Гоголя к путешествиям: ее отголосок можно найти в «Мертвых душах» — это долгое путешествие Чичикова.

Журналист считает, что резкая перемена самооценки и оценки окружающей действительности типичны для картины болезни Гоголя. Хефтрих полагает, что невроз писателя был не помехой, но одной из причин его гениальности. Все «кошмары» Гоголь взял из своей жизни. Хефтрих подтверждает это словами самого писателя: «Все мои произведения — истории моей собственной души». По мнению автора статьи, Гоголь отражал себя в отрицательных персонажах «Мертвых душ» и тем самым хотел очиститься. Хефтрих утверждает, что это, без сомнения, «терапия письмом» (Schreibtherapie).

Стремление преобразиться одновременно двигало вперед творческие устремления Гоголя и способствовало его разочарованию в себе. Последние тексты, по мнению автора статьи, отражают попытку писателя примириться с собой. В некоторых чертах Плюшкина Хефтрих угадывает самоописание Гоголя. Журналист считает, что подобный портрет — результат разговора писателя с собственной совестью.

Помимо обзорной статьи У. Хефтриха, в немецкоязычной прессе последних лет Гоголю посвящена театральная рецензия Флориан Велле на постановку «Ревизора» Германом Шнайдером и Штефаном Сушке[19].

Спектакль построен на игре слов: так как герои Гоголя «плутоватые обманщики, очковтиратели», в буквальном переводе с немецкого — «взбиватели пены», то само действие представляет собой пенную вечеринку, а декорации — пространство сауны с множеством дверей на заднем плане, которые позволяют актерам то появляться, то скрываться.

Городничий носит здесь светлые развевающиеся локоны и напоминает известного дюссельдорфского владельца борделя. Супруга и дочь не отстают от него в облачении: носят леггинсы, туфли, рэперские массивные цепочки. Актер Даниэль Раттей наделил своего персонажа — Хлестакова — походкой мачо. По мнению Ф. Велле, у «трэша» Сушке нет никакого потенциала развития: под колеса пошли гоголевские едкие остроты, и постановка оказалась слишком зрелищной, но недостаточно социально-политически проблемной.

Разговору преимущественно о политике в связи с русской классикой посвящена статья Ульриха М. Шмида «Русский борец за свободу, так и не добившийся успеха. Между баррикадами и салоном»[20], приуроченная к 200-летию со дня рождения Александра Герцена.

Для слависта автобиографическое сочинение Герцена «Былое и думы» интересно тем, что не только показывает картину нравов в царской России Николая I, но и рассказывает об очень личной истории борьбы за свободу после 1848 года. Шмид называет авто-

портрет Герцена романтическим и отмечает большую роль дружеских и любовных отношений в жизни писателя. Ключевой сценой в биографии Герцена журналист называет клятву на Воробьевых горах. Он указывает на политический дилетантизм молодого Герцена в понимании свободы — это была смесь из идей революции 1793 года, Шиллера и декабристского восстания. И всё же Герцен оставался верен своей юношеской клятве и ставил свою политическую деятельность на первое место — выше семьи, карьеры и своих читателей. И заплатил за это дорогой ценой.

Первая неудача (арест членов кружка и ссылка в Вятку), которую перенес Герцен, была легко интегрирована в созданный им романтический автопортрет. Шмид подчеркивает, что в бесправной системе царского режима приемлемым для Герцена был только статус преступника.

Жизненный кризис подвиг Герцена к написанию автобиографии, с помощью чего можно было бы осмыслить свою жизнь. В первой части Герцен создал в своем лице героический образ борца за свободу, но он скоро перестал отвечать действительности. Либеральная политика Александра II сделала критику Герцена отчасти неактуальной. Кроме того, революционер Герцен вел аристократический образ жизни, пользовался трудом прислуги и имел свой салон, что было неприемлемо для революционеров нового поколения. Говоря о художественной стороне наследия писателя, Шмид называет Герцена одним из лучших эссеистов в русской литературе.

Шмид отозвался и о Гончарове, опубликовав в NZZ статью «Иван Гончаров, создатель “Обломова”: между крайностями»[21]. Шмид высказывает мнение, что сегодня Гончаров стоит в тени великих русских романистов-современников не из-за качества его текстов, которое, наоборот, оценивается очень высоко, но из-за невыгодной позиции литературного цензора, которую некоторое время он занимал. Автор статьи делает предположение: «был бы Гончаров писателем второго ряда, он бы смирился с доминантной позицией своих современников: Тургенева, Толстого, Достоевского».

Главным произведением Гончарова Шмид считает роман «Обломов»: «после своего многообещающего дебюта он представил в 1859 г. изысканный, элегантный роман, очень высоко оценённый». По мнению журналиста, «Обломов» сегодня выступает как ключевой текст для познания русской души и должен входить в планы семинаров по интеркультурной коммуникации. Однако, по мнению Шмида, роман очень часто трактуется неверно: Обломов рассматривается как типичный русский, закутанный в халат, который никогда не выходит из горизонтального положения. Точное же прочтение

романа показывает, что Обломов представлен положительным героем, и даже святым. Шмид полагает, что несчастье героя заключается в том, что он не соответствовал претензиям мира, именно поэтому мир его уничтожил.

По мнению журналиста, сила литературного таланта Гончарова состоит в том, что его произведения не редуцируются до простых дихотомий. Уже в первом романе «Обыкновенная история» Гончаров не следовал чисто реалистическому духу времени, действующему против романтиков, но представил неисчерпаемый потенциал конфликта этих двух течений. Нечто схожее есть и в главном романе Гончарова: деловитому Штольцу, казалось бы, принадлежит будущее, но у него отсутствует сердечная доброта — главная черта Обломова. Возможность синтеза — сын Обломова, воспитывающийся Штольцем.

Шмид уверен: роман «Обломов» — важный пункт в истории развития европейского романа. Практически в одно время с «Госпожой Бовари» Флобера Гончаров проблематизирует тяжелое существование женщины в браке. До этого свадьба была решающим событием в жизни литературной героини, кладущим конец всем душевным метаниям. Несчастная любовь Ольги к Обломову противопоставлена прагматичному, но безгорестному браку со Штольцем. Эмоциональная дилемма дает героине Гончарова самостоятельную, собственную трагическую величину, отличающую ее от героинь Толстого, приниженных и сведенных до положения эротических трофеев.

Шмид замечает, что и в изображении глубин сознания Гончаров находит новые пути: «Он, мастер психологической прозы, смог убедительно уловить субъективный мир фантазий ребёнка. Современники Гончарова были слепы к таким тонкостям». Немецкий исследователь невысокого мнения о статье Добролюбова, посвященной роману Гончарова: «Почти также знаменита, как и сам роман, рецензия на него критика из радикального круга Добролюбова. Добролюбов редуцировал роман до выраженной в нем якобы критики общества и взывал к борьбе с повсеместным летаргическим состоянием. Высказанная с энтузиазмом речь критика не была верной для Гончарова, консерватора. Кроме того, для автора романа Обломов не был отрицательным, достойным ненависти персонажем». Противоположное мнение высказывает М. Фридрих в статье о «русской душе», считая, что в Обломове покорность судьбе достигает своей высшей точки, герой погружается в летаргический сон. Пассивность и инертность Обломова мешают ему осуществить свои мечты и воплотить идеалы. Русский флегматизм, описанный Гончаровым, можно трактовать как побег от ответственности за свои поступки.

По мнению Шмида, Гончаров метался между крайностями: между немецкой эффективностью и тоской по русской идиллии, между лояльностью к царской власти и всегда потенциально оппозиционной писательской деятельностью, между восхищением произведениями своих собратьев по перу и завистью к чужой славе. Трагедия Гончарова была в том, что он не мог достичь синтеза в своей жизни и закончил эпигоном самого себя, способным разве что сожалеть, что создал мощный импульс для творчества Тургенева и Флобера.

Творчество Тургенева более популярно в Германии. Обширные статьи ему посвящает известный немецкий славист Х.-Ю. Геригк. Обобщенную, но развернутую характеристику творчества писателя исследователь дает в работе «Тургенев сегодня. Его значение для литературного сознания нашего общества»[22].

Геригк замечает, что на международной арене Тургенев наряду с Достоевским и Толстым относится к трем светилам русской литературы. Говоря о специфике творчества каждого из этих авторов, ученый отмечает, что шесть романов Тургенева занимают совсем другое место, положение и значение в корпусе авторских текстов, чем романы Толстого и Достоевского в их корпусах текстов соответственно.

Прежде всего, Геригк обращается к систематизации художественного наследия Тургенева, считая, что центр его творчества — «Записки охотника». Вокруг них группируются 6 романов и 36 рассказов с одной стороны и 83 стихотворения в прозе с другой. К этой стороне также примыкают ранняя лирика и ранние поэмы.

Геригк сближает художественный метод Тургенева с немецким «поэтическим реализмом»: русский писатель исходит из поэзии сердца, а не из прозы жизни (это различие ученый заимствует у Гегеля). Геригк сопоставляет Тургенева со Штормом, тоже атеистом и «поэтическим реалистом». Ученый представляет Тургенева «атеистом в духе Канта, Чехова и Хайдеггера», напоминая, что писатель отрицательно относился к тому, что его произведения некоторые критики называли «мистическими». Тургенева интересовала «физиогномия жизни и ее правдивая передача», он считал, что поэт должен быть открыт для всего — и для суеверий, и для разума.

Из трех светил русской литературы — Толстой, Тургенев, Достоевский — Тургенев, по мнению Геригка, самый «современный», в частности и потому, что никто из исследователей не видит нужды резко различать Тургенева-художника и Тургенева-идеолога. Ученый считает необходимым для понимания поэтического универсума Тургенева настроиться на «длину его волны», а не на ожидания или

контекст современных ему авторов, поскольку интенции его произведений направлены во внутренний мир, а не во внешний. В творчестве Тургенева внутренние душевные переживания аллегорически передаются в картинах внешнего мира — как единственно возможного репрезентанта, что является редким и сложным явлением для читателя реалистических романов. Пьесу «Месяц в деревне» Геригк выделяет как шаг к открытой форме драмы Чехова.

Одним из самых загадочных произведений как Тургенева, так и всей русской литературы исследователь называет «Живые мощи». В этом рассказе Тургеневу удалось в реалистической форме представить аллегорическую картину рождения христианства, что можно сравнить по глубине смысла и остроте его выражения с «Легендой о Великом инквизиторе» Достоевского. В обоих произведениях фигурирует Христос, но в его образе видно различие в религиозных позициях писателей. Несмотря на реалистические детали мы имеем дело с аллегорической конструкцией. Тургенев производит христианскую веру из конкретного человеческого стесненного положения. Так трактует Геригк эпизод видения Христа.

Ученый говорит о содержательном и формальном разнообразии «Записок охотника», однако отмечает сквозные для цикла мотивы, например, мотив освобождения от повседневной действительности. В «Певцах» романтическое состязание в лучшей песне отрывает героев от повседневности, возносит в мир мечты, но затем происходит неизбежное падение. Совсем другое настроение в «Бежином луге» — гармония между человеком, животным и космосом. Впрочем, и здесь, как отмечает Геригк, присутствует крушение — несчастный случай, повлекший за собой смерть одного из героев.

Говоря о романах Тургенева, Геригк останавливается на «Отцах и детях», приводит ряд мнений западноевропейских писателей о Базарове, но выделяет точку зрения самого Тургенева, отраженную в сюжете романа: на примере истории Базарова, переживающего любовь к Одинцовой, Тургенев показывает недействительность его идеи о любви как материалистической физиологии влечения. Адольф Штендер-Петерсен («История русской литературы») пишет по этому поводу: «только перед лицом смерти Базаров раскрыл сердце улыбке своей любимой и склонился перед властью любви».

В «Стихотворениях в прозе», по мнению Геригка, Тургенев представляет разговор души с самой собой. Ученым сопоставляются интенции стихотворения Тургенева «Я встал ночью» и «Смерти Ивана Ильича» Толстого. У Тургенева — нерелигиозное стихотворение, собственное прошлое прощается с переживающим «я» без метафизического сожаления, которое, тем не менее, не

пропадает. Толстой же своей «Смертью» хочет устрашить читателя, как прихожанина хочет устрашить проповедник. Также нет у Тургенева никаких предупреждений о дьявольском искушении, как обычно у Достоевского. Тургенев раскрывает внимание человека к самому себе, которое здесь сопоставимо со вниманием к собственному прошлому.

В корпусе текстов писателя исследователь выделяет статью «Гамлет и Дон Кихот», сравнимую по значению в XIX веке с трудом Шиллера «О наивной и сентиментальной поэзии». Ссылаясь на рассуждения Тургенева о Дон Кихоте и похожих на него людях, Геригк говорит об их логике, как о логике, возвышающейся над действительностью с ее здравым смыслом, несоизмеримой с человеческими способностями воображения и мышления.

В «Гамлете и Дон Кихоте» ученый усматривает ключ к романам Тургенева, метод для анализа любовных историй путем сведения множества вариантов интерпретации к двум основным. Для влюбленного героя Тургенева всегда возникает вопрос, Дон Кихот он или Гамлет. Например, Григорий Литвинов, герой романа «Дым», в ходе встреч с Ириной Ратмировой превращается из Дона Кихота в Гамлета и отрезвленный возвращается в Россию.

Тургенев своей метафорической оппозицией «Гамлет — Дон Кихот» открывает поле для размышлений, принципиально отличающееся от мировоззренческих вопросов Достоевского или Толстого. В то время как Достоевский и Толстой, согласно со своими представлениями о добродетели, пытались наставить и «изменить к лучшему» читателя, Тургенев возвращает человеческую жизнь в контекст философского видения и позволяет ей быть такой, какая она есть. По мысли Геригка, Тургенев — поэт человеческого самоуважения в расколдованном мире. Именно в этом качестве в противовес Достоевскому и Толстому Тургенев находит свою актуальность для литературного самосознания нашего времени.

К столетию со смерти Тургенева Петер Бранг опубликовал статью под заголовком «Устарел ли сегодня Тургенев?»[23], говоря о том, что первоначальный интерес к Тургеневу пошел на спад и приводит ставший типичным приговор Д. Мирского в «Истории русской литературы», который полагает, что проблемы, актуальные для современников Тургенева в России и Западной Европе, потеряли теперь актуальность, и его произведения стали восприниматься как «чистое искусство».

Петер Бранг обращает внимание на то, что история переоценки творчества Тургенева в худшую сторону еще не написана. Вопрос: что провоцирует говорить об устарелости Тургенева? Ни о каком

другом из ранних и современных Тургеневу русских классиках не говорили как об устаревшем писателе. Актуальность Тургенева обсуждается и сегодня.

Еще Набоков объяснил подобные тенденции требованиями радикальной левой критики XIX века, под запросы которой Тургенев никак не подходил и чьей жертвой стал. Возможно, литература никогда не была «социально релевантной», но занималась самим человеком, говоря словами Хайдеггера, была «пастухом бытия», «заполняющим ничто»? В хайдеггерианском смысле, а именно, в «Письме о гуманизме» Хайдеггера, нет ни измерения «чистого искусства», ни «экзистенциализма» в смысле Ж.-П. Сартра. По мнению П. Бранга, гуманизм Тургенева также не имеет ничего общего с ангажированным искусством, он не редуцируется до социально «релевантной/актуальной литературы».

Несмотря на ошибки, вызванные ориентацией на временной контекст, поэтика Тургенева не позволяет читать его как современных ему «реалистов». Геригк полагает, что в «Трех встречах» Тургенева нет ни «русского», ни «реалистического», ни «устаревшего», но есть аллегория трех фаз жизни: ожидания, удовлетворения и разочарования.

К сопоставлению Тургенева с Достоевским и Толстым обращается и Геригк в статье «Тургенев и музыка. Сравнение с Достоевским и Толстым»[24], подчеркивая важность музыкального измерения в творчестве Тургенева, для которого музыка выступает как важный элемент в формировании образа человека. В этом писатель включается в традицию художественной прозы Вакенродера, Гофмана, позднее ее продолжит Томас Манн.

Рассматривая рассказ «Певцы», Геригк делает вывод, что для Тургенева музыка — искусство, способное отрывать человека от «здесь и сейчас», переносить в высший мир, сплетенный из свободных ассоциаций, индивидуальных для каждого слушателя. Тургенев показывает парадокс, таящийся в музыке: она очаровывает, но почему — невыразимо вербально. Геригк ссылается на слависта Э. Хайера, по мнению которого Тургенев привносит музыку в повествование, когда ставит цель выразить невыразимое. Переживание музыки расширяет границы языка, открывает доступ к бесконечному. Музыка, всегда оставаясь содержательно неопределенной, предоставляет пространство для новых ассоциаций, не замирающих в тех или иных дефинициях. Геригк полагает, что музыка выполняет у Тургенева ту функцию, какую у Толстого и Достоевского выполняет религия. Тургенев, убежденный агностик и поклонник Шопенгауэра, не придает христианству того значения, какое существует

для вышеуказанных писателей. Бренность всего живого делает его поэтом того особого «мгновения», которое переживается в музыке как выход в трансцендентное здесь и сейчас.

В прессе Тургенев упоминается как один из первых в русской литературе применивший лозунг-формулу «дважды два — четыре» в качестве эмблемы рационализма. В статье «Дважды два равно пять»[25] Феликс Филипп Ингольд рассматривает рассуждения русских писателей и поэтов XIX века, касающиеся оппозиции формул «дважды два — четыре» и «дважды два — пять», эмблематически выражающих рациональный и иррациональный способы мышления, самопознания и познания мира. Подзаголовок статьи — «о причудливой арифметике “русской души”» — дает понять читателю, что русское отношение к этим формулам и тому, что они подразумевают, отлично от западного: русский, в отличие от европейца, предпочитает иррациональный способ мышления. О формуле «дважды два — четыре» говорят герои романа «Отцы и дети». Ингольд отмечает, что материалист и позитивист Базаров считает «дважды два — четыре» единственной истиной, чем в корне отличается от своего романтически настроенного друга Аркадия. Для Тургенева Базаров — западник, желающий широкую русскую натуру подчинить рациональности «дважды два — четыре» и измерить её по этому принципу. Тургенев, сам сторонник либерального «западничества», был в этом отношении осторожнее, и, полагает журналист, на склоне лет предпочел формуле самоочевидности «дважды два — четыре» русскую «правду». В 1881 он замечал, что всякая молитва сводится на следующую: «Великий боже, сделай, чтобы дважды два не было четыре!».

В статье о «русской душе» М. Фридрих также упоминает Тургенева. Она считает, что, возможно, для русских полное внешнее порабощение человека обеспечивает истинную свободу души. Из-за этого так часто и возникает страх перед счастьем, как, например, у героини «Отцов и детей» Анны Одинцовой.

В то же время, как отмечает Ульрих М. Шмид, Тургенев воспринимается как «самый европейский из русских писателей»[26]. В Европе конца XIX века он считался главным представителем русской литературы. Шмид подчеркивает, что литературный успех Тургенева на Западе контрастировал с падением его популярности в России, где, начиная с 1870-х, солнце его славы начало клониться к закату. Писателя упрекали в том, что он чужд настоящей русской жизни. Только на рубеже веков символистам удалось увидеть в Тургеневе не просто общественного критика, но, в первую очередь, мастера слова высшего ранга. Однако в XX веке, популярный ранее

в рядах буржуазии и аристократии, создатель «меланхолического искусства», он ушел на задний план после Первой мировой войны, когда западные читатели по-новому восприняли творчество Достоевского и Толстого.

Шмид указывает на прекрасное владение Тургеневым иностранными языками. Поражает широкий стилистический диапазон немецкой речи Тургенева: от романтически-экзальтированного слога до делового, циничного и даже грубоватого тона. Креативное умение пользоваться немецким Тургенев показывает, например, в двусмысленной фразе насчет «трогательного, бросающего в дрожь чувства» (имеется в виду игра значений слова berührend. — *С.К.*), которое он испытал во время холодного дня свадьбы своей дочери.

Иногда Тургенев использовал свое влияние среди немецких писателей, чтобы помочь молодым авторам, но всегда трезво оценивал литературные способности новичков. Так, о Боборыкине он говорит Паулю Хейзе: «У него талант, и его новеллы приятны. Конечно, эту рекомендацию едва ли можно назвать горячей, но другой она быть не может».

Хорошее знание языка давало Тургеневу возможность оценивать переводы своих произведений. Он подчеркивал ошибки и даже объяснял их причины переводчикам. О новых переводах Тургенева уже в XXI веке говорит Йорг Плат в статье[27], посвященной выходу в одном издании повестей «Клара Милич» и «Песнь торжествующей любви». Благодаря новому переводу Тургенев предстает как мастер, умеющий лаконично и напряженно рассказывать о влюбленных и их призрачных переживаниях.

По мысли Плата, Тургенев повествует о любви в романтическом ключе, с помощью снов и мистических видений. В тоже время, с этим повествованием контрастирует лишенный сентиментальности тон рассказчика, например, в передаче портрета и судьбы отца Аратова. Йорг отмечает современное звучание проблем, связанных с нарушением коммуникации между персонажами. В «Песни...» представления о порядочности заставляют молчать Валерию, в «Кларе Милич» двое одиноких людей не знают, как вести разговор. Критик делает предположение, что эти мистические истории о любви, созданные в последние годы жизни Тургенева, представляют собой попытку преодолеть смерть.

Сегодня самыми популярными русскими писателями в Германии являются Толстой и Достоевский. Так, Биргит Файт в статье «Иван Бунин и его рассказы 1912 года из седьмого тома “Вера”[28]»[29] пишет: «немецкоязычные читатели до сих пор слишком фиксируют свое внимание на Толстом и Достоевском». Ханнс-Мартин Витек,

говоря о Пушкине, отмечает, что из русской литературы в Германии известны в первую очередь Толстой и Достоевский. Ульрих М. Шмид в заметке о Лермонтове также пишет, что европейская рецепция русской литературы кренится в сторону социальных романов, называя в первую очередь имена Толстого и Достоевского.

Хорст-Юрген Геригк посвятил Толстому обширную статью, вышедшую в год столетия со смерти писателя. Работа посвящена, в первую очередь, критике Толстым отчуждающих условностей в рационалистических механизмах общественного устройства. В «воле к разрушению» Толстого проявляется и критика эстетизма. Милитаристский эстетизм присущ главному антагонисту в «Войне и мире» — Наполеону. Бонапарт предстает как художник из ряда тех, кому позже Томас Манн приписывал безответственность за свои поступки как характерную черту. Наполеон — «художник-ослепитель», мастер иллюзий, для которого человечество не больше, чем потенциальная публика. Толстовский Наполеон и Феликс Круль Томаса Манна — духовные братья. Эстетизм Наполеона отмечает в своей публицистической статье «Как Техас»[30] и Ульрих М. Шмид. С его точки зрения, главный упрек Толстого Наполеону — эстетизация войны. Она выражается, например, в реплике французского императора: «Какая прекрасная смерть!». Для Толстого это вершина наполеоновского высокомерия: французский полководец не только воображает, что способен повелевать историей, но и романтизирует свои убийства. Шмид указывает, что Толстой критикует Наполеона достаточно открыто, но дает и менее прямые намеки: пишет фамилию Наполеона на итальянский манер, чтобы показать, что Франция находится в руках узурпатора. По замечанию Шмида, Толстой представил Наполеона как «дешевого комедианта», а Геригк указывает на сравнение французского императора с «итальянским певцом».

Отношение Толстого к искусству, в частности, к музыке, Геригк раскрывает в вышеупомянутой статье «Тургенев и музыка». Искусство играет совсем другую роль в творчестве Толстого, чем у агностика Тургенева. Для Толстого как миссионера христианства важны произведения, способные положительно «заражать», а музыка не самый эффективный в данном смысле вид искусства. Ульрих М. Шмид полагает, что в этом Толстой как теоретик искусства был близок к советской концепции. Для Толстого, как руссоиста, культура — отчуждающий инструмент, а человеческая красота вообще обретает негативные коннотации (ср. красоту Курагиных и некрасивый портрет Кутузова). Музыка для Толстого — инструмент искушения, о чем он предупреждает в «Крейцеровой сонате». Полезное превосходит прекрасное.

В статье «Тургенев сегодня» Геригк отмечает, что ядро корпуса текстов Толстого — «Война и мир», «Анна Каренина». «Воскресение» выступает в качестве своеобразного эпилога ко всему творчеству русского писателя. У Толстого постоянно идет речь о проблемных факторах, отчуждающих человека от себя самого как от духовного существа. Эти факторы кроются в господствующих отношениях, культуре со всеми ее институциями, в сексуальности (Курагины, Каренина, Нехлюдов). Толстой и Достоевский хотели учить и наставлять своих читателей. Их произведения — произведения мысли.

В немецкоязычной газете о России russland.RU журналист Ханнс-Мартин Витек посвятил Толстому целый отдел. Среди собранных здесь заметок Витек поместил также трехчастную статью о русском писателе, главки которой посвящены соответственно биографии и характеру Толстого («Человек Лев Толстой»[31]), его художественным произведениям («Писательский гений»[32]) и мировоззрению («Мыслитель и философ»[33]).

В первой части Витек характеризует Толстого как философа, основателя религиозного течения, христианского анархиста. Исследователь подходит к личности Толстого с разных сторон, указывая на противоречивость его фигуры в восприятии современников.

Как один из самых важных факторов в постижении характера Толстого Витек выделяет отношение писателя к женщинам, любви и браку. Журналист отмечает, что половой вопрос для Толстого стоял остро. В этом вопросе Толстой был противоречив. Такого же мнения придерживается Ульрих Шмид в статье «Рождение искусства из духа морали»[34]. Обратной стороной медали в теме отношений полов, как считает Витек, была «мало связанная с сексом» любовь, потребность в чистом и непорочном чувстве, во многом обусловленная у Толстого потерей матери в очень раннем возрасте.

Стремление русского писателя жить по своим идеалам, подчас неудачное, при котором не учитывалось положение близких, Витек называет «фанатизмом правды». И чем старше Толстой становился, тем бескомпромиссней. Однако противоречия между убеждениями и их воплощением на практике писателю не удалось преодолеть и в поздние годы жизни: «начертанная для него судьба аристократического патриарха с годами выступала на передний план». Но Толстой и сам осознавал эти противоречия.

Во второй части статьи — «Писательский гений» — Витек дает характеристику Толстому-художнику, опираясь на сделанные ранее выводы о его личности. Один из главных критериев творчества писателя — верность собственной правде. Одержимость правдой

вела, с одной стороны, к безжалостной самокритике, с другой – к нетерпимости к чужим мнениям в дискуссиях, усиленной его внутренним аристократизмом.

«Правда» Толстого не была раз и навсегда утверждена: она менялась в соответствии с полученным им опытом, из-за чего его сочинения противоречат друг другу. Например, в раннем творчестве Толстого (в «Севастопольских рассказах») прославляется солдатская храбрость и героизм, в поздние же годы — наоборот, анархистский пацифизм.

Второе следствие его одержимости — Толстой не мог и не желал придумывать. Все его произведения так или иначе имеют реальную основу. Витек считает, что никто из писателей не использовал так много автобиографического в своем творчестве, как Толстой. Так, противоречия в нем могли гипостазироваться до отдельных персонажей. Пьер Безухов и Андрей Болконский — две стороны личности Толстого. Исследователь полагает, что даже рассказ «Холстомер» имеет реальные основы — желание Толстого создать конный завод, провал идеи и судьба рысаков, ставших рабочими лошадьми в Ясной Поляне.

Витек выделяет два поворотных пункта в жизни Толстого. Первый пункт — возвращение из заграничной поездки и разрыв с радикальными кругами «Современника». Толстой вернулся в Ясную Поляну, где стал заниматься воспитанием крестьян. Второй пункт — 1878 год, когда у Толстого случился мировоззренческий кризис. Писатель часто возвращался к событиям 1869 года. Он собирался повеситься, но его остановила мысль о крестьянах, которых спасает их по-детски наивная вера в Бога, несмотря на более тяжкую долю. Так считает, Витек, «шопенгауринанец Толстой <...> стал сторонником православной веры». До конца последовательный, он проклял в работах «Исповедь», «В чем моя вера» свою прошлую жизнь и решил заниматься религией и общественной работой.

Ранний этап творчества Толстого определен временным отрезком с 1845 года до 1862 года — до начала работы над «Войной и миром». Толстой касался в этот период трех тем: автобиографической, военной и помещичьей.

В рассказах о казаках Толстой с сердечной искренностью показал их прямолинейность, простоту и любовь к природе. Там же Витек находит замечательные пейзажные зарисовки, которые потом очень редко встречаются у Толстого. Писатель противопоставил казацкую жизнь и способность любить декадентской жизни аристократов. Рассказ «Семейное счастье» — начало женской темы у Толстого, предвестник проблемы брака в творчестве Толстого. Витек характеризует ранние рассказы Толстого как более «натур-романтические», чем все его последующее творчество.

Витек уделяет большое внимание истории создания романа «Война и мир», достойной, на его взгляд, в свою очередь стать сюжетом нового романа. Журналист характеризует «Войну и мир» как «гениально составленный национальный эпос, в котором судьба ведает ходом событий. Это история борьбы России с Наполеоном, которая легко окрашивается пропагандой “друг-враг”, что не разрушает, однако, аутентичности повествования».

По мнению журналиста, смысловое ядро «Войны и мира» — критика придворного дворянства, определявшего политику в стране, и превознесение добродетели простых людей. «Наполеона победили простые крестьяне и держащееся русских корней дворянство», — формулирует позицию Толстого немецкий исследователь.

Витек рассматривает и неосуществившиеся проекты писателя. По его мнению, Толстой бросил писать роман о Петре Великом, потому что не симпатизировал царю.

В «Анне Карениной» Витек видит эпическое, но аутентичное полотно толстовской эпохи. Анализируя роман, ученый обращает внимание на противопоставление Петербурга и Москвы, решаемое в пользу последней. Также в благоприятном свете предстает имение Покровское, в котором крестьяне живут в согласии с природой. По мнению Витека, Толстой с сочувствием относился к своей героине, призывал не осуждать Анну Каренину, о чем говорит эпиграф.

Урс Хефтрих придерживается иного мнения об оценке автором неверности Карениной, указывая на то, что Толстой отрицательно отнесся к рассказу Чехова «Дама с собачкой», предполагая, что в истории о распаде брачных отношений выражается протест против пафоса грехопадения «Анны Карениной». В чеховском рассказе героиня носит то же имя, что и Анна Каренина. Арбуз в рассказе Хефтрих рассматривает как образ запретного плода, то есть символ супружеской измены. Вторую стрелу, по мысли Хефтриха, в миропорядок «Анны Каренины» запустил Чехов рассказом «Крестьяне». Руссоисткому герою Левину писатель противопоставляет больного, приехавшего в деревню, страдавшего там от перебранок и погибшего от врачебного невежества.

К «Анне Карениной» обращается и Оливер Пфольманн в статье «Разрыв брака и неверность: эта ветреная слабость сердца»[35], высказывая мнение о том, что Каренин, особенно по сравнению с персонажами Фонтане и Флобера, — самый сочувствующий своей жене-изменнице литературный герой. Оливер Пфольманн полагает, что самоотверженность любви Каренина впечатляет читателей и сегодня.

Витек сравнительно невысоко оценивает философские и религиозные работы Толстого: некоторые из них «доходят до уровня

памфлета». Но последние художественные произведения Толстого показывают его писательское мастерство, несмотря на то, что они «тенденциозны и дидактичны». В «Воскресении» Витек отмечает жестокий язык социальной критики расслоения общества на господ и угнетаемых ими и делает вывод, что роман мог бы стать революционным, если бы не был таким морализаторским и памфлетным по стилю. Высокую оценку исследователь дает и «Хаджи-Мурату». По мнению Витека, в этой повести Толстой описывает Николая I «как лишенного всякой морали и хороших качеств характера человека, что близко к правде». Витек полагает, что Николай I в реальности был похож на написанный Толстым портрет. «Немногим лучше» русского царя представляется исследователю Шамиль. Витек подчеркивает актуальность повести: «ситуация на Кавказе — нахождение его жителей между двумя полюсами — никак не изменилась». Схожего мнения о Николае I как историческом деятеле и герое Толстого придерживается Ульрих Шмид в статье «Минареты в Кремле: сначала романтическое почитание, сегодня — страх: сложное отношение в России к исламу»[36], хотя Хаджи Мурат оценивается исследователем напротив — как честный герой. По утверждению слависта, Толстой плохо отзывался о колонизационной политике России на Кавказе.

Продолжая обзор творчества Толстого, Витек обращается к драматургии писателя и отмечает его способность создавать сложный, многоплановый характер персонажа с помощью всего нескольких реплик. Стилистическая манера, к которой прибегал Толстой, — «сказ», как пишет Витек, использовалась ранее Гоголем и Лесковым.

К драматургии Толстого обращается и Розмари Титце в статье «Ясная Поляна — культурный оазис изголодавшейся по культуре провинции: Толстовский театральный праздник»[37], говоря о постановке пьесы Толстого «И свет во тьме светит» в Ясной Поляне. По ее мнению, в этой драме отсутствует свойственное Толстому богатство нюансов, но действие ее всё же завораживает: точно изображены позиции членов семьи, каждый из которых в чем-то прав, и потому решения конфликта не существует. Титце отмечает, что главный герой, альтер эго Толстого, изображен без прикрас, в чем-то даже пародийно, со всеми его проблемами и противоречиями. Титце заключает, что пьеса актуальна и сегодня, особенно для России с её социальными проблемами, разрывом между богатыми и бедными.

В третьей части — «Мыслитель и философ» — Витек излагает мировоззренческую позицию Толстого, определяя ее как «христианский анархизм». Исследователь считает, что Толстой в постановке

целей совпадал с анархистами Кропоткиным и Бакуниным, но выступал против их способов достижения справедливости, особенно против идей Бакунина, милитаристского анархиста. Толстой же был христианским анархистом, и потому достижение уничтожения общества рабов и господ возможно, по его мнению, только с помощью любви к ближнему. Толстой выступал за революцию, но за революцию мысли и мышления.

В статье[38], приуроченной к столетию со дня смерти Толстого, Витек определяет значение его художественного и философского наследия. Исследователь считает, что Толстой не только писатель — это «религиозный мыслитель, грешный человек: расколотый надвое человек». Витек полагает, что жизнь Толстого совпала с переломным временем в истории России: «с Толстым кончилась эпоха высокого дворянства и началась революционная эпоха». Говоря о педагогической деятельности писателя, ученый размышляет о том, что выработанные Толстым учебные планы сравнимы с положениями антиавторитарного воспитания 1968-го года.

Исследователь приходит к выводу, что в конечном счете учение Толстого утопично. Однако Витек не считает утопичность идей Толстого отрицательной оценкой: «всё-таки это ложный путь — отойти от всего утопичного и заняться “исполнимыми” вещами. Так как уровень выполнимости будет постоянно занижаться. В конце концов, некоторые идеи Толстого помогли Ганди победить империю, идеи русского писателя важны и в становлении новейшей немецкой истории. Возможно, и другие тезисы Толстого действительны, а идеи осуществимы?!».

В 2003 году в связи с выходом перевода первого, изначального текста «Войны и мира» для широкой аудитории в russland.RU опубликован фрагмент послесловия Томаса Гроба к новому изданию[39].

Томас Гроб определяет роман как историософский: «роман, который, как никакое другое произведение русской литературы, имел целью дать картину истории и ее правды». Историософское содержание Толстой передает посредством характеристики действующих персонажей и их мыслей о происходящих событиях. Витек считает, что показать «картину истории и ее правды» художественными средствами пытался еще Пушкин. По мнению Гроба, Толстой, в отличие от Пушкина, «отказался от иллюзии, что это можно сделать в “романтической” поэтической форме, но также как и Пушкин не старался учитывать детально все факты».

По замыслу Толстого роман «Война и мир» должен был подорвать, разрушить все каноны жанра и стать важным этапом в развитии эпоса. История создания произведения показывает, что оно

заключает в себе «множество романов», существующих параллельно. Известно несколько вариантов романа разных годов редакции.

Гроб пересказывает историю создания романа, выделяет 15 вариантов начала, объясняет разнообразие черновиков «Войны и мира», обращаясь к нюансам биографии писателя, учитывая его характер и мировоззрение.

Толстой понимал произведение искусства как то, что может подвергаться бесконечному процессу совершенствования, поскольку является лишь отблеском того, что изначально стояло у него перед глазами. Но, чтобы содержать семью, Толстому нужно было писать и представлять готовые произведения или хотя бы готовые части, поскольку он хотел зарабатывать писательством. Именно поэтому началась публикация неоконченного романа в журнале «Русский Вестник». Сам же писатель объяснял публикацию тем, что в противном случае бесконечно правил бы текст и так бы никогда не закончил его.

Гроб полагает, что до сих пор не решена проблема «финального» варианта «Войны и мира». Переводы на немецкий делались по академическому изданию 1936 года, хотя уже там оговаривалась в предисловии проблема итогового текста. Сам текст в академическом издании является производным от вариантов 1868/1869 и 1873 годов, то есть текстом, которого до этого никогда не существовало.

Новому переводу другого романа Толстого, приуроченному к столетию со дня смерти писателя, посвящена статья «Искусство интерпретации: новая “Анна Каренина”»[40] Юлии Шатте. Исследовательница отмечает, что во время публичного чтения нового перевода не все было принято положительно. Так, например, русскими читателями поставлено под сомнение суждение переводчицы о толстовском юморе, которая характеризует его как «веселый, местами глуповатый, дурашливый» и ссылается на многочисленные комические фрагменты текста.

В разговоре об особенностях перевода Титце отметила специфику передачи разговорного языка Толстого, сложности синтаксиса, построенного на рефренах, которые очень характерны для его стиля — от отдельных выражений до построения предложения. Титце считает, что «из-за частоты повторений образуется поток, увлекательная динамика повествования Толстого». Также и Ульрих М. Шмид, отмечая достоинства нового перевода Барбарой Конрад «Войны и мира»[41], указывает на внимание переводчицы к толстовским рефренам.

По мнению Шмида, новый перевод Барбары Конрад мастерски передает «громоздкость» языка Толстого, который не хотел писать

элегантно и «художественно», но пытался находиться как можно ближе к истине, которую со времен «Севастопольских рассказов» считал героиней своего творчества.

Сегодня, по мнению Шмида, историософские идеи Толстого выглядят очень современно. Шмид отмечает, что Толстой обращается к анализу власти, во многих пунктах предвещающая идеи М. Фуко. Власть для Толстого не просто насилие приказа, она вспыхивает «снизу», в отдельных массах и, в конечном счете, становится неконтролируемой.

Шмид отмечает высокую достоверность в передаче писателем исторических реалий. В отдельных сценах действия Толстой описывает «жизненные миры» лучше, чем любое тщательно выверенное перечисление политических событий. Так же и Андреас Изеншмид в статье «Аккуратный перевод “Войны и мира”: как будто бы природа писала»[42], посвященной тому же изданию романа, особенно отмечает, что в России 1805–1820 годов не было того, что Толстой не описал бы в своей «картине».

По мнению автора статьи, «“Война и мир” — одна из лучших книг мира, и в разном возрасте она читается по-разному, каждый возраст делает свой акцент». Изеншмид рассказывает о своей рецепции Толстого в молодые годы и сравнивает с недавним прочтением.

В молодости автор статьи видел в романе критику погибающего царизма, но, перечитывая «Войну и мир» в старости, он её уже не обнаружил. Старого читателя занимает Безухов, тогда как в молодости он раздражал Изеншмида, «не был созвучен его жизни».

Прочтение молодого читателя, социалиста-революционера, было ближе к авторскому замыслу, чем он сам мог бы тогда подумать, так как изначально роман должен был быть о бунтовщиках — декабристах. След этого изначального импульса, побудившего Толстого написать роман, по мнению исследователя, виден и в окончательном варианте «Войны и мира». Изеншмид замечает, что роман направлен также и против западных форм рационализма и индивидуализма.

В отличие от указаний Шмида на «громоздкость» стиля, роман Толстого — легкое и ясное чтение для Изеншмида. Он приводит слова швейцарского писателя Герхарда Майера о том, что Толстой писал всегда так легко, как, казалось бы, может написать каждый, хотя эта легкость — тайна недостижимого искусства русского автора. В то же время, по мнению Изеншмида, Толстой писал не ради самого искусства. Художественность требовалась для того, чтобы изображаемое было правдивее любой исторической хроники и глубже любой философии.

Немецких славистов также интересуют вопросы о творческих перекличках Толстого и современных ему писателей. Так, Урс Хефтрих в статье «Лев Толстой и Антон Чехов: между восхищением и антипатией»[43] обращается как к личным взаимоотношениям двух писателей, так и к взаимной рецепции творчества друг друга. Журналист указывает, что «разница в возрасте Толстого и Чехова — разница отца и сына — 32 года», и считает, что существовавшие между Толстым и Чеховым разногласия носят черты конфликта, свойственные отношениям поколений. Автор статьи отмечает глубокие различия в художественных методах писателей, их религиозных взглядах и даже манере одеваться. Исследователь использует всевозможные аргументы, чтобы подчеркнуть «квазиродство» писателей. Он также ссылается на отзыв Толстого о Чехове — «тихий, ведёт себя как девушка», — интерпретируя это как проявление «эдипальных, латентно кастрирующих» отношений.

Но Хефтрих замечает, что в Чехове Толстой находил молчаливое противостояние. В одном и том же высказывании Чехова о Толстом исследователь находит и уничтожающий приговор, и знаки почитания. Ту же двойственность он усматривает в оценке Чеховым творчества Толстого. «Исходящий моралью» рассказ «Холстомер» Чехов ценил за «эпическую» (episch) деталь, а не за содержащееся в нем нравоучительное послание. Чехов считал Толстого-рассказчика более интеллигентным, умным, чем Толстого-воспитателя. «Но одного без другого не может быть», — замечает Хефтрих. Он также видит двойственность и в оценке Толстым творчества Чехова. Так, старший современник говорил о «Душечке», что сам бог поэзии против воли Чехова написал его рукой гимн настоящей чистой женской любви. Однако в своем «Круге чтения» Толстой деспотично выправлял текст: намеки, связанные брачной ночью, саркастичные выпады против угнетения женщин. Коренным образом расходились писатели и в тоне своих произведений: Толстого, как отмечает Хефтрих, раздражал Чехов-драматург, не желающий никого порочить или защищать. В заключении исследователь отмечает многогранность и непримиримость разных сторон личности Толстого: в нем жили не две души, а «целый оркестр находился в споре».

Свой портрет Толстого дает и Ульрих М. Шмид в статье «Рождение искусства из духа морали»[44], также отмечая многогранность личности русского писателя, указывая на конфликт Толстого-моралиста и Толстого-художника, особенно в позднем творчестве. Последние художественные произведения Толстого, по мнению Шмида, показывают Толстого-художника «против его воли». В них можно наблюдать противостояние морального и эстетического: уже

в описании тела Толстой колеблется между чувственным обаянием и моральным отвержением телесности. Искусительная сила женского тела в поздних произведениях выступает в качестве лейтмотива, как, например, в повести «Отец Сергий». Тему сексуального поведения освещает и повесть «Крейцерова соната». Шмид полагает, что «Крейцерова Соната» — тонкое психологическое исследование, вопреки стремлениям Толстого сделать из повести поучительное сочинение для молодых мужчин.

Шмид считает горькой иронией тот факт, что Толстой, для которого понимание было самым важным, окружен неверными интерпретациями своих произведений, но самые грубые их толкования принадлежат самому же автору. В статье М. Фридрих о «русской душе» Радищев и Толстой показаны как критики «варварства и жестокости русских». Журналистка считает, что на протяжении истории в России культивировалось терпение бед и несправедливости. В этой культивации свой исток берёт и радикальное требование Толстого непротивления злу насилием. С другой стороны, Фридрих отмечает радикализм русских, например, озлобленность и упрямство Толстого в отстаивании собственных убеждений.

Стоит отметить и упоминание Толстого в актуальных политических статьях. Говоря о негласной цензуре в современной России, Керстин Хольм указывает на то, что российские бюрократы хотели исключить из школьной программы «Войну и мир», так как в романе наглядно показываются бедствия войны и компания 1812 года представляется в невыгодном для российских властей свете. Появляется имя Толстого и в статье Ульриха М. Шмида «Почему Крым важен для России», где отмечается, что «севастопольский миф» о городе-герое в русском имперском дискурсе является вкладом именно Толстого.

Наряду с Толстым большое внимание в немецкоязычных странах уделяется Достоевскому. Обзор развития достоевсковедения предлагает Х.-Ю. Геригк в статье «Исследование Достоевского в немецкоязычном пространстве с 1971 по 2011 год»[45].

В качестве отправной точки ученый приводит работу Франка Тисса (Frank Thiess), писателя и видного слависта, «Достоевский. Реализм на грани трансценденции» объемом 339 страниц — самый большой труд о Достоевском, написанный на немецком языке в 1971 году.

Тисс отвергает образ Достоевского, представленный Т. Манном, как и характеристику Георга Штайнера. В политическом плане Тисс обращается к работе Ф. Степуна «Большевизм и христианская экзистенция» и иронизирует над упреком Ленина в адрес Достоевского о дискредитации Нечаева в «Бесах». Тисс предпочитает рассма-

тривать творчество Достоевского не столько как корпус текстов, но считает важным изучать жизнь и творчество писателя в неразрывном единстве. По Тиссу, ключевые слова «смешное», «страдание», «преступник» отмечают узловые пункты в тематике произведений Достоевского.

Также в 1971 году Ральф Шрёдер (Ralf Schröder) в книге «Обновление Горьким фаустовской традиции. Фаустовская модель (поведения/героя) в русском историко-философском романе» поместил обширную и ценную главу о Достоевском.

В 1972 году появилась работа Верены Флик (Verena Flick) «Исследование эстетики Достоевского в его романах и рассказах», где со ссылкой на идеи Шиллера о «прекрасном» и «эстетическом воспитании» исследуется творчество Достоевского от «Бедных людей» до «Братьев Карамазовых», включая «Дневник писателя».

В 1973 году — диссертационная работа Вольфа Шмида (Wolf Schmid) «Структура текста в рассказах Достоевского». Методологически Шмид отталкивался от трудов М.М. Бахтина и разработал типологию позиций рассказчика (Erzählerpositionen) в творчестве Достоевского. Особого внимания удостоилась повесть Достоевского «Двойник», где голоса персонажа и рассказчика смешиваются и тем самым сбивают с толку, как и позднее в романе «Подросток».

В 1974 выходит работа Вольфганга Мюллера-Лаутера (Wolfgang Müller-Lauter) «Диалектика идей у Достоевского», где философский подход Рихарда Лаута (Reinhard Lauth), обозначенный в его работе «Я видел истину. Систематическое представление философии Достоевского», находит своё продолжение и развитие. Мюллер-Лаутер исследует типичное для Достоевского противостояние веры и безверия на примере судьбы Николая Ставрогина.

В 1975 опубликована брошюра Эрхарда Хексельшнайдера (Erhard Hexelschneider) «Распродажа мифа. К интерпретации советской литературы в Западной Германии», где представлена линия западногерманского достоевсковедения, инструментализировавшего русскую литературу в качестве оружия по борьбе с «советским коммунизмом» — в духе «холодной войны». Особую роль здесь играет творчество Достоевского.

В 1976 Конрад Онаш (Konrad Onasch) разбирает творчество Достоевского с протестантских позиций в работе «Молчаливый Христос. Опыт поэтизации христианства в творчестве Ф.М. Достоевского». В 1980 Карл-Хайнц Шах (Karl-Heinz Schach) публикует диссертацию по юриспруденции на тему «Нарушения закона и меры наказания в произведениях Ф.М. Достоевского: от “Записок из мертвого дома” до “Преступления и наказания”».

В 1981 Феликс Филипп Ингольд (Felix Philipp Ingold) выпускает ставшую классической работу «Достоевский и еврейство». В том же году Ильма Ракуза (Ilma Rakusa) публикует сборник исторических и литературных документов с подробным комментарием «Достоевский в Швейцарии. Читатель». Её вступление «Достоевский в Швейцарии. Между предрассудком и противоречием» Геригк считает незаменимым исследованием.

В 1982 появляется работа Лудольфа Мюллера (Ludolf Müller) «Достоевский. Его жизнь, творчество, наследие». Как отмечает Геригк, Мюллер возражает Бахтину и утверждает, что Достоевский очень ясно расставляет позиции в своих романах, показывает, каких из этих идей придерживается — без нейтральной дистанции в духе бахтинской «полифонии» голосов. Мюллер считает, что Дмитрий Карамазов выбрал в конце романа «открытый ему путь бегства». По Геригку, Дмитрий принимает наказание за преступление, которого не совершал.

Также в 1975 году появляется работа Дмитрия Чижевского «Достоевский и Просвещение». Особого внимания заслуживает публикация Рудольфа Нойхойзера (Rudolf Neuhäuser) «Ф.М. Достоевский. Романы и рассказы: интерпретации и анализ» (1993). В книге представлен подробнейший разбор «Записок из мертвого дома» в рамках вспомогательного материала «для понимания творчества Достоевского после возвращения из Сибири». Главный тезис Бахтина о диалогичности творчества Достоевского Нойхойзер также подвергает критике. Особого внимания, с точки зрения Геригка, заслуживает глава «Варианты манипулированного поведения», где рассказы «Вечный муж» и «Кроткая» разбираются во взаимосвязи с европейской семейной проблематикой. Также в рамках этой главы анализируется «Сон смешного человека». В контексте «Преступления и наказания» рассматривается литературная традиция, на которую опирался Достоевский: произведения Гюго, Санд, Бальзака и особенно «Гений христианства» Шатобриана, глава «Об угрызениях совести».

В 1984 году появляется работа Катарины Сюзанны Дитерих (Katharina Susanne Dieterich) «Духовное и социально-историческое измерения романа “Подросток”», где внимание уделяется прежде всего женским образам в романе. Решительно выступая против «радикальности в поэтологическом анализе», усматриваемой, например, в исследовании Х.-Ю. Геригка о «Подростке» («Versuch über Dostoevskijs “Jüngling”», 1965), исследовательница редуцирует тем самым роман до «социокультурных типов» (выражение самой Дитрих). Такой подход представляется Геригку ограниченным и неактуальным. Несмотря на это, описание исследовательницей персонажей, по мнению Геригка, ценно, особенно – Катерины и Софьи.

В 1987 выходит работа Карлы Хильшер (Karla Hielscher) «От Маркса к Достоевскому» с подзаголовком: «Роль Ф.М. Достоевского в актуальных идеологических спорах 1954–1983 гг.». Исследовательница начинает с обзора советской рецепции Достоевского с 1954 по 1981 год, говоря о «робкой реабилитации писателя» после смерти Сталина (Ю. Карякин, Г. Фридлендер): «славянофил должен был быть освобожден от клейма “новорусского национализма”».

В 1990 году Штефан Клессман (Stefan Klessmann) подготовил работу по истории рецепции и влияния Достоевского «Немецкие и американские образцы мирового опыта. Междисциплинарный, компаративный анализ в зеркале рецепции Достоевского с 1900 по 1945». К поднимаемому немецкому материалу относятся Р.-М. Рильке, экспрессионисты, Г. Гессе, Г. Бенн, Ницше, Л. Лёвенталь, З. Фрейд, рецепция Достоевского в немецком искусстве (Э.Л. Кирхнер, Э. Барлах, Э. Хекель, М. Бекманн), и, наконец, национал-социализм. Американское культурное пространство представлено Драйзером, Хемингуэем, Стейнбеком, Т. Вулфом, Г. Миллером, У. Фолкнером, голливудским кинематографом («Преступление и наказание» Стернберга) и др.

В 1991 году появляется работа Йозефа Ранфтля (Joseph Ranftl) «От действительной к утвержденной вине. Опыт изучения влияния романа Ф.М. Достоевского “Преступление и наказание” на роман “Процесс” Ф. Кафки».

В 1993 Биргит Харрес (Birgit Harreß) публикует книгу «Человек и мир в творчестве Достоевского. Рассмотрение поэтической антропологии». Обращает на себя внимание структура книги: литературное творчество Достоевского рассматривается как единство и разделено на три больших периода: «Раннее» (1846–1849), «Переходное» (1859–1865) и «Позднее» (1866–1880). Для каждого этапа выработана своя «типология героев». Эта типология имеет обоснование в соотношении внутреннего и внешнего мира героев. В раннем творчестве мир предстает как абсурд, в переходном — сцена, в позднем — место борьбы. Посредством таких абстракций исследовательнице удается придать соответствующему периоду свою макроструктуру, из логики которой объясняется содержание каждого текста того или иного периода. Только в позднем творчестве возникает возможность примирения человека и мира с помощью христианской религии. Во всем творчестве Достоевского прослеживается развитие единой мысли. Но исследовательница не обращается к анализу «Записок из мертвого дома», также не затрагивает публицистику Достоевского. Философский фундамент работы составляют идеи С. Кьеркегора, К. Ясперса, М. Хайдеггера, а также А. Адлера.

Ценны, с точки зрения Геригка, публикации Христианы Шульц (Christiane Schulz) «Аспекты художественной теории Шиллера в литературной концепции Достоевского» (1992) и «Историография души. Гёте и 6-я книга “Братьев Карамазовых”» (2006).

В 1998 году Кристоф Гарстка (Christoph Garstka) заполняет лакуну в достоевсковедении исследованием «Артур Меллер ван ден Брук и первое издание собрания сочинений Достоевского в Германии (Piper-Verlag) 1906–1919». Безусловно, К. Гарстка первый, кто осветил имя Лес Кэррик в славистике.

1998 год принес «Пять исследований» Ойгена Древерманна (Eugen Drewermann) под заголовком «Даже самый ничтожный будет мне братом. Достоевский — поэт человечности». Геригк замечает, возможно, не без иронии, что составитель как практикующий психотерапевт и ангажированный критик церкви здесь проповедует лучше, чем сам Достоевский (О. Древерманн — католический священник — *С.К.*).

В 1999 году появляется работа Карлы Хильшер (Karla Hielscher) «Достоевский в Германии» — с отдельной главой о посещении Достоевским Визбадена, Бад Хомбурга, Баден-Бадена и т.д., основанная на материалах писем писателя. В 2001 году — диссертация Малгоржаты Свидерской (Malgorzata Swiderska) «Опыт интеркультурной герменевтики. Литературное творчество Ф.М. Достоевского с точки зрения компаративистики, образы поляков». Речь в работе при анализе каждого произведения идет о выявлении функции «польской и другой чуждой имагемы» в литературном творчестве Достоевского.

В 2002 году появляется историко-поэтологическая работа Гудрун Брауншпергер (Gudrun Braunsperger) «Сергей Нечаев и “Бесы” Достоевского. Рождение романа из духа терроризма». В 2005 — исследование Райнхарда Лаута (Reinhard Lauth) «Достоевский. Его и наше столетие» — переработанный труд 1986 года. Это собрание эссе, по мнению Геригка, бесспорно, относится к лучшему, что есть в немецкоязычном достоевсковедении. Лейтмотивом представленной работы служит обнажение ошибочных суждений об интенциях Достоевского. Так, например, мировоззрение Шатова в «Бесах» предлагается не рассматривать как точку зрения самого Достоевского. Действительно, считает Геригк, писатель не отражает своего мнения ни в одном из персонажей. В то же самое время Лаутом отвергается идея Бахтина, согласно которой позицию автора по отношению к высказанным в романе идеям нельзя выявить. Она пусть и не эксплицитно, но отражается в судьбе героев. Лаут ссылается здесь на статью Рене Веллека (René Wellek) «Взгляд Бахтина на Достоевского: полифония и карнавализация» (1980).

В 2006 году выходит работа «Мышкин и Христос. Воображаемый разговор с Й. Ратцингером на основе романа Достоевского “Идиот”» Раймунда Йоханна Вайншика (Raimund Johann Weinczyk). Это самый обширный труд о Достоевском за все время — содержит 870 страниц. Центральная тема — «образ Христа», запечатленный в князе Мышкине. Разговор вымышлен, так как Йозеф Ратцингер (папа римский Бенедикт XVI) не знал о предложенном сопоставлении своих статей и образа Христа у Достоевского — оно сделано Вайншиком. По мнению Геригка, это интересный, но несколько трудоемкий метод трактовки образа Мышкина. К тому же, в такой системе координат поэтика отодвигается назад, если не полностью уничтожается теологией.

В 2007 году появляется работа Ханны Клессингер (Hanna Klessinger) «Кризис модерна. Георг Тракль в интертекстуальном диалоге с Ницше, Достоевским, Гёльдерлином и Новалисом», в которой обосновывается, что стихотворения о Соне Тракля («Превращение зла», «Проклятые» и «Соня») вдохновлены «Преступлением и наказанием».

В 2008 году Дуня Брётц (Dunja Brötz) представила работу об экранизациях «Идиота»: «“Идиот” в художественном кинематографе — Акира Куросава, Саша Гедеон и Вим Вендерс». По мнению Геригка, это новаторская работа высшего ранга. Представлен анализ романа Достоевского – его кинематографичность, временная структура, локации. Внимание сосредоточено на образе князя Мышкина, «юродивого Христа ради». Монография является значительным вкладом как в кино-, так и в достоевсковедение. В следующем году Марина Когут (Marina Kogut) опубликовала работу «Достоевский на немецком языке. Сравнительный анализ 5 переводов романа “Бесы”». История перевода представлена как история рецепции Достоевского в Германии. Это, по мнению Геригка, существенный вклад в достоевсковедение с «близкой к тексту» стороны.

Отдельно в статье выделяются труды ее автора — Хорста-Юргена Геригка. В 1991 году опубликована его работа «Предмет поэзии. На примере “Вечерней фантазии” Гёльдерлина, “Гамлета” Шекспира и “Преступления и Наказания” Достоевского». В этом исследовании при анализе «Преступления и наказания» представлен новый метод, согласно которому детально рассматривается репрезентация личной истории и положения главного героя и место этой репрезентации в созданном автором «облике человека» (Menschenbild).

В 1995 году Геригк публикует работу «Русские в Америке. Достоевский, Толстой, Тургенев и Чехов и их значение для литературы США». В главе «Убийство как очарование» (“Der Mord als

Faszinosum”) рассматривается значение Достоевского для Элиота, Драйзера, Кейна, Райта, Уаллиса, Фолкнера, Аллена, Капоте. Во второй части говорится об «эхе» Достоевского в творчестве американских авторов.

В работе «Достоевский. Сложный русский. История его влияния в немецкоязычном пространстве от рубежа веков до сегодняшних дней» (2000) изучается отражение влияния Достоевского как в немецкой литературе, так и в культуре вообще, особенно в живописи (В. Отто, М. Бекманн). В качестве дополнения к представленному исследованию представлены труды по данной тематике Ульриха Шмида (Ulrich Schmid) «Восприятие Достоевского в немецком национал-социализме» и Гудрун Гоес (Gudrun Goes) «О рецепции творчества Достоевского в Германии 1945–1949 гг.».

В 2008 году выходит написанная Геригком совместно с Рудольфом Нойхойзером книга «Достоевский на перекрестном допросе. Классик мировой литературы или идеолог новой России?». В исследовании критикуются чужеродные инструментализации произведений русского классика в достоевсковедении.

В 2010 году Геригк выпускает труд «Мастер из России. Сферы влияния Достоевского. 14 эссе». Рассматриваются соотношения Достоевского с Тургеневым, Хайдеггером, Шиллером, Флобером, Сильвией Платт, Джойсом, Гауптманном, Сэлинджером, Макиавелли. Положения последнего о воли к власти и его политические догматы в трактате «Государь» соотносятся с идеями Достоевского для сферы литературной — принуждать читателя не прекращать чтение. Воля к власти как искусство. Поэтика Достоевского с точки зрения такой логики — «макиавеллиевская поэтика». Она состоит из семи факторов: преступление, болезнь, сексуальность, политика, религия, комизм и коварная техника повествования, с помощью которой читателю все время что-то показывается, а что-то от него утаивается.

Хорст-Юрген Геригк полагает, что анализ творчества Достоевского с программным отказом от апелляции к его жизни — редкость. Жизнь и творчество образуют для Ф. Тисса, М. Брауна, Р. Нойхойзера, Л. Мюллера, Г. Хьетсо само собой разумеющееся бесспорное единство. Геригк считает, что Биргит Харрес в монографии о Достоевском 1993 года пошла по несколько иному, хоть и схожему пути. Она не рассматривает детально жизнь Достоевского, но видит в его творчестве осуществление некоего плана жизни, чья мыслительная когерентность и последовательное развитие должны стать зримыми.

Геригк отмечает, что с 1971 года (а точнее с 1951 года — выхода работы Йозефа Бохатеца (Josef Bohatec) «Империалистическая

мысль и философия жизни Достоевского. К науке о русском человеке») в немецкоязычной среде нет ни одной монографии о публицистическом творчестве Достоевского, не считая небольшой работы М. Вегнера (Michael Wegner) с выбранными частями из «Дневников писателя».

Немецкий философ Петер Слотердайк в знаменитой работе «Критика цинического разума» (1983) посвятил Достоевскому целую главу: «Великий инквизитор или христианский чиновник как гонитель Христа и рождение доктрины институционализма из духа цинизма». Великий инквизитор изображает относительным все, что казалось ранее абсолютным. Как замечает Слотердайк, вопрос состоит только в характере освещения, постановки и телеологии для того или иного явления.

В статье «Достоевский и Германия. В честь Светланы Гайер»[46] Геригк отмечает, что нигде, не считая самой России, Достоевский не был изучен больше, чем в Германии.

Большая заслуга Достоевского как художника в том, что он показал «интеллигибельного» человека, недетерминированного наследственностью и средой, зримого только для «духовного глаза» так, как будто бы он стал эмпирически осязаем. И поэтому Достоевский — «реалист в высшем смысле» как психолог моральной, нравственной личности, для поступков которой нет смягчающих обстоятельств. Только поколением позже, по мнению Геригка, Чехов создал образы «эмпирических» людей. Но чувство вины и угрызения совести ушли из его повествования. Всюду правит повседневность, которой не знает мир Достоевского.

Геригк дает справку о местах пребывания Достоевского в Германии, в частности, о его посещении Бад-Эмса с 1874 по 1879 годы, где писатель работал над двумя последними романами. Достоевский, в отличие от Тургенева, не чувствовал себя в Германии как дома, и все же поспешно выводить отсюда его истинное отношение к этой стране, так как «Достоевский в Германии» — совсем другая тема, нежели «Достоевский и Германия». Как художник Достоевский с энтузиазмом ориентировался на таких немецких писателей как Шиллер (о влиянии Шиллера см. работу Х. Шульц «Соотношение теории искусства Шиллера и литературной концепции Достоевского»[47]) и Гофман. У Шиллера для него были очень важны положения об антропологии, у Гофмана — мотив двойничества. В каждом из пяти «больших» романов Достоевского присутствует мотив раскола «я» одного субъекта. Опасность, которую несет для личности «чужая идентичность» со своими «экспансивными» намерениями, — постоянная тема у Достоевского. Гофмана и Шиллера в их влиянии

на Достоевского объединяет идея, согласно которой правдоподобное бытие человека стоит искать не в нормальном и образцовом, но в ненормальном и ненормированном.

Тематику Достоевского, по мнению немецкого исследователя, можно условно поделить на четыре «факультета»: юридический, медицинский, теологический и философский. На эти четыре факультета делится и история влияния Достоевского. Но существуют еще два фактора воздействия: комизм и техника повествования. Томас Манн говорит о Достоевском: «Кроме всего прочего, был этот распятый большим юмористом». Действительно, выражаясь словами Ницше, «веселье духа» было важной чертой Достоевского.

Геригк отмечает, что издание Достоевского в Германии распространяло издательство Piper, и приводит слова Гадамера о том, что «тома Достоевского, подготовленные издательством Piper, горели на каждом письменном столе».

Исследователь освещает и негативные оценки творчества Достоевского. В первую очередь, З. Фрейда и Сэра Галахада (Берты Динер-Экштейн). Последняя считала человеческий идеал Достоевского нежизнеспособным.

Геригк замечает, что влияние Достоевского на немецкоязычных писателей огромно, говорит о трудах, посвященных его творчеству у Г. Гессе, С. Цвейга и Т. Манна. Исследователь приводит высказывания Г. Гофмансталя, А. Дёблина, Э. Юнгера.

Ф.Ф. Ингольд в статье о формуле «дважды два четыре» представляет героя «Записок из подполья» как выразителя русского сознания, но и как «антигероя». Подпольный человек использует формулу, чтобы с полемическим фурором агитировать против прогрессистов русской интеллигенции, против социалистов, либералов и, главным образом, против мелкобуржуазного мещанства. Он противопоставляет любой рациональности «дважды два — четыре» иррациональное «дважды два — пять», единственно способное ухватить всю сложность и многомерность русского сознания. Формулу «дважды два — четыре» он находит удобной и во многом помогающей, но не способной противодействовать хаосу. Свойственное русскому «подпольное» сознание объединяет в герое «Записок из подполья» всевозможные противоречия — он сам живое противоречие. Ингольд не сближает мнения «подпольного человека» и самого Достоевского, но полагает, что писатель создал своего персонажа как иллюстрацию тезиса о противоречивости человеческой, прежде всего, русской души.

Сам же Достоевский использует «дважды два — четыре» как метафору одномерного мышления, рационального и прагматического.

Для Достоевского истина не исчерпывается этим измерением, она является для него непрямолинейной и противоречивой. Прямому «да-да, нет-нет» он противопоставляет более слабое, но широкое «может быть да, может быть нет».

В статье «Русские дебаты вокруг Достоевского: перед консервативной революцией?»[48] Ингольд пишет о современной рецепции творчества и философии Достоевского в России, называя писателя антизападнически настроенным националистом и почвенником. Исследователь полагает, что путинский режим использует шовинистскую, евроскептицискую сторону творчества Достоевского для поддержки государственной идеологии. Ингольд считает, что писатель сегодня обозначен новыми правыми (к которым относятся широкие круги церкви) зеркалом консервативной реакции.

Немецкий исследователь отмечает, что Достоевский в «Дневнике писателя» проявляет себя как крайне реакционный критик Европы и шовинист, и при этом без сомнения верующий и верный царю подданный, в котором нет ничего от «всечеловеческой» воли к примирению. Вместо этого он выступает с имперскими лозунгами, такими как «Константинополь будет наш!». Также он хочет освободиться от еврейского «государства в государстве» и отдалить евреев от остального общества.

Ингольд считает, что «деморализованная, дерегулированная Россия имеет потребность в «духовном убежище», «великой, всеобъемлющей и проясняющей идее». На его взгляд, Путин, как и до него Ельцин, вырабатывает новую идеологию, направленную не только на преодоление дезориентации в лишенном ценностей пространстве, но стремящуюся сократить интеллектуальное разнообразие мыслей. Ингольд подчеркивает, что для создания новой идеологии властями активно используются идеи Достоевского.

В статье 2014 года «Достоевский — создатель лозунгов правых. Авангардист реакции»[49] Ингольд отчасти повторяет свои соображения 7-летней давности, но также уделяет внимание противоречивости Достоевского – «всеотзывчивого русского» и «русского шовиниста», говорит об имплицитной зависти писателя к силе еврейского мессианства. Также ученому принадлежит статья «Между глубокомыслием и нонсенсом: Достоевский как поэт абсурда»[50] о комизме и поэтических опытах писателя.

Имя Достоевского появляется и в связи с темой терроризма. Вилли Винклер в статье «Как литература изобрела террор»[51] главную вину за романтизацию насилия и терроризма возлагает на сюрреалистов, но отмечает, что именно с Достоевского литература начала «восхищаться убийцей, поднимая его до уровня святого».

Штефан Ауст и Хельмар Бюхель в статье «От RAF до Исламского государства: святая самореализация террористов»[52] пишут, что «уже у Достоевского есть объяснение характера любого террориста. Он отразил их душевную структуру в «Бесах»: «если я могу совершить самоубийство без страха, то мне по силам изменить мир».

В современной немецкоязычной прессе внимание уделяется и Чехову. Так, в 2014 году вышла статья Ханнелоре Шлаффер «Поездка Чехова в колонию заключенных на Сахалин: статистика и сочувствие»[53], приуроченная к швейцарской фотовыставке о Сахалине рубежа XIX/XX веков. В работе говорится, что писатель хотел книгой «Остров Сахалин» показать, какие уроки получают в серьезной школе жизни. Шлаффер полагает, что с ее помощью Чехов добивался гуманного исполнения установленного законами наказания. Автор статьи выделяет произведения русской классики с такими же тематикой и пафосом: «Воскресение» Толстого и «Записки из мертвого дома» Достоевского.

Чтобы сделать бедственное положение заключенных зримым и не приуменьшенным, Чехов отказался от всякого стилистического блеска. Он писал «Остров Сахалин» насколько возможно объективно, «почти бюрократическим стилем», сухим, как и в «Палате номер шесть».

К 150-летию со дня рождения Чехова, Маттиас Греффрат опубликовал статью «Наверное, навечно»[54], в которой дал оценку жизни и творчества русского писателя. Расколдованная Родина, разрушение души переизбытком чувствительности, отстранение от близких, от себя самого, фрагментация знаний и чувств — таковы, по мнению исследователя, мотивы чеховских рассказов. Писатель развивает их, не обращаясь к трансцендентному, холодно, не зная никаких отговорок для несчастья, не признавая никакой «злой силы», «структурного устойчивого насилия». В его рассказах нет никаких драматических скандалов. Он отказывается и от великого катарсиса, и от окончательного суждения, противопоставляя им неуверенность. Персонажи Чехова одиноки, но, как правило, не самоубийцы, теряют надежду, но легко избегают горя, тверды, но не окаменелы. Они знают, но ничего не делают. Они срываются, но… только почти. Они состоят из лоскутков и обрывков. Чехов — драматург нерешительности, сомнения, медлительности, тоски по освобождению и переоценке собственных сил, и поэтому он так актуален сегодня, так современен. В поздних произведениях, как, например, в «Палате номер шесть», Чехов описывает темными тонами ситуацию в России, где разум выживает только в сумасшедшем доме. В последние годы Чехов создавал произведения полные печали и абсурда.

Драматург Шон О'Кейси назвал Чехова епископом без митры. Это значит: земная метафизика не верит в воскрешение и знает, что предательство — часть человеческой жизни, как это показано в рассказе «Студент». Потому что мы хотим быть приятны для себя и для других. Потому что мы вынуждены в то же время прислушиваться к своим убеждениям, желаниям, чувствам и знаниям. Последовательная, лишенная противоречий жизнь не может существовать никогда. А задача писателя — донести эту мысль о предательстве и слезах стыда, чтобы мы были внимательны.

В заключение стоит отметить общие черты в рецепции русской классической литературы в немецкоязычных странах. Необходимо указать на развитие научных объединений в немецкой славистике. Так, например, существует два главных общества Достоевского в германоязычной среде: Немецкое Общество Достоевского и Международное Общество Достоевского. Немецкое Общество постоянно взаимодействует с иностранными специалистами, в этом смысле оно может считаться и международным. В рамках деятельности общества вышло 15 томов исследований «Dostoevsky Studies», где рассматривались и такие фигуры, как Лакан, Хайдеггер, Конрад. Проводились междисциплинарные исследования, затрагивающие области музыки, криминологии, истории медицины и психиатрии (например, Хорст-Юрген Геригк «Эпилепсия в больших романах Достоевского как герменевтическая проблема» (10, 2006. P. 141–153)), лингвистики (Роберт Ходель «Достоевский между реализмом и модерном: к исследованию синтаксиса» (10, 2006. P. 9–29). В 1987 году образовано Немецкое общество Пушкина, в 1992 году — Немецкое общество Тургенева.

В немецкоязычной среде анализ творчества русских писателей производится в контексте русской культуры, учитывается своеобразие духовной жизни эпохи, в которую они творили. Но также все чаще немецкие русисты опираются на философию XX века, основанные на ней методы исследования художественного произведения. Разрабатывается проблематика, актуальная для современной общественной жизни Запада, ранее слабо освящавшаяся: репрезентация телесности, тема сексуальности, место и образ женщины в русской литературе.

Немецкоязычная пресса показывает, что русская классика занимает весомое место в современной общественной жизни как России, так и стран немецкого языка. Она становится своеобразным ключом для понимания русской ментальности. Для немецкоязычных журналистов интересно политическое измерение в творчестве русских писателей и поэтов, их влияние на политическую и

общественную жизнь прошлого и настоящего. Также критикуется инструментализация их творчества. Появление в немецкоязычной прессе оригинальных портретов русских писателей, критических отзывов о новых переводах их произведений и театральных постановках, интерпретирующих их творчество, свидетельствует о неугасающем интересе к русской классической литературе.

---

1 *Fieguth R.* Шесть статей о возвышенном в русской литературе. Вступительные заметки // Wiener Slawistischer Almanach. Bd. 34. München. 1994. S. 5–15.

2 *Lauer R.* Bei uns daheim ins Puschkinhaus // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 10.12.2007. URL:http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/bei-uns-daheim-im-puschkinhaus-1493647.html

3 *Wietek H.-M.* Alexander Sergejewitsch Puschkin, Revolutionär im goldnen Käfig // ZVAB. 6.02. 2006. URL: http://blog.zvab.com/2008/02/06/alexander-sergejewitsch-puschkin

4 *Hansen-Löve A.A.* Grundzüge einer Tanatopoetik. Russische Beispiele von Puškin bis Čechov // Wiener Slawistischer Almanach. Bd. 60. München. 2007. S. 7—78.

5 *Schmid U.M.* Verschütteter Eckstein. // Neue Zürcher Zeitung. 20.12.2007. URL: https://www.nzz.ch/verschuetteter_eckstein-1.601347

6 *Keil R.-D.* Was heißt «ljubonačalie»? — Zu einer neueren Interpretation von Puškins «Fastengebet» // Keil Rolf-Dietrich. Puškin- und Gogol-Studien (Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe A: Slavistische Forschungen, Band 69). Böhlau Verlag Köln Weimar Wien. 2011. S. 217–220.

7 *Заславский О.Б.* Магический шаблон. О «Станционном смотрителе» А.С. Пушкина // Wiener Slawistischer Almanach Bd. 48. München. 2007. S. 7.

8 *Заславский О.Б.* Магический шаблон. О «Станционном смотрителе» А.С. Пушкина // Wiener Slawistischer Almanach. 2008. S. 28.

9 Ibid.

10 *Schmid U.M.* Orthodoxie, Romantik und Krieg. Warum die Krim für Russland wichtig ist // Neue Zürcher Zeitung. 31.03.2014. URL: https://www.nzz.ch/feuilleton/warum-die-krim-fuer-russland-wichtig-ist-1.18273736

11 St. Petersburger Glück und Leid // Badische Zeitung. 21.07. 2016. URL: http://www.badische-zeitung.de/badenweiler/st-petersburger-glueck-und-leid--125124877.html

12 *Schmid U.M.* Verschütteter Eckstein // Neue Zürcher Zeitung. 20.12.2007. URL: https://www.nzz.ch/verschuetteter_eckstein-1.601347

13 *Holm K.* Held unserer Zeit // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 11.10.2016. URL: http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/russische-schule-held-unserer-zeit-14475132.html

[14] *Fridrich M.* Die russische Seele und die Lust am Leiden. Hintergründe einer Mentalität // Deutschlandfunk. 31.07.2011. URL: http://www.deutschlandfunk.de/die-russische-seele-und-die-lust-am-leiden.1184.de.html?dram:article_id=185459

[15] *Lachmann R.* Körperkonzepte in phantastischen Text // Wiener Slawistischer Almanach. Bd 57. München. 2006. S. 7–23.

[16] *Leister J.* Wladimir Odojewski — ein unerkannter Klassiker. Ein russisches Universalgenie // Neue Zürcher Zeitung. 26.03.2014. URL: https://www.nzz.ch/feuilleton/buecher/ein-russisches-universalgenie-1.18270274

[17] *Вайскопф М.* Путешествие в Египет. Опыт истолкования гоголевского «Вия». Wiener slawistischer Almanach Bd. 24. München. 1989. S. 23–41.

[18] *Heftrich U.* «Wo tut's weh, Nikolai Wassiljewitsch?» // Neue Zürcher Zeitung. 28.03.2009. URL: https://www.nzz.ch/wo-tuts-weh-nikolai-wassiljewitsch-1.2274064

[19] *Welle F.* Die Wanne ist voll. // Süddeutsche Zeitung. 21.09.2015. URL: http://www.sueddeutsche.de/kultur/kritik-die-wanne-ist-voll-1.2657408

[20] *Schmid U.M.* Zwischen Barrikade und Salon // Neue Zürcher Zeitung. 07.04.2012. https://www.nzz.ch/zwischen-barrikade-und-salon-1.16321322

[21] *Schmid U.M.* Iwan Gontscharow, der Schöpfer des «Oblomow». Zwischen den Extremen. // Neue Zürcher Zeitung. 22.07.2012. URL: https://www.nzz.ch/zwischen-den-extremen-1.17243637

[22] *Gerigk H.-J.* Turgenjew heute. Seine Bedeutung für das literarische Bewusstsein unserer Gegenwart. 24.06.2012. URL: https://www.horst-juergen-gerigk.de/aufs%C3%A4tze/turgenjew-heute/

[23] *Brang P.* Ist Turgenev veraltet? // Ivan Sergeevic Turgenev und seine Zeit. Baden-Baden, 1993. S. 32–39. [Erste Veröffentlichung: Neue Zurcher Zeitung, 02.09.1983.]

[24] *Gerigk H.-J.* Turgenjew und die Musik. Ein Vergleich mit Dostojewskij und Tolstoj. 2017. https://www.horst-juergen-gerigk.de/aufs%C3%A4tze/turgenjew-und-die-musik/

[25] *Ingold F.P.* Über die seltsame Arithmetik der «russischen Seele». Zwei mal zwei gleich fünf // Neue Zürcher Zeitung. 10.01.2016. URL: http://www.nzz.ch/feuilleton/zwei-mal-zwei-gleich-fuenf-1.18674049

[26] *Schmid U.M.* «Werther Herr!» // Neue Zürcher Zeitung. 09.05.2006. URL: https://www.nzz.ch/articleDC7A7-1.3062

[27] *Plath J.* Iwan Turgenjew erzählt formvollendet. Der Liebe nicht gewachsen // Neue Zürcher Zeitung. 19.09.2006. URL: https://www.nzz.ch/articleE7UQ3-1.61615

[28] Имеется ввиду седьмой том сочинений Бунина на немецком языке, вышедший под заголовком «Вера» (Vera).

[29] *Veit B.* Iwan Bunin und seine Erzählungen «Vera» von 1912. Wenn es ans Sterben geht // Neue Zürcher Zeitung. 12.11.2014. URL: http://www.nzz.ch/

feuilleton/buecher/wenn-es-ans-sterben-geht-1.18422961

30 *Schmid U.M.* Wie Texas. Tolstois «Krieg und Frieden», neu übersetzt // Neue Zürcher Zeitung. 04.10.2010. URL: https://www.nzz.ch/wie-texas-1.7800681

31 *Wietek H.-M.* Lev Nikolaevič Tolstoj. Teil I. Der Mensch Lev Tolstoj // russland.RU. 07.11.2010. URL: http://www.russland.news/tolstoi/morenews.php?iditem=12

32 *Wietek H.-M.* Lev Nikolaevič Tolstoj. Teil II. Das Schriftstellergenie// russland.RU. 14.11.2010. URL: http://www.russland.news/tolstoi/morenews.php?iditem=16

33 *Wietek H.-M.* Lev Nikolaevič Tolstoj. Teil III. Denker und Philosoph // russland.RU. 29.11.2010. URL: http://www.russland.news/tolstoi/morenews.php?iditem=19

34 *Schmid U.M.* Die Geburt der Kunst aus dem Geist der Moral. Tolstoi — die Biographie eines zerrissenen Menschen // Neue Zürcher Zeitung. 17.01.2002. URL: https://www.nzz.ch/article7W87A-1.358041

35 *Pfohlmann O.* Diese wetterwendische Schwäche des Herzens. Ehebruch und Untreue // Neue Zürcher Zeitung. 10.08. 2014. URL: https://www.nzz.ch/feuilleton/buecher/diese-wetterwendische-schwaeche-des-herzens-1.18359156

36 *Schmid U.M.* Minarette im Kreml. Einst romantische Verehrung, heute Terror- und Überfremdungsangst — Russlands schwieriges Verhältnis zum Islam // Neue Zürcher Zeitung. 22.01.2007. URL: https://www.nzz.ch/articleET40E-1.100243

37 *Tietze R.* Die Dichterstätte Jasnaja Poljana entpuppt sich als Oase in der kulturell ausgehungerten russischen Provinz. Ein Theaterfest bei den Tolstois. // Neue Zürcher Zeitung. 24.09.2009. https://www.nzz.ch/ein_theaterfest_bei_den_tolstois-1.3651636

38 *Wietek H.-M.* Und die Welt hielt den Atem an und es ging ein gewaltiges Aufstöhnen durch die Welt: „Der Große Weise von Poljana ist tot!“ Zum 100. Todestag von Lev Nikolaevič Tolstoj // russland.RU. 19.11.2010. URL: http://www.russland.news/tolstoi/morenews.php?iditem=18

39 *Grob T.* Die Unberechenbarkeit des Lebens — und des Romans // Krieg und Frieden — Die Urfassung. 08.09. 2003. URL: http://www.russland.news/tolstoi/morenews.php?iditem=3

40 *Schatte J.* Die Kunst der Interpretation: die neue „Anna Karenina“ auf Lesereise // russland.RU. 29.05.2010. URL: http://www.russland.news/tolstoi/morenews.php?iditem=7

41 *Schmid U.M.* Wie Texas. Tolstois «Krieg und Frieden», neu übersetzt // Neue Zürcher Zeitung. 04.10.2010. URL: https://www.nzz.ch/wie-texas-1.7800681

42 *Isenschmid A.* Als hätte die Natur es geschrieben. Akkurate Neuübersetzung des Opus magnum «Krieg und Frieden» // Neue Zürcher Zeitung. 7.11.2010. URL: https://www.nzz.ch/als-haette-die-natur-es-geschrieben-1.8293098

43 *Heftrich U.* Das Fräulein wusste sich zu wehren. Leo Tolstoi und Anton

Tschechow zwischen Bewunderung und Abneigung // Neue Zürcher Zeitung. 20.11.2010. URL: http://www.nzz.ch/das-fraeulein-wusste-sich-zu-wehren-1.8432525

[44] *Schmid U.M.* Die Geburt der Kunst aus dem Geist der Moral. Tolstoi — die Biographie eines zerrissenen Menschen // Neue Zürcher Zeitung. 17.01.2002. URL: https://www.nzz.ch/article7W87A-1.358041

[45] *Gerigk H.-J.* Dostojewskij-Forschung im deutschen Sprachraum zwischen 1971 und 2011. URL: https://www.horst-juergen-gerigk.de/aufs%C3%A4tze/dostojewskij-forschung-im-deutschen-sprachraum/

[46] *Gerigk H.-J.* Dostojewskij und Deutschland. Swetlana Geier zu Ehren. 2007. URL: https://www.horst-juergen-gerigk.de/aufs%C3%A4tze/dostojewskij-und-deutschland-swetlana-geier-zu-ehren/

[47] *Schulz C.* Aspekte der Schillerschen Kunsttheorie im Literaturkonzept Dostoevskijs. München. 1992. 271 S.

[48] *Ingold F.P.* Russische Debatten um Dostojewski. Vor einer konservativen Revolution? // Neue Zürcher Zeitung. 07.05.2005. URL: https://www.nzz.ch/articleCQ4L8-1.131885

[49] *Ingold F.P.* Dostojewski als Stichwortgeber der russischen Rechten. Avantgardist der Reaktion // Neue Zürcher Zeitung. 25.08.2014. URL: https://www.nzz.ch/feuilleton/buecher/avantgardist-der-reaktion-1.18369436

[50] *Ingold F.P.* Zwischen Tiefsinn und Nonsense Dostojewskij als Dichter des Absurden // Volltext. 2.02.2016. URL: http://volltext.net/texte/fjodor-dostojewskij-nikolaj-olejnikow-zwischen-tiefsinn-und-nonsense/

[51] *Winkler W.* Wie die Literatur den Terror erfand // Süddeutsche Zeitung. 20.07.2016. URL: http://www.sueddeutsche.de/kultur/terrorismus-in-bester-absicht-1.3086852

[52] *Aust S., Büchel H.* Von RAF bis IS. Die heilige Selbstverwirklichung von Terroristen // Welt. 07.01.2016. URL: https://www.welt.de/politik/deutschland/article150662963/Die-heilige-Selbstverwirklichung-von-Terroristen.html

[53] *Schlaffer H.* Tschechows Reise in die Sträflingskolonie Sachalin Statistik und Mitgefühl // Neue Zürcher Zeitung. 11.10.2014.URL: https://www.nzz.ch/feuilleton/buecher/statistik-und-mitgefuehl-1.18401639

[54] *Greffrath M.* Für immer, vielleicht. // Zeit. 14.01.2010. URL: http://www.zeit.de/2010/03/A-Tschechow

С. А. Кузнецов

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТВОРЧЕСТВА Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО НА НЕМЕЦКОЙ ТЕАТРАЛЬНОЙ СЦЕНЕ И В ТЕАТРАЛЬНОЙ КРИТИКЕ

Творчество и идеи Достоевского получают наибольшее (по сравнению с другими русскими классиками) освещение в Германии, они чаще всего переосмысляются в связи с важными политическими и общественными событиями современности. Сегодня в немецкоязычном мире активно предпринимаются попытки театральной интерпретации произведений Достоевского. Театральная критика, в свою очередь, отражает рецепцию этих опытов.

Романы русского писателя сложны для постановки как из-за большой смысловой нагрузки, заключенной в них, так и не в последнюю очередь из-за большого размера материала, неадаптированного изначально для театра. А. Кольманн в статье «Страдая от отсутствия»[1] пишет: «<...> в Германии существуют два подхода к постановке Достоевского. Первый — сокращение многостраничного текста с целью выделения и освещения одного или нескольких тематических аспектов произведения, результатом чего является выход стерильно чистых постановок на сцену с зачастую хорошим визуальным рядом и щадящей зрителя продолжительностью спектакля. Другой же подход состоит в погружении себя и своей труппы в философское безумие — режиссер и актеры копаются в тексте произведения и пробираются сквозь него еще на премьере, не пробуя сначала вплотную подойти к многомерности и гигантизму оригинала: вместо этого они заявляют о неизбежном крахе любой попытки адаптировать подобные тексты к театру».

В статье «На руинах старых богов»[2] об Авиньонском театральном фестивале Йозеф Ханиманн заметил, что «затянувшийся тренд — отказ от классического репертуара в пользу театральной постановки больших романов, достиг на фестивале своих пределов». Подобные суждения показывают, с одной стороны, заинтересованность режиссеров, а с другой — кризис и сложность театральной постановки Достоевского в Германии.

Один из самых больших поклонников Достоевского — знаменитый режиссер Франк Касторф — поставил спектакли по четырем его романам. В 2016 г. вышло интервью Х. Майера с Касторфом под заголовком «Искусство требует безумия»[3]. Режиссер объясняет свой

интерес к Достоевскому тем, что находит у него определенное состояние общества: безысходность, малодушие, хрупкость человеческой психики. Касторф подчеркивает слова Достоевского о том, что смирение — самое слабое и сильное в человеке[4].

Постановка Франком Касторфом «Братьев Карамазовых» отражена в статьях Г. Деккера «Славянофил на время?»[5] и «Касторф как семь часов сауны для души»[6] Я. Кювелера. Последний характеризует «Братьев Карамазовых», как роман об «убийстве отца, любовном треугольнике и вопросах о смысле жизни, морали и бессмертии». По мнению критика, библейская притча о зерне, которое, чтобы принести плод, должно погибнуть, выражает мораль «Братьев Карамазовых»: «превозмоги самого себя, не кружи ревностно вокруг своего эго».

Журналист описывает нестандартное визуальное решение постановки: «Экран, фирменный знак и типичный элемент театрального реквизита Касторфа, размещен на середине сцены, перед галереей, соединяющей творческий закуток, где стоит диван полумесяцем, и грубо сделанную столовую. На крышу можно подняться с помощью пожарной лестницы. <...> Актеры фланируют по двору, в коридорах, в сауне, делают яичницу, стоят в тренировочных костюмах от “Кока-колы” перед обоями с изображением Сталина». Текст сильно обработан Касторфом, в него добавлены новые фразы. Так, отец Карамазов произносит: «Я хочу мою жизнь сделать осмысленной: сон, гимнастика, революция, легкий секс, завтрак». Актеры выкрикивают фразы и из оригинального текста.

Работы Касторфа по Достоевскому напоминают автору статьи «смесь свободы и принуждения, пустоты и раздробленности»: «Это лоботомия в замедленной съемке. <...> Ощущаешь себя пропотевшим внутри, как если бы душа посетила сауну».

Г. Деккер полагает, что Касторф в спектаклях по Достоевскому обращается к проблеме «русского вопроса». Автор статьи акцентирует внимание на разность отношения ГДР и ФРГ к России, и полагает, что Касторф, бывший гражданин ГДР, в своей постановке делает попытку уравнения значимости восточноевропейской и западноевропейской точек зрения. По мнению Г. Деккера, проблема самоидентификации Восточной Германии напрямую связана с вопросом самоопределения всей восточной Европы и России в том числе. В романах Достоевского речь идет и о насущных вопросах современной России, об индивидуализме и коллективизме, свободе и принуждении, прогрессе и регрессе, о национальном, демократическом, религиозном в жизни человека. Достоевский сочетает в себе фигуру и западника, и славянофила, причем эти стороны не

вытесняют друг друга, а, наоборот, находятся в симбиозе. В постановке «Братьев Карамазовых» Касторф наступает на нерв хрупких «идентичностей», обостряет конфликт «восточного» и «западного».

Деккер отмечает, что в спектакле Касторфа много внимания уделяется отцу-Карамазову. Он отец тех, кто его презирает, но без него его сыновья не существуют. Касторф представляет этого персонажа как свое альтер эго.

Критик ставит вопрос: «кого можно считать реакционным?», и полагает, что для Достоевского, как и для Касторфа, реакционер тот, кто безоговорочно причисляет себя к «партии прогресса».

В упомянутой выше рецензии «Страдая из-за отсутствия» А. Кольманн отозвался о постановке «Братьев Карамазовых» Мартином Лаберенцом в Ганновере. «Мегароман» не был редуцирован до сущностных вещей и, в итоге, по мнению критика, постановка оказалась неудачной и утомительной. Режиссер поставил 5-ти часовый спектакль про отчаяние, вызванное отсутствием Бога. К обозначенной теме автор рецензии отнесся скептически: «ненужные, неиспользуемые теории — мы не знаем, есть ли там кто-нибудь».

Кольманн уделяет внимание визуальной стороне спектакля: «темные церковные скамьи слева, справа огромное распятье со смеющимся черепом на постаменте, сверкают красные церковные свечи, занавес с образом святого затрудняет видимость сцены. Художник-декоратор создал мир, в котором люди, заблуждаясь, отчаянно искали Бога. Крутящаяся инсталляция из лестниц и переходов с воронкой в центре. <...> Бог себя не показывает. Над распятым сияет только ослепительно белый неоновый свет».

Колльман полагает, что лучше всех в театральной интерпретации получился старик Карамазов. Старый прожигатель жизни если не считает деньги, то раздает умные советы сыновьям. Алеша представлен отчаявшимся, напрасно требующим от Бога диалога.

На ту же театральную постановку в апреле 2014 года Р. Венгирек опубликовал рецензию под заголовком «Хромая русская душонка в Ганновере»[7]. Критик рассматривает сюжет романа как увлекательную историю об отцеубийстве, пронизанную сексуальной, денежной и другими низкими и высокими одержимостями, сплавленную с огромной философской нагрузкой. Венгирек оценивает постановку как «грандиозное Ecce-Homo панорамное шоу». Критик считает, что автор задохнулся в материале Достоевского, попытавшись показаться «современным».

Венгирек обозначает в «Братьях Карамазовых» полюсы идейного конфликта. С одной стороны — просвещение, эмансипация, принцип «всё дозволено». С другой – религия и покорность, подчинение

церкви, объединяющей людей посредством её авторитета, власти, чудес, тайн. С одной стороны — либерализм, Запад. С другой – Восток, православие. Столкновение систем представляется критику крайне актуальным. Как и изречение Достоевского: «Ничего и никогда не было для человека и человеческого общества невыносимее свободы»[8].

В 2004 году вышла рецензия М. Цитцманна на постановку «Легенды о Великом инквизиторе» из «Братьев Карамазовых» Питером Бруком[9]. Режиссер выделил отдельную главу как самостоятельную часть. Пространство сцены минималистично ограничено двумя невысокими площадками. На черном табурете сидит музыкант, к которому, как к Христу, обращается играющий Великого инквизитора актер.

По мнению рецензента, Питер Брук, как и Великий инквизитор, стремится навязать людям счастье, так как упрощает оригинальный текст, педалируя и нарочито ярко подчеркивая на сцене те или иные детали в повествовании. Если у Достоевского Алёша и Иван не сходятся в трактовке «Легенды», то у Брука поэма обладает «исключительной ясностью». Зрителя словно ведут за руку для облегчения понимания.

Не менее популярны постановки по таким романам Достоевского, как «Идиот» и «Преступление и Наказание». В 2016 году П. Лауденбах опубликовал рецензию на постановку «Идиота» Маттиасом Хартманном[10].

Критик характеризует Мышкина как по-детски невинного юродивого. В постановке «простец святой» показывается как свободный от расчетливости эгоизма и животных страстей, что делает его одновременно соблазнительным и жутким. Хартманн старается с самого начала «обрубить» «тайну и религиозную нагруженность» персонажа. Мышкин предстает «прекрасным “блуждающим огоньком”: растрепанные волосы, слишком большой пиджак, “мигающий” взгляд». На почти пустой сцене история скорее рассказывается по правилам эпического театра, чем играется. Лауденбах отмечает, что в отличие от постановки «Идиота» Касторфом в 2002 году — такой же «лихорадочной и опасной», как и сам роман Достоевского, Хартманн делает свой спектакль «милым и не мучительным».

То, что Мышкин якобы представляет собой фигуру Спасителя, Хартманн обыгрывает с насмешкой: в сцене, где князь стоит в беспомощности между Аглаей и Настасьей Филипповной, Мышкин поднимает руки и замирает в «позе распятья». Такой жест, по мнению критика, — либо дерзкая выходка, либо слом религиозной действительности в пьесе. Режиссер не заглядывает вглубь «голо-

вокружительной бездны» романа. Из «Идиота» ему приятнее сделать комедию отношений, что для Лауденбаха поверхностно и менее интересно, чем метафизический триллер, каковым, по его мнению, является роман Достоевского.

В 2015 году опубликована рецензия Ш. Грунда на театральную постановку Карин Хенкель «Преступления и наказания»[11]. Рецензент называет спектакль «психологическим воркшопом», проблематизирующим границы здоровья и болезни. Грунд отмечает, что Хенкель делает из Раскольникова антигероя с расколотым сознанием. В постановке сразу несколько актеров играют главного героя — вернее, расколотые стороны его личности. Одна из них, уверенная в справедливости убийства — виновница этого раскола. Между сторонами постоянно происходит полемика. В постановке актуализируется опасность теории Раскольникова. Автор статьи указывает на Сталина, Гитлера, Мао и Бен Ладена как последователей аналогичных теорий. В постановке предпринята попытка творчески ответить на вопросы о причинах, побудивших героя к действию.

В 2014 году К. Обермюллер опубликовала рецензию на постановку «Преступления и наказания» Себастьяном Баумгартеном[12]. Критик характеризует роман Достоевского как крайне драматичное и в то же время глубокое философское произведение. Прежде всего, Обермюллер отмечает мультимедийный характер спектакля и деконструкцию романа режиссером при постановке — раздробленность времени и пространства действия.

Критик высоко оценивает игру актеров, особенно Маркуса Шойманна в роли Раскольникова — «этого колеблющегося между манией величия и нигилистическим сомнением персонажа». К недостаткам постановки Обермюллер относит шутки и крики, из-за которых теряется много нюансов в этой богатой на философскую рефлексию и полной экзистенциальной серьёзности пьесе.

Постановка Баумгартена — большая интеллектуальная работа, где есть отсылки к Ницше, Батаю. В этом спектакле Раскольников — сверхчеловек, но жалкий, презренный. Мир, в котором он находится, «подходит к своему концу», спасения не видно. И потому особенно ярко показано очищение Раскольникова, произошедшее благодаря Соне, ее любви и глубокой религиозности. В конце начинается новая история — история постепенного обновления, возрождения человека, как и в романе Достоевского. В финале играет песня «Национальный заповедник» словенской группы «Laibach». У Обермюллер возникают сомнения, не является ли этот гимн «восточной нации», в виду украинского кризиса, отсылкой на угрозу и обострение панславистского национализма, но она оставляет этот вопрос открытым.

Свой отзыв на спектакль оставила и Б. Виллигер Хайлиг[13], характеризуя «Преступление и наказание» как напряженную погоню сыщика за преступником. Ее мнение о содержании постановки совершенно отлично от точки зрения Обермюллер. На взгляд Виллигер Хайлиг, режиссер смеется над морально-теологическим измерением в романе. Соня в постановке Баумгартена не светлый персонаж, а безумная фанатичка с закатившимися к небу глазами, делающая себе стигматы. Дуня тоже представлена своеобразно – вроде девушки Джеймса Бонда. На сцене выпивается много водки.

«Обещание и возмездие» — такое название, по мнению критика, подошло бы к спектаклю Баумгартена, в котором показано, как ход времени топчет все гуманистические идеи. Большое количество спецэффектов, усиленные с помощью электроники шумы роднят постановку с кинематографом.

И всё же Раскольников Баумгартена эволюционирует, двигаясь по тонкой линии своей теории. Режиссер предлагает свой эпилог — труппа шагает на фоне сибирского лагеря, поднято красное знамя. В целом постановка иронична, смешна, изящна, но веселое представление резко оканчивается картиной тоталитаризма.

Подход театральных режиссеров к творчеству русского писателя весьма разнообразен, как разнообразны и трактовки его творчества, иногда прямо противоположные идеям самого Достоевского, как, например, это происходит в спектаклях Хартманна и Баумгартена. Театральные режиссеры стараются деконструировать возникшее вокруг творчества Достоевского символическое поле. Их внимание обращено на такие темы романов Достоевского как отношения Востока и Запада, природа человека, проблема существования Бога. Общефилософские и конкретные политические вопросы, поднятые Достоевским, актуализируются на сцене с помощью визуальных решений и других медиальных возможностей современного театра.

---

1 *Kohlmann A.* Leiden an der Abwesenheit // Die Tageszeitung. 22.04.2016. URL: http://www.taz.de/!5294123

2 *Hanimann J.* Auf dem Trümmerfeld der alten Götter // Süddeutsche Zeitung. 24.07.2016. URL: http://www.sueddeutsche.de/kultur/theater-auf-dem-truemmerfeld-der-alten-goetter-1.3092532

3 *Mayer C.* «Kunst braucht Wahnsinn» Interview mit Frank Castorf // Süddeutsche Zeitung. 30.04.2016. URL: http://www.sueddeutsche.de/kultur/frank-castorf-im-gespraech-kunst-braucht-wahnsinn-1.2973912

[4] Возможно, Ф. Касторф имел в виду следующие слова Достоевского: «Смирение — самая страшная сила, какая только может на свете быть!» (*Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 томах. Т. 9. Л., 1974. С. 241).

[5] *Decker G.* Ein Slawophiler auf Widerruf? // Neues Deutschland. 21.11.2015. URL: https://www.neues-deutschland.de/artikel/992057.ein-slawophiler-auf-widerruf.html

[6] *Küveler J.* Castorf ist wie sieben Stunden Sauna für die Seele // Die Welt. 01.06.2015. URL: https://www.welt.de/kultur/theater/article141732018/Castorf-ist-wie-sieben-Stunden-Sauna-fuer-die-Seele.html

[7] *Wengierek R.* Lahme russische Seelchen in Hannover // Die Welt. 19.04.2016. URL: https://www.welt.de/regionales/hamburg/article154515003/Lahme-russische-Seelchen-in-Hannover.html

[8] Цит. по: *Достоевский Ф.М.* Полн. Собр. Соч. В 30 т. Л. 1972–1990. Т. 14. С. 230.

[9] *Zitzmann M.* Der Grossinquisitor — klein gemacht // Neue Zürcher Zeitung. 01.11.2004. URL: http://www.nzz.ch/article9YMJW-1.328052

[10] *Laudenbach P.* Er ist wieder da // Süddeutsche Zeitung. 17.01.2016. URL: http://www.sueddeutsche.de/kultur/theater-er-ist-wieder-da-1.2821640

[11] *Grund S.* Wer bin ich — und wenn ja wie viele Killer? // Die Welt. 31.05.2015. URL: https://www.welt.de/kultur/buehne-konzert/article141719841/Wer-bin-ich-und-wenn-ja-wie-viele-Killer.html

[12] *Obermüller K.* Am Ende steht ein nackter, leidender Mensch // Die Welt. 23.09.2014. URL: https://www.welt.de/kultur/theater/article132544956/Am-Ende-steht-ein-nackter-leidender-Mensch.html

[13] *Villiger Heilig B.* Tatort Dostojewski // Neue Zürcher Zeitung. 21.09.2014. URL: http://www.nzz.ch/feuilleton/buehne/tatort-dostojewski-1.18388108

Т. М. Петухов

РУССКАЯ КЛАССИКА В АНГЛОЯЗЫЧНЫХ ИЗДАНИЯХ (ВЕЛИКОБРИТАНИЯ И США) ПОСЛЕДНИХ ДЕСЯТИЛЕТИЙ

Целью данного обзора является выявление общих тенденций и динамики изменения интереса в публикации научных статей, посвящённых русским писателям-классикам, в англоязычной прессе (Великобритания, США) с момента распада СССР практически вплоть до настоящего времени (в связи с тем, что с 2014 г. архивы части журналов пока закрыты, нами учитывались данные до 2013 г.).

Для лучшего достижения поставленной цели представляется целесообразным выделить две категории изданий и проанализировать их отдельно, — во-первых, журналы, специализирующиеся в области славистики, и, во-вторых, — остальные издания, так или иначе занимающиеся вопросами литературоведения, лингвистики, культурологии и т.п. Подобное разделение позволит увидеть разницу между восприятием значимости писателей в кругу специалистов-славистов и в более широком научном сообществе, менее погруженном в культурный контекст произведений русской классики. Это также даст возможность проследить, совпадают ли во времени всплески интереса к русской классической литературе и конкретно к тем или иным писателям в выделенных категориях.

Помимо анализа динамических изменений (то есть «диахронического» рассмотрения статистических данных), также внимание будет уделено выявлению наиболее популярных произведений в каждой из обозначенных категорий журналов. В качестве дополнения на примере публикаций в двух изданиях по славистике (The Russian Review и Slavic Review) за один и тот же период времени будет проведен анализ того, какие темы и аспекты изучения русской классики привлекали англоязычных исследователей.

Персоналии[1]

В данном разделе будут рассмотрены только те писатели, общее количество статей о которых достаточно для анализа (не менее 30 за весь период для журналов по славистике и 10 — для прочих журналов) и позволяет выявить какие-либо закономерности. Таким образом, внимание будет обращено в основном на Пушкина,

Достоевского, Толстого, Гоголя; но будут упомянуты и другие писатели, например, Тургенев и Лермонтов.

Первое отличие в обращении к русской классике между журналами по славистике и прочими журналами сразу заметно при взгляде на динамику статей о Пушкине. Если в первом случае мы видим как минимум четыре года, когда число публикаций о поэте существенно превышает все остальные (1994, 1996, 1999, 2009), то в другом мы не найдём ни одного такого года. Кроме того, во второй категории в большей половине годов из рассматриваемого временного периода статей, касающихся Пушкина, не выходило вовсе.

Даже учитывая, что как минимум два всплеска интереса обусловлены крупными юбилейными датами (1999 и 2009 годы), всё равно заметен общий интерес к фигуре Пушкина в изданиях по славистике, так как статьи о нём выходят в том или ином объёме почти постоянно, и общее их количество довольно внушительно (63). Кроме того, если и объяснять «всплеск» количества статей 1994 года также юбилейной датой, показательно, что даже такой «неровный» юбилей (195 лет) привлекает большое внимание: это косвенно указывает на то, что значимость фигуры писателя в контексте русского литературного процесса оценивается научным сообществом специалистов-славистов высоко, и его наследие вызывает большой исследовательский интерес.

Что касается юбилеев, показательно и то, что в изданиях, не специализирующихся на славистике, даже такой существенный повод как 200 лет со дня рождения Пушкина почти не вызывает резонанса (всего 1 статья за 1999 год). Можно сделать вывод о том, что в общем контексте не-специалистов по славистике Пушкин не привлекает большого внимания, и по общему количеству статей существенно уступает Толстому и Достоевскому (всего 14 статей против 26 и 49 соответственно).

Совершенно иную ситуацию можно наблюдать в отношении Достоевского. В изданиях по славистике только три года можно выделить по существенному преобладанию статей о нем (1991, 2006, 2008). При этом, как минимум один всплеск интереса — 1991 год — явно обусловлен юбилейной датой. В то же время, во второй категории изданий доминирование материалов о Достоевском заметно почти на протяжении всего рассматриваемого периода. Помимо роста интереса в 2006 году («неровный» юбилей), характерного и для журналов по славистике, явно выделяются ещё 5 лет (1995, 2000, 2001, 2003, 2009). И в остальные годы, хотя преимущество статей о Достоевском и не такое явное, но оно сохраняется для большей половины рассматриваемого периода – в сумме это 14 лет.

При этом невозможно отрицать довольно пристальное внимание к Достоевскому и в изданиях по славистике: совокупно статей, касающихся писателя, больше всего — 75. Но, в то же время, можно выделить только 7 лет из рассматриваемого периода, когда статей о Достоевском было больше, чем о других писателях-классиках, и даже в эти годы такое преимущество подчас незначительно. То есть, интерес к Достоевскому в сообществе славистов, можно сказать, наиболее стабильный (статьи о нём выходят регулярно, чего не скажешь о многих других писателях), но при этом он далеко не каждый год становится центральной фигурой для исследований.

Для прочих изданий, напротив, именно Достоевский, судя по всему, рассматривается как наиболее значимая фигура из русских писателей-классиков. Что подтверждается помимо сказанного выше ещё и абсолютными показателями: совокупное количество статей о нём в этой категории изданий — 49, почти в два раза больше, чем о Толстом (второй по популярности писатель).

В каждой из двух категорий журналов наибольшее совокупное количество статей распределено между тремя писателями — Пушкиным, Достоевским и Толстым. И если фигуры первых двух представлены совершенно по-разному, то относительно Толстого можно сказать, что частотность и уровень интереса к этому писателю схожи в обеих категориях.

Количество лет, когда статей, касающихся Толстого, оказывалось больше, чем статей о других писателях, сопоставимо. В изданиях по славистике это: 1995, 2001, 2005, 2007, 2011. В прочих изданиях: 1998, 2005, 2011, 2013. Одна из совпадающих дат — юбилейная (2005). Кроме того, 1995 и 1998 — также юбилейные годы (со дня смерти и со дня рождения соответственно). Чуть труднее объяснить синхронное повышение интереса в 2011 году, — впрочем, это может быть и случайным наложением (количество статей в обоих случаях не так велико, чтобы делать далеко идущие выводы).

В целом, можно сказать, что, хотя количество посвящённых Толстому статей в год невелико, интерес к нему носит довольно устойчивый характер. Говоря об изданиях по славистике, нужно отметить, что только два года статей о Толстом не выходило (1992 и 1993). В остальные же хотя бы одна статья все-таки появлялась — это показывает, что Толстой пусть и редко становился главной фигурой в рамках отдельного года, исследование его творчества носит довольно устойчивый характер. При этом, по совокупному подсчёту, статьи, касающиеся Толстого, находятся на третьем месте в изданиях по славистике (44 статьи в сумме).

Что же до прочих изданий, интерес к Толстому также можно назвать в них довольно устойчивым. Особенно регулярным он становится начиная с 2004 года — до этого есть заметный промежуток в 5 лет, когда статей о нём не появлялось вообще (с 1999 по 2003 год). Причём для 3-х из этих 5-ти лет заметно снижение многообразия публикаций в целом: статьи публиковались только о Достоевском, и иногда одна статья о русской классической литературе в целом. Это не объясняет причин такого снижения интереса к анализу наследия Толстого, как не объясняет и возвращения постоянного интереса в течение следующих 10 лет, но позволяет предположить, что, за исключением фигуры Достоевского, русская классика не была в центре внимания общих (не специализирующихся в славистике) изданий тех лет.

Таким образом, можно сказать, что интерес к фигуре Толстого сравним в изданиях обеих категорий и качественных отличий в восприятии его роли в контексте русской классики не заметно. Этот интерес в целом стабилен, но гораздо меньше, чем интерес к главным фигурам в обеих категориях (Пушкин и Достоевский в случае изданий по славистике и Достоевский в случае прочих изданий).

Помимо разницы в освещении фигуры Пушкина, очень характерно и заметно отличие в отношении Гоголя. Публикаций о нем в не специализирующихся на славистике журналах за весь период всего 6, не более одной статьи в год, они разбросаны по всему периоду с большими перерывами. Для сравнения — столько же статей посвящено анализу классической литературы в целом. То есть, фигура Гоголя явно не является здесь ключевой и находится далеко не в центре внимания.

В изданиях же по славистике статей о Гоголе совокупно лишь немногим меньше, чем о Толстом (40 против 44), что явно делает его одной из центральных фигур среди писателей-классиков. Видно, что исследовательский интерес к нему среди славистов буквально в разы выше, чем к другим авторам (например, к Тургеневу или Лермонтову), в то время как в прочих изданиях — это фигуры одного порядка (по количеству статей и их распределению).

Кроме того, как и в случае с Толстым, интерес к Гоголю в журналах по славистике носит довольно стабильный характер: вплоть до 2009 года нет почти ни одного случая (1992 — исключение), когда бы не появилась хотя бы одна (так сказать, «дежурная») статья. Юбилейный 2002 год (150 лет со дня смерти) особенно насыщен публикациями. То, что в случае юбилейного года бо́льшая часть публикаций посвящена именно Гоголю (больше, чем традицион-

ным лидерам — Пушкину и Достоевскому), свидетельствует, помимо прочего, и об особом статусе и авторитете этого писателя в среде исследователей-славистов (аналогичные явления мы наблюдали выше, говоря о Пушкине и Достоевском).

В итоге мы видим радикальное отличие в восприятии и оценке фигуры Гоголя в изданиях по славистике и в прочих изданиях. В первом случае он выступает как одна из центральных фигур для русского литературного процесса того времени, во втором — в общем-то не выделяемый отдельно писатель-классик, один из многих.

Подводя итог всему вышесказанному, мы видим, что восприятие и интерес к различным писателям-классикам во многом зависит от того, о какой категории журналов идёт речь. Только фигура Толстого, можно сказать, является равнозначной для обеих категорий: интерес к нему в целом стабилен, хотя и не имеет ярких всплесков, при этом по совокупному количеству статей, посвящённых его наследию и личности, Толстой явно входит в тройку самых анализируемых писателей.

Что же касается отличий, наиболее заметны они относительно Пушкина и Гоголя. Для информационного поля журналов по славистике обе эти фигуры являются знаковыми и ключевыми в литературном процессе (о чём свидетельствуют и общие цифры, и существенные всплески интереса вокруг юбилейных дат). Для прочих журналов эти писатели представляют гораздо меньший интерес: Пушкин по совокупному количеству статей стоит на третьем месте с существенным отставанием (только 14 статей, против 26 статей о Толстом и 49 о Достоевском), а Гоголь и вовсе не выделяется из ряда остальных писателей-классиков. В обоих случаях нет ни одного года, где Пушкин или Гоголь были бы на первом месте по количеству статей.

Отдельно стоит выделить Достоевского: несмотря на то, что в обоих категориях журналов ему отводится заметное место, значимость эта, судя по всему, различного рода. В случае изданий по славистике она похожа по модели на значимость Пушкина (с той разницей, что «всплески» интереса менее выражены, что может говорить в пользу даже большей важности Пушкина). В случае же прочих журналов явно заметен гораздо больший интерес к Достоевскому, сохраняющийся даже в годы общего снижения публикаций по русской классике. Всплеск интереса в юбилейные даты также выражен гораздо сильнее. Особенно важно то, что очень часто публикаций, касающихся Достоевского, больше, чем любых других статей, посвященных русской классике. Всё это даёт повод считать, что интерес к Достоевскому в категории прочих журналов — это

особое явление, которое стоит рассматривать не в рамках интереса к русской литературе, а как признак отдельной значимости именно фигуры Достоевского как таковой.

Статистические тенденции

В рамках данного раздела постараемся кратко осветить общую динамику роста и падения совокупного интереса к исследованиям русской классики в обеих категориях журналов и выдвинуть некоторые предположения относительно её причин.

Для начала, выделим все годы, в которых количество статей было существенно выше среднего, — условно назовём их «пиковыми» годами. Для журналов по славистике это: 1991, 1999, 2002, 2009. Для прочих журналов: (1991–1992), 1995, 1998, 2002, 2004.

Видно, что *общими «пиковыми» годами* являются два юбилея: 1991 (110 лет со дня смерти и 170 лет со дня рождения Достоевского) и 2002 (150 лет со дня смерти Гоголя). Но если относительно первого «пикового» года наложение понятно — фигура Достоевского занимает важное место в обеих категориях журналов, то во втором случае было бы неверно объяснять интерес только юбилеем Гоголя.

Всплеск публикаций в журналах по славистике безусловно вызван именно этой датой, но в прочих изданиях о Гоголе вышла лишь одна статья, остальную же массу составили традиционные работы о Достоевском и внезапно появившиеся статьи о Тургеневе. Интересно, что две из всех четырёх статей о последнем за рассматриваемый период опубликованы именно в указанный год. Можно было бы попытаться объяснить это тем, что в 2002 году было 140 лет с момента публикации «Отцов и детей», но сами статьи довольно разнородны и не посвящены именно этому произведению (Bell Millicent. Turgenev and James [Тургенев и Джеймс] // The Sewanee Review 110, № 2 (2002). P. 231–241; Rolaine Hochstein. The Woman Who Tortured and Nurtured Turgenev [Женщина, заботившаяся о Тургеневе и мучившая его]// The Antioch Review 60, № 4 (2002). P. 640–648.). Но можно сделать предположение, что «круглая» дата всё же послужила поводом обратить внимание на Тургенева, пусть даже в мало связанном с романом «Отцы и дети» ключе. Тем интереснее, что такая дата совершенно не стала поводом для изданий по славистике — в них не выходит ни одной статьи о Тургеневе. Можно предположить, что хотя для редакций не специализирующихся в славистике журналов творческое наследие Тургенева и не представляет постоянного исследовательского интереса, но сам Тургенев как фигура всё же присутствует в дискурсе и, так сказать, «на слуху».

Возможно, 2002 год стал «пиковым» годом для прочих изданий и потому, что окружён годами относительного спада публикаций.

Часть *различий* в «пиковых» годах обеих категорий легко объясняется материалом предыдущего анализа. В случае журналов по славистике 1999 и 2009 года — юбилеи Пушкина, и абсолютное большинство статей в эти годы посвящено ему. Как мы видели, максимальная значимость фигуры поэта для сообщества славистов ярко контрастирует с довольно рядовым вниманием к Пушкину в прочих журналах, что и объясняет отсутствие в них аналогичных всплесков.

Гораздо труднее объяснить несимметричные «пиковые» года среди прочих изданий. В 1995 всплеск интереса к классике явно вызван большим количеством статей о Достоевском, хотя причину такого внезапного повышения интереса к писателю выявить сложно — сами статьи довольно разноплановы, год не является юбилейным, и если, например, относительный всплеск 2006 (тоже за счёт разноплановых статей о Достоевском) можно было бы приписать круглой дате с момента публикации «Преступления и наказания» (по той же модели, что и в случае с Тургеневым выше), то здесь подобные объяснения также не годятся. Возможно, повышенный интерес — результат случайного совпадения публикаций отдельных изданий. Но любопытно, что после подобного взлёта идёт резкий спад — в следующем году (1996) о Достоевском не вышло ни одной статьи, в дальнейшем количество постепенно выровнялось до средней отметки.

Всплески 1998 и 2004 годов (среди прочих изданий) можно, как представляется, считать показателями роста интереса к русской классике в целом, так как этот результат достигается не за счёт публикаций о каком-то одном писателе (что мы видели выше и что скорее стоит объяснять ситуативными факторами, такими как юбилеи и т.п.), а за счёт действительного разнообразия в тематике статей. Причём, если в 1998 году публикации распределены между тремя основными фигурами (Достоевский, Толстой, Пушкин), и существенный подъём можно всё же соотнести с юбилеем Толстого, то в 2004 году к трём писателям прибавляется публикация о Лермонтове — довольно редкой для освещения фигуре. Появление статьи о не первостепенном для общего англоязычного контекста писателе в неспециализированных изданиях косвенно свидетельствует об интересе к русской классике в целом. К слову, именно с 2004 года в этих журналах начинают более-менее постоянно появляться фигуры писателей, которым прежде редко уделялось внимание: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. Видно также, что и в абсолютных цифрах укрепление интереса к русской клас-

сике в целом продолжается с 2004 по 2012 год. Похожую ситуацию «разнообразия» публикаций и повышенного интереса мы видим в 1991–1992 годах — сразу после распада СССР; логично предположить, что для непрофильных изданий это событие и послужило причиной высокого внимания к темам, традиционно интересующим преимущественно славистов.

Для определения *общих закономерностей и динамики* представляется целесообразным отсечь те резкие взлёты, которые являются не свидетельством тенденций, а только следствием разовых «юбилейных» публикаций. В пользу такого подхода говорит и то, что повышение интереса в случае именно «юбилейных» «пиковых» значений не закрепляется, а сменяется откатом на прежние позиции.

Итак, если опустить «пиковые» юбилейные года для журналов по славистике, получится довольно выраженное волнообразное колебание числа публикаций с постоянным периодом в 6 лет (точки минимума: 1992, 1998, 2004, 2010). Причём амплитуда колебаний изменяется, постепенно сглаживаясь за счёт понижения верхних отметок: в первые два периода колебаний нижняя отметка — примерно 6 статей, верхняя — примерно 12 статей, в третьем периоде это 7 и 10 соответственно. Кроме того, видно, что верхний порог имеет более выраженную тенденцию к снижению, чем нижний — к повышению, из чего можно сделать вывод, что в целом за рассматриваемый период изменения интереса к русской классике можно охарактеризовать как слабозатухающие колебания с периодом в 6 лет с неявной тенденцией к снижению.

Перейдём теперь к рассмотрению второй категории — журналов, не специализирующихся на славистике. Здесь трудно выделить настолько чётко прослеживающуюся закономерность. Напомним, что мы отсекаем «пиковые» значения, вызванные явным несбалансированным интересом только к одному из писателей — это 1995, 1998, 2006 и 2009 годы. Как видно, здесь не только юбилейные годы, что связано с рассмотренной выше спецификой этой категории изданий (например, с тем, что всплески статей о Достоевском никак не соотносятся с количеством статей о других писателях и русской классике в целом, что, вероятно, вызвано изолированным интересом к его фигуре). Но общий принцип, заставивший нас не рассматривать «юбилейные» всплески выше, справедлив и для этих случаев.

Кроме того, также отчасти особняком стоит всплеск интереса к Тургеневу в 2002 году, что тоже не соотносится с повышением интереса к русской классике как таковой, и потому этот год также можно учитывать как некоторое исключение из общей логики.

Если учесть все оговорённые условия, общая динамика может быть проиллюстрирована следующим образом: Можно заметить три периода относительно высокого интереса — это 1) 1991–1993 годы (наибольший интерес), 2) 2005–2012 годы (второй по интенсивности) и 3) 1997–2002 годы (наименее выраженный подъём). При этом, все указанные периоды разделяют два года радикального падения количества публикаций — 1996 и 2003, а последнему наиболее стабильному повышению интереса предшествовал особый пик — абсолютный максимум статей в 2004 году.

Если пытаться выделить нечто общее для всех трёх сегментов, то можно сказать, что рост интереса часто начинается с более сильного всплеска, и позже закрепляется на уровне чуть ниже (характерно для 2 и 3 сегментов). Местоположение двух резких спадов интереса не кажется подчинённым каким-либо общим внутренним закономерностям: логичным видится предположение, что моменты резкого роста и спада интереса к русской классике в неспециализированных изданиях связаны с внешними факторами исторического, политического и иного плана, изучение которых выходит за рамки данного исследования.

И совершенно ожидаемо, что в специализированных изданиях по славистике, где научный интерес к подобной тематике более изолирован от внешних влияний, напротив, видна общая внутренняя («волнообразная») закономерность, описанная выше. Гипотезу о принципиальной разнородности влияющих факторов для разных категорий журналов косвенно подкрепляет и то, что самые значительные спады и повышения интереса совершенно не совпадают. Можно усмотреть некоторую общность в небольшом спаде количества статей в 2010 году, и отчасти — в районе 2000 года, но эти совпадения представляются довольно произвольными как в силу своей неявной выраженности, так и в силу того, что внутри общей динамики для каждой из категорий журналов могут быть рассмотрены как части более крупных, различных тенденций.

Произведения, привлекающие наибольшее внимание

Теперь, завершив анализ динамики изменений, перейдём к рассмотрению содержательного аспекта статей, а именно к вопросу, какие произведения привлекают наибольший интерес в среде сообщества специалистов-славистов и более широкой аудитории прочих журналов. Вероятно, не всегда это будут одни и те же произведения.

Для выявления необходимых показателей учитывались только те случаи, когда произведение того или иного писателя являлось непосредственно темой статьи или одним из нескольких сравни-

тельно анализируемых произведений. Не рассматривалось простое упоминание произведений в тексте статей, равно как в работах, содержащих комплексное изучение произведений автора, или когда конкретное произведение используется лишь как дополнительный материал, а не собственно предмет исследования. Рассмотрим поочерёдно произведения каждого писателя из наиболее популярных в обеих категориях журналов.

Если смотреть на распределение статей по произведениям Пушкина в журналах по славистике, можно заметить существенное разнообразие и отсутствие однозначного приоритета. Это явно говорит о том, что для специалистов интерес представляет всё многообразие творческого наследия писателя, что, вероятно, обосновано уже отмечавшейся значимостью фигуры Пушкина для литературного процесса с точки зрения этих изданий. При этом с небольшим перевесом первое по популярности место занимают «Евгений Онегин» и «Пиковая дама» (всего по 5 статей). За ними сразу же следуют «Египетские ночи» (4 статьи) — как видно, лидирующие позиции имеют не только традиционно популярные у широкой публики произведения. Что также подтверждает озвученный выше тезис.

Если говорить о центральном произведении для категории прочих изданий, им очевидно является «Евгений Онегин» — 3 статьи посвящены этому роману, в то время как остальные произведения освещаются только однажды. И даже среди них мы видим только те, которые в той или иной степени «на слуху» — «Каменный гость» (скорее из-за обыгрываемого образа Дона Хуана), «Медный всадник», «Пиковая дама», «Полтава».

В изданиях по славистике явно выделяются два произведения Достоевского, привлекающие интерес исследователей: это «Братья Карамазовы» (10 статей) и «Идиот» (8 статей). Лишь на третьем месте находится «Преступление и наказание» (6 статей), причём имея всего на 1 статью больше, чем «Бесы» (5 статей). В случае прочих изданий первое место по популярности занимает именно «Преступление и наказание» (6 статей), и только потом идут «Братья Карамазовы» (4 статьи).

Характерно, что в обоих случаях одно из центральных мест занимает роман «Братья Карамазовы», что доказывает его широту и универсальность как материала для исследований. Но то, что на первом месте во второй категории изданий находится именно «Преступление и наказание», заставляет предположить, что, как и в случае с Пушкиным, такое внимание продиктовано тем, что само произведение имеет больший резонанс в общекультурном, а не только литературном плане.

Наличие же такого явного внимания к роману «Идиот» в специальных изданиях и относительно низкий интерес к нему в изданиях более общего характера скорее свидетельствует о том, что его рецепция на уровне широкой академической аудитории ниже, чем на уровне специалистов по славистике, — в качестве предположения можно сказать, что это может быть связано с его большей «закрытостью» для читателей западного культурного пространства и необходимостью большей погружённости в контекст русской культуры для полноценного восприятия «Идиота», в отличие от таких произведений, как «Братья Карамазовы» и «Преступление и наказание».

В отношении предыдущих писателей мы видели различия как в том, какие произведения привлекают большее внимание, так и в уровне и характере интереса к их фигурам в целом. Но в случае с Толстым снова заметно некое единство. Ранее отмечалось, что это, можно сказать, единственный писатель, чья значимость оценивается очень схоже в обеих категориях изданий, характер и интенсивность интереса к нему тоже довольно близки.

Всё это подтверждается и тем, что произведения, к которым обращаются исследователи чаще всего, также совпадают в обоих случаях: это «Война и мир» и «Анна Каренина». Даже распределение статей по остальным, гораздо менее частотным произведениям, во многом схоже. Впрочем, максимальная популярность этих двух романов, вероятно, обуславливается ещё и тем, что они являются одновременно и наиболее резонансными в общекультурном контексте, и наиболее комплексными, дающими широкий материал для филологических исследований.

Как уже отмечалось ранее, в категории прочих изданий интерес к фигуре Гоголя крайне мал, поэтому выделить центральное произведение здесь не представляется возможным: по одной статье приходится на «Мёртвые души», «Нос», «Портрет», «Шинель». Поэтому перейдём сразу же к рассмотрению журналов по славистике.

Здесь разрыв в количестве статей гораздо больше, чем в случае всех остальных писателей. Однозначно выделяется поэма «Мёртвые души» (10 статей). Определить второе по популярности произведение уже не представляется возможным — разница с «Мёртвыми душами» будет в 7 и более статей. Скорее всего, это вызвано, опять же, наибольшей комплексностью и многогранностью самого произведения. Кроме того, в случае наследия Гоголя, именно поэма «Мёртвые души» явно выделяется как основной труд писателя, по крайней мере, если считать его собственно литературные произведения.

Таким образом, можно сказать, что различия, выявленные при рассмотрении двух категорий журналов, позволяют предположить, что в случае изданий по славистике повышенный интерес к тем или иным произведениям во многом вызывается не столько их популярностью, сколько спецификой и многоаспектностью (то есть собственно исследовательскими категориями), в то время как в категории прочих изданий явно прослеживается существенная зависимость количества статей о том или ином произведении от степени его вхождения в общекультурный контекст.

Обобщая предыдущие пункты анализа, можно сказать, что выявленные различия свидетельствуют о существенной разнице в восприятии фигур писателей-классиков среди круга специалистов-славистов и более широкого англоязычного академического сообщества.

Эти различия касаются как оценки значимости тех или иных писателей в целом, так и выделения отдельных произведений из их творческого наследия. Наибольшие различия заметны для Пушкина и Гоголя: безусловное внимание в случае изданий по славистике можно противопоставить вполне рядовому восприятию (Пушкин) и крайне малому интересу (Гоголь) в прочих изданиях. При этом, значимость наследия Пушкина и Гоголя для изданий по славистике тоже разного характера: если в первом случае исследовательский интерес максимально рассредоточен по всему наследию поэта, то во втором — максимально сконцентрирован вокруг одного произведения — «Мёртвых душ». Довольно интересен пример Достоевского, интерес к которому высок в обоих типах изданий, но имеет различную природу: во второй (не-профильной) категории изданий чрезмерно высокое внимание, скорее всего, частично связано с интересом к образу Достоевского как такового, вне связи с общим литературным процессом и русской классикой.

При этом фигура Толстого практически не имеет отличий ни по одному из пунктов анализа в обеих категориях изданий. Интерес к нему носит довольно постоянный и стабильный характер, демонстрируя общепризнанную важность его как писателя, хотя он почти никогда не занимает центральное место в картине исследований отдельно взятого года. Относительно наиболее значимых его произведений также есть общий консенсус у всех категорий изданий.

Говоря о динамике изменения совокупного интереса к русской классике, наличие чётко прослеживаемой периодичности в случае изданий по славистике свидетельствует скорее о том, что этот интерес мало подвержен внешним обстоятельствам и определяется внутренними закономерностями довольно постоянного характера.

В то время как асинхронные спады, подъёмы и укрепления интереса в прочих изданиях позволяют предположить, что такое внимание во многом диктуется внешними внелитературными факторами. Оба объяснения вполне логично соотносятся с аудиториями, на которые ориентированы категории изданий: сообществом специалистов-славистов и более широким кругом читателей и учёных, интересующихся вопросами литературы, языка и культуры. Аналогичным образом можно объяснить и то, что выбор произведений во второй категории изданий также отклоняется в сторону наиболее резонансных в общекультурном контексте.

Основные аспекты изучения русской классики (в специализированных журналах по славистике)

Для рассмотрения содержательного аспекта публикаций выбрана группа изданий по славистике, так как именно здесь выбор аспекта анализа наименее подвержен внешним или индивидуальным факторам, и скорее может демонстрировать подлинную рецепцию исследовательским сообществом произведений русской классики в целом.

В качестве репрезентативного материала взяты публикации в двух крупных журналах — «The Russian Review» и «Slavic Review», — на которые в совокупности приходится около половины всех статей о русских писателях-классиках в категории специализированных изданий по славистике. Что касается временного диапазона, рассматривались статьи за период с 2000 по 2013 год.

По итогам рассмотрения статей за этот период было выделено несколько групп, объединённых схожими подходами к анализу наследия писателей-классиков (первое число в скобках после названия группы — количество статей, второе — рецензий на монографии). Предлагаемая классификация не лишена определенной условности в силу многогранности некоторых статей и рецензий, но тем не менее, несколько тематических линий довольно чётко выделяются в общем корпусе публикаций[2].

Статьи, посвященные изучению поэтики произведений (17/8)

Речь идет о работах, посвященных непосредственно литературоведческому анализу произведений. В этом разделе сложно выделить какие-либо подгруппы, но тем не менее, можно проследить некоторые общие тенденции в направлениях исследований. Во-первых, это изучение проблем жанра и художественного метода писателей (например, Leslie O'Bell. The Pastoral in Turgenev's «Singers»: Classical

Themes and Romantic Variations [Пастораль в “Певцах” И. Тургенева: классические темы и романтические вариации] // The Russian Review, 2004. № 2). Во-вторых, ряд статей посвящен анализу системы образов или конкретных героев (например, James L. Rice. The Covert Design of The Brothers Karamazov: Alesha’s Pathology and Dialectic [Скрытый план “Братьев Карамазовых”: патология Алёши и диалектика] // Slavic Review, 2009. № 2). В-третьих, в основу ряда статей положен сравнительно-исторический метод, в них рассматриваются несколько произведений в свете той или иной проблематики (например, Pamela Davidson. The Validation of the Writer’s Prophetic Status in the Russian Literary Tradition: From Pushkin and Iazykov through Gogol to Dostoevsky [Утверждение пророческой роли поэта в русской литературной традиции: от Пушкина и Языкова до Достоевского, через Гоголя] // The Russian Review, 2003. № 4). Именно эти три, пусть и разнородные, тенденции представляются наиболее заметными среди опубликованных статей, что, разумеется, не претендует на исчерпывающий перечень возможных закономерностей.

Социально-культурное направление анализа. Преломление социальных явлений и культурных реалий в творчестве писателей, а также взаимовлияние писателей и эпохи (14/10)

Из рассмотренных «сторонних тематик» (т.е. не чисто литературоведческих) эта представляется наиболее популярной (8 статей в «The Russian Review» и 6 в «Slavic Review»). При безусловной размытости границ между ней и другими группами (IV, реже — III), в ряде работ доминирует именно такой подход.

Проблематика статей столь разнообразна, что дать ее классификацию не представляется возможным, но можно выделить три подгруппы с точки зрения подхода к теме: а) изучение запечатления реалий в произведениях (например, Anne Hruska. Love and Slavery: Serfdom, Emancipation, and Family in Tolstoy’s Fiction [Любовь и рабство: крепостное право, раскрепощение и семья в художественном наследии Толстого] // The Russian Review, 2007. № 4); б) исследование взаимодействия между культурными реалиями и писателями или их текстами (например, Anne Lounsbery. Dostoevskii’s Geography: Centers, Peripheries, and Networks in Demons [География Достоевского: центры, окраины и средства сообщения в “Бесах”] // Slavic Review, 2007. № 2); в) выявление влияния писателя на социокультурные реалии (например, Jacob Emery. Art Is Inoculation: The Infectious Imagination of Leo Tolstoy [Искусство как прививка: заразительное воображение Льва Толстого] // The Russian Review, 2011. № 4).

Что касается частотности авторов, которым посвящены статьи, то прежде всего — Толстому (4) и Достоевскому (3). Остальные распределены между Пушкиным, Гоголем, Гончаровым, Некрасовым, Тургеневым (один из наиболее широких спектров писателей представлен именно в этой тематической группе).

Относительно обзоров монографий следует отметить, что именно в этом разделе большая их часть относится к литературному процессу в целом, а не к конкретным писателям-классикам.

Прочтения произведений через призму каких-либо философских систем, выделение личных философских воззрений автора, осмысление философских понятий (11/4)

Как видно уже из количества статей, подобный подход к анализу русской классики довольно популярен. Если не учитывать обзоры монографий, то основная масса работ в обоих изданиях посвящена Толстому (три косвенно и три непосредственно), кроме того, в «The Russian Review» есть две статьи о Гоголе и две о Достоевском. В «Slavic Review» — одна о Пушкине. Среди обзоров монографий 3 из 4-х посвящены Достоевскому.

Можно обозначить следующие общие тенденции среди тематики статей этой группы: а) прочтение текстов писателей через призму философской системы других авторов (например, Cynthia Hooper. Forms of Love: Vladimir Solov'ev and Lev Tolstoy on Eros and Ego [Формы любви: Владимир Соловьёв и Лев Толстой об Эросе и Я] // The Russian Review, 2001. № 3); б) сопоставительный анализ текстов нескольких авторов сквозь призму выбранных философских понятий (например, Sara Pankenier. The Birth of Memory and the Memory of Birth: Daniil Kharms and Lev Tolstoi on Infantile Amnesia [Рождение памяти и память о рождении: Даниил Хармс и Лев Толстой об амнезии раннего детства] // Slavic Review, 2009. № 4).

Если говорить о специфике поднимаемых философских проблем, то чаще других встречается рассмотрение этического аспекта, порой с выходом в плоскость эстетики (например, Michael R. Kelly. «Art Is a Reconciliation with Life»: Gogolian Paradox and Aesthetic Credo ["Искусство есть примирение с жизнью": гоголевский парадокс и эстетическое кредо] // The Russian Review, 2006. № 1).

Исследования биографии автора, его взаимоотношений с окружением и контекстом эпохи (6/27)

Данная тематика представляется наиболее сложной для выделения в силу размытости её границ. Многие статьи, отнесенные в этот раздел, тяготеют и к тематическим группам II и III. Наи-

большее количество обзоров монографий — более 25, учитывая условность классификации, — относится именно к данной тематике. В свою очередь, их можно разделить на: а) собственно биографические, посвященные жизни писателей или отдельным событиям (в основном посвящены Толстому (3) и Пушкину (2), есть одна работа о Карамзине); б) переписка, дневники, неопубликованные при жизни писателя тексты (Пушкин, Толстой, Достоевский); в) освоение и восприятие классиков последующими эпохами (Гоголь и Пушкин (2 и 2), Достоевский (1)); г) писатель и современники либо современное ему общество (Пушкин, Лермонтов, Достоевский, Тургенев, Фет).

В эти подгруппы не входят обзоры двух работ, посвящённых Пушкину и его африканским корням, работ об образе Пушкина и его мифе (также 2), о Достоевском и Тургеневе (по 1).

Что касается статей, то непосредственно посвящённых писателям-классикам всего 6 (4 в «The Russian Review» и 2 в «Slavic Review»), кроме того в «The Russian Review» есть две статьи, имеющие иной предмет, но упоминающие Пушкина (например, Andrea Hacker. To Pushkin, Freedom, and Revolution in Asia: Velimir Khlebnikov in Baku [О Пушкине, свободе, и революции в Азии: Велимир Хлебников в Баку] // The Russian Review, 2006. № 3) и Толстого (Susan Layton. A Hidden Polemic with Leo Tolstoy: Afanasy Fet's Lyric «Mine Was the Madness He Wanted...» [Скрытая полемика с Л. Толстым: стихотворение А. Фета "Моего тот безумства желал, кто смежал"] // The Russian Review, 2007. № 2). Из статей, непосредственно посвящённых писателям, обе статьи «Slavic Review» можно назвать собственно биографическими (Толстой, Достоевский). Из двух статей «The Russian Review» о Достоевском первая освещает его отношение к спиритуалистам 1870-х, а потому вполне может также быть отнесена в тематическую категорию II; остальные две статьи в журнале посвящены Пушкину.

Религиозные вопросы,
вопросы теософии и Православия (5/7)

Однозначно выражен интерес к этому направлению исследований как среди собственно журнальных статей, так и среди рецензируемых монографий. Распределение статей по журналам почти равное — три статьи в «The Russian Review» и две в «Slavic Review». Но если обе статьи во втором издании посвящены Достоевскому (Kate Holland. Novelizing Religious Experience: The Generic Landscape of The Brothers Karamazov [Облекая религиозный опыт в роман: универсальный ландшафт "Братьев Карамазовых"] // Slavic Review,

2007. № 1; Ilya Vinitsky. Where Bobok Is Buried: The Theosophical Roots of Dostoevskii's «Fantastic Realism» [Где зарыт "Бобок": теософские корни "фантастического реализма" Достоевского] // Slavic Review, 2006. № 3), то статьи первого разделены между Толстым (Pål Kolstø. «For Here We Do Not Have an Enduring City»: Tolstoy and the Strannik Tradition in Russian Culture ["Ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего": Толстой и традиция странничества в русской культуре] // The Russian Review, 2010. № 1) и Достоевским (John Givens. A Narrow Escape into Faith? Dostoevsky's «Idiot» and the Christology of Comedy [Чудом спастись в Вере? "Идиот" Достоевского и христология комического] // The Russian Review, 2011. № 1; James P. Scanlan. Dostoevsky's Arguments for Immortality [Доводы Достоевского о бессмертии] // The Russian Review, 2000. № 1).

В рецензиях на монографии пять из семи касаются Достоевского, и по одной приходится на Толстого и Гоголя. Таким образом, под этим углом зрения исследователи рассматривают произведения Достоевского, несколько реже Толстого. Есть интерес к данной проблематике и в творчестве Гоголя, но в этих изданиях он не выражается в отдельных статьях.

Еврейский вопрос и образ еврея в литературе (3/3)

В «Slavic Review» есть две самостоятельные статьи разных лет, рассматривающие эту проблему на материале Достоевского (Maxim D. Shrayer. Dostoevskii, the Jewish Question, and The Brothers Karamazov [Достоевский, еврейский вопрос и "Братья Карамазовы"] // Slavic Review, 2002. № 2; Raffaella Vassena. The Jewish Question in the Genre System of Dostoevskii's Diary of a Writer and the Problem of the Authorial Image [Еврейский вопрос в жанровой системе "Дневника писателя" и проблема образа автора] // Slavic Review, 2006. № 1).

Имя Достоевского также фигурирует в названиях трёх монографий по этой тематике, обзоры которых печатались в «The Russian Review». Тургеневу же посвящена единственная статья в этом журнале по соответствующей теме (Leonid Livak. Ivan Turgenev's «Crime and Punishment»: «The Jews» and the Furtive Pleasures of Liberalism ["Преступление и наказание" Тургенева: "Евреи" и тайные радости либерализма] // The Russian Review, 2009. № 1).

Вопросы национальной идентичности и смежные с ними (2/2)

По этой тематике есть две статьи, опять же по одной в каждом журнале (Valeria Sobol. The Uncanny Frontier of Russian Identity:

Travel, Ethnography, and Empire in Lermontov's «Taman» [Мистическая граница русской идентичности: путешествие, этнография и империя в "Тамани" Лермантова] // The Russian Review, 2011. № 1; Roman Koropeckyj, Robert Romanchuk. Ukraine in Blackface: Performance and Representation in Gogol''s Dikan'ka Tales, Book 1 [Украина в гриме: представление и запечатление в Гоголевских "Вечерах на хуторе близ Диканьки", 1-й том] // Slavic Review, 2003. № 3). Также встретились два обзора научных работ: Edyta M. Bojanowska. Nikolai Gogol: Between Ukrainian and Russian Nationalism [Николай Гоголь: между украинским и русским национализмом], Harvard University Press, 2007; Raffaella Vassena. Reawakening National Identity: Dostoevskii's Diary of a Writer and Its Impact on Russian Society [Вновь пробуждая национальную идентичность: "Дневник писателя" Достоевского и его влияние на русское общество], Peter Lang, Bern, 2007. Как видно, одна статья и одна из работ, на которую помещена рецензия, посвящены Гоголю и связаны так или иначе с украино-российской идентичностью писателя. Статья о Лермонтове и обзор монографии о Достоевском касаются особенностей национальной и государственной идентичности в современную классикам эпоху существования Российской империи.

Тема эротического влечения,
сексуальности (гетеро- и гомо-),
мазохизма и прочих психических явлений (2/2)

При кажущейся условности выделения этого раздела, общая линия анализа имеет безусловно схожие черты, что и обуславливает его необходимость. В рассматриваемых изданиях есть всего 2 статьи, по одной в каждом из журналов (Susanne Fusso. Dostoevsky's Comely Boy: Homoerotic Desire and Aesthetic Strategies in A Raw Youth [Милый мальчик у Достоевского: гомоэротическое влечение и чувственный план в "Подростке"] // The Russian Review, 2000. № 4; Ronald D. LeBlanc. No More Horsing Around: Sex, Love, and Motherhood in Tolstoi's Kholstomer [Чтоб не скакать вокруг да около: секс, любовь и материнство в "Холстомере" Толстого] // Slavic Review, 2011. № 3), и два обзора монографий. Анализируемые писатели — Толстой и Достоевский. Одна из монографий рассматривает литературный процесс в России XIX века в целом (Ronald D. LeBlanc. Slavic Sins of the Flesh: Food, Sex, and Carnal Appetite in Nineteenth-Century Russian Fiction (Becoming Modern: New Nineteenth- Century Studies) [Славянские грехи плоти: еда, секс и чувственные желания в русской литературе XIX века (На пути к современности: новые исследования XIX века)], New Hampshire, 2009).

Фигура дьявола, дьяволическое, бесовское начало и т.п. (0/4)

Непосредственно посвящённых этой теме статей в рассматриваемых журналах не содержится, тем не менее, встречаются обзоры научных трудов, касающихся этой темы. В «The Russian Review» есть 4 обзорные статьи о таких работах, 2 из них посвящены Гоголю и Достоевскому (Christopher Putney. Russian Devils and Diabolic Conditionality in Nikolai Gogol's Evenings on a Farm Near Dikanka [Русский чёрт и договор с дьяволом в "Вечерах на хуторе близ Диканьки" Н. Гоголя], Peter Lang, 1999; W. J. Leatherbarrow. A Devil's Vaudeville: The Demonic in Dostoevsky's Major Fiction [Дьявольский водевиль: демоническое начало в главных романах Достоевского], Northwestern, 2005), две — рассматривают широкий ряд произведений (Julian W. Connolly. The Intimate Stranger: Meetings with the Devil in Nineteenth-Century Russian Literature [Близкий незнакомец: встреча с дьяволом в русской литературе XIX века], Peter Lang, 2001; Ilya Kutik. Writing as Exorcism: The Personal Codes of Pushkin, Lermontov, and Gogol [Письмо как экзорцизм: личные коды Пушкина, Лермонтова и Гоголя], Evanston: Northwestern University Press, 2005).

Таким образом, собственно литературоведческие вопросы при анализе произведений русской классики занимают меньший объём (примерно в 2,5 раза), чем междисциплинарные проблемы и аспекты изучения, взятые в совокупности. Наиболее частыми из последних являются «философские» и «социокультурные» направления. При наличии экстралитературоведческих аспектов анализа внимание подчас уделяется именно фигурам писателей, их мировоззрению и их образам, а не собственно анализу произведений (которые могут быть взяты как инструментально необходимый для этой задачи материал, а не собственно предмет анализа).

Список рассматриваемых в обзоре журналов, издаваемых в Великобритании и США:

Журналы по славистике (первая категория)

- Europe-Asia Studies
- Soviet Studies
- Eastern European Economics
- Harvard Ukrainian Studies
- The Russian Review
- The Slavic and East European Journal
- AATSEEL Journal

- Bulletin of the American Association of Teachers of Slavic and East European Languages
- Bulletin of the American Association of Teachers of Slavonic and East European Languages
- Slavic Review
- Ulbandus Review

Прочие журналы (вторая категория)
- Agni
- The Agni Review
- AJS Review
- The American Journal of Philology
- The American Scholar
- The Antioch Review
- Antipodes
- The Baffler
- The Belfast Magazine and Literary Journal
- boundary 2
- Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences
- The Cambridge Quarterly
- Chicago Review
- Classical Philology
- College Composition and Communication
- College English
- College Literature
- Columbia: A Journal of Literature and Art
- Comparative Literature
- Comparative Literature Studies
- Composition Studies
- Conjunctions
- The Conradian
- The Journal of the Joseph Conrad Society (U.K.)
- The Joseph Conrad Society (U.K.) Newsletter
- Contemporary Literature
- CR: The New Centennial Review
- Critical Inquiry
- Critical Survey
- Criticism
- Cultural Critique
- Culture/Clinic
- Daedalus
- Diacritics

- Discourse
- Early Modern Women
- The Eighteenth Century
- ELH
- The English Journal
- ETC: A Review of General Semantics
- Fairy Tale Review
- Feminist Studies
- Fourth Genre: Explorations in Nonfiction
- Gastronomica
- George Eliot — George Henry Lewes Studies
- The George Eliot, George Henry Lewes Newsletter
- The Georgia Review
- Harvard Review
- The Hudson Review
- Huntington Library Quarterly
- Interdisciplinary Literary Studies
- The Iowa Review
- JAC
- Journal of Advanced Composition
- The Journal of English and Germanic Philology
- Journal of Modern Literature
- The Journal of Modern Periodical Studies
- Journal of Narrative Theory
- Journal of the Fantastic in the Arts
- The Journal of the Midwest Modern Language Association
- The Kenyon Review
- Language
- Language Arts
- Law and Literature
- Cardozo Studies in Law and Literature
- Legacy
- The Linen Hall Review
- Literature and Theology
- Newsletter (National Conference on Literature and Religion)
- Literature/Film Quarterly
- LSA Bulletin
- Marvels & Tales
- Merveilles & contes
- The Massachusetts Review
- Mediterranean Studies
- MELUS

- Memoirs of the American Academy of Arts and Sciences
- Mississippi Review
- MLN
- The Modern Language Journal
- The Modern Language Review
- Modern Language Studies
- Modern Philology
- Narrative
- Narrative Culture
- The New England Quarterly
- New England Review
- New Literary History
- Nineteenth-Century Literature
- Nineteenth-Century Fiction
- The Trollopian
- The North American Review
- NOVEL: A Forum on Fiction
- The Papers of the Bibliographical Society of America
- Paragraph
- Philip Roth Studies
- Ploughshares
- PMLA
- Poetics Today
- Profession
- Prooftexts
- Reception: Texts, Readers, Audiences, History
- Records of the Academy (American Academy of Arts and Sciences)
- Representations
- The Review of English Studies
- Rhetoric and Public Affairs
- Rhetoric Review
- Rhetoric Society Quarterly
- Newsletter: Rhetoric Society of America
- Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric
- Rocky Mountain Review
- Scandinavian Studies
- The Sewanee Review
- Signs
- Social Text
- South Atlantic Review
- South Atlantic Bulletin
- South Central Review

- The South Central Bulletin
- The Southern Literary Journal
- Southwest Review
- Speculum
- The Steinbeck Review
- Storytelling, Self, Society
- Storyworlds: A Journal of Narrative Studies
- Studies in American Jewish Literature
- Studies in English Literature
- Studies in Philology
- Studies in Popular Culture
- Studies in Romanticism
- Studies in the Novel
- Style
- SubStance
- symplokē
- Technical Communication
- Texas Studies in Literature and Language
- Textual Cultures
- The Thoreau Society Bulletin
- The Threepenny Review
- The Transatlantic Review
- Transition
- Translation and Literature
- Tulsa Studies in Women's Literature
- Twentieth Century Literature
- Victorian Literature and Culture
- Browning Institute Studies
- Victorian Periodicals Review
- Victorian Periodicals Newsletter
- Victorian Poetry
- Victorian Studies
- Western American Literature
- The Women's Review of Books
- World Literature Today
- Writing on the Edge
- The Year's Work in Modern Language Studies
- The Yearbook of English Studies

[1] Подробные сведения о рассматриваемых в обзоре изданиях, а также графики, наглядно иллюстрирующие делаемые наблюдения, доступны на портале «Русская классика: оригинальные исследования» (http: // russian-literature.com), либо по ссылке: goo.gl/nxQu1m

[2] С подробной таблицей статей в «The Russian Review» и «Slavic Review» можно ознакомиться на портале «Русская классика: оригинальные исследования», либо по ссылке: https://goo.gl/XYJDb2

М. Е. Ганошенко

РЕЦЕПЦИЯ РУССКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В СОВРЕМЕННЫХ ФРАНКОЯЗЫЧНЫХ ИЗДАНИЯХ

Настоящий обзор посвящен исследованию рецепции русской классики во франкоязычных изданиях за последние 25 лет. Среди научной периодики, представленной на авторитетных порталах — Persée: portail de revues en sciences humaines et sociales (Портал периодики по социальным и гуманитарным дисциплинам, учрежден Министерством высшего образования и научных исследований Франции) и CAIRN.Info (Портал актуальной научной периодики, курируется Национальной библиотекой Франции), — было отобрано четыре издания, три из которых — профессиональные журналы ученых-славистов, а одно ориентировано на изучение мировой литературы в целом:

• *Revue russe* (Русский журнал) — печатный орган Французской Ассоциации Русистов (AFR- L'Association Française des Russisants). Издание выходит 2 раза в год, начиная с 1991.

• *Cahiers du monde russe et soviètique* (Журнал о русском мире (до 1994 – о советском)) — ежеквартальный междисциплинарный журнал. Выходит с 1959 года. Издание охватывает политические, социальные и культурные аспекты истории Российской Империи, советского и постсоветского пространства.

• *Revue des études slaves* (RES — Журнал славянских исследований) — ежеквартальный журнал, главный печатный орган Центра славянских исследований в Париже (Centre d'études slaves Paris Sorbonne IV). Выходит с 1921 года, его редактор — специалист в области русского формализма Катрин Депретто. Издание активно публикует работы о русской литературе и культуре.

• *Romantisme* (Романтизм) — издание посвящено литературе романтизма, выходит три раза в год. Основано в 1971 году обществом изучения романтизма и культуры XIX века (la Société des études romantiques et dix-neuvièmistes) при поддержке Национального центра научных исследований (CNRS) и Национального центра книги (CNL).

В Журнале славянских исследований (RES) за 25 лет вышло три (из 74 в общей сложности) тематических номера о русских писателях. Два специальных выпуска посвящены Александру Герцену. В № 83 (1) от 2012 года «Александр Герцен (1812–1870). Эпоха,

последователи» под редакцией Корин Амашер и Мишеля Мерво особенное внимание уделялось биографии Герцена, его политическим взглядам, взаимоотношениям с властью и с современниками. Герцен как политическая фигура наиболее подробно представлен в статьях «Бенуа Малон, Герцен и первые русские социалисты» или «Конфликт с “марксидами”: заметка о связах Герцена и Маркса». Номер выпущен к 200-летнему юбилею Герцена, во вступлении дана оценка актуальности наследия Герцена для современной России: «Русской власти Герцен не интересен, в 2012 году она была занята годовщиной победы над Наполеоном. В России 200-летие со дня рождения Герцена было отмечено только статьями в журналах, несколькими телепередачами и закрытыми собраниями специалистов»[1]. Во вступлении к номеру подчеркивается, что после падения СССР в России понизился интерес к Герцену, и даже в среде европейских интеллектуалов он известен, в основном, среди славистов, в то время как Герцен — это «центральная фигура исторической и политической мысли России и Европы», а «его наследие актуально всегда»[2]. Именно такой взгляд на Герцена объясняет довольно большой объем материалов (статьи, переводы писем), опубликованных во франкоязычной периодике за последнее время.

Ещё один тематический номер — «Герцен-европеец» — был выпущен в 2007 году (№ 78 (2–3)) под редакцией Жака Лё Ридера и Мишеля Мерво. Стоит отметить, что свою задачу Центр славянских исследований видит в повышении интереса французской славистики к Герцену, в том числе через установление связей между русским писателем и европейскими литераторами, мыслителями, деятелями культуры. Тематический выпуск содержит целый ряд статей, написанных в таком ключе: «Герцен и Гюго», «Герцен и Леру», «Герцен и Мишле»[3] и т.д. Помимо тематических выпусков, Герцену посвящены и 3 отдельные статьи в номерах 2010, 2009 и 1997 годов.

Третий специальный номер в RES вышел о Льве Толстом — писателе, который также занимает особенное место в современной западно-европейской славистике. Этот выпуск — «Толстой 1910. Отзвуки, резонансы, интерпретации» (2010, № 81 (1)) — приурочен к столетию смерти писателя. Авторы представленных статей исследуют восприятие этого события в разных культурных контекстах. Номер открывает работа Мишеля Никё «Смерть Толстого-“еретика” в русской церковной прессе»[4], которая начинается с обзора русской церковной периодики. Мишель Никё выделяет несколько типов «реакций»: 1) молчание, 2) трактовка побега Толстого как осознания собственной греховности и раскаяния, 3) разбор его учения с точки зрения Православия, 4) попытка понять, почему Толстой ушёл из Церкви и

размышления о необходимости церковных реформ. Завершает обзор анализ статьи А. Никольского «Л. Толстой и русская интеллигенция в погоне за кумирами», которая, по мнению Мишеля Никё, резко выделяется не фоне других откликов. Статью Никольского отличает стремление понять учение Толстого само по себе, а затем уже перейти к оценке с позиций Православия. Такой подход кажется французскому исследователю наиболее верным: «В большей части статей философия Толстого рассматривается с позиций православия — “разоблачения” и указания на “ошибки” толстовского учения. Само религиозное учение Толстого их интересует мало. Редки авторы подобные А. Никольскому, которые, прежде чем обращаться к противоречиям мысли Толстого, попытались бы сначала постигнуть его учение изнутри. Основная масса статей отражает умонастроение большинства представителей русской консервативной мысли, которые доходят до открытой ненависти против разного рода инакомыслия». По мнению Мишеля Никё, чтение церковной периодики того времени создает «ощущение цитадели (за исключением «Церковного вестника»), окруженной революционерами, реформаторами и множеством сект, среди которых, конечно, и “толстовцы”»[5].

Вильям Никелл в статье «Всемирно известный писатель. Отклики в России, посвященные международной реакции на смерть Толстого» подчеркивает, что особенностью российской прессы можно считать «funeral reading»[6] — тенденцию внимательно отслеживать реакции западной общественности на смерть русских демократических мыслителей. Как отмечает автор, сдерживающие меры, призванные уменьшить распространение идей Толстого, наоборот делали его ещё более популярным, поскольку он, «как и многие русские писатели до него, представлял интересы недовольных масс, отдалившихся от репрессивной, диктаторской власти»[7].

Далее в выпуске следует ряд статей, посвящённых восприятию смерти Толстого современниками из разных стран: Польши, Чехии и Моравии, Италии, Дании, Англии, Франции. Отзывы объединяет единодушное восхищение личностью Толстого, его идеями и писательским гением, однако авторы стремятся дать собственную оценку его философским взглядам. Смерть Толстого послужила поводом для каждой культурной общности определить для себя значимость и степень влияния русского мыслителя. Польская общественность, например, склонна была резко изменить своё отношение к нему и изъять его из списка народных союзников после ответа Толстого на письмо Сенкевича в 1908 году. Польских авторов возмущали призывы к непротивлению злу насилием и прощению обидчиков, в то время как народ был притесняем австрийскими властями и мечтал о неза-

висимости. В откликах западных писателей, помимо восхищения и воздаяния должного, нередко звучит разочарование из-за несовместимости, с их точки зрения, реальной жизни Толстого и проповедуемых им идей. Некоторой особенностью польского восприятия Толстого в связи с этим можно считать высказывание прозаика Йозефа Вайзенхофа в статье «Толстой как писатель», где он приветствует доктрину русского мыслителя, однако расценивает её как «не применимую у нас и в Европе, но скорее подходящую для России»[8].

Стефано Гардзонио в статье «Отклики на смерть Толстого в свете восприятия творчества великого писателя в итальянской культуре конца XIX – начала XX века» даёт общую характеристику реакции итальянской прессы на смерть Толстого. Подводя итоги в конце статьи, автор делает вывод об актуальности русского писателя для современной Италии: «И сегодня Толстой является ориентиром для итальянской культуры, о чем нам говорит особый интерес к его творчеству итальянских писателей XX века. Об этом свидетельствуют также, помимо общей массы художественных произведений и научных работ, прекрасные книги Пьетро Читати и Альберто Каваллари»[9].

Интересует французских исследователей и стиль Толстого, исследованию особенностей «беспредельного реализма» писателя посвящена статья «О некоторых звуковых и ритмических эффектах в прозе Толстого». Автор работы Мари Симон приходит к выводу, что писатель считал «необходимым сообщить своему сенсуализму звуковую конкретность, превзойти словесную реальность, придать Глаголу плоть и дух, а порой и преобразить прозу музыкой»[10].

В русскоязычной статье «Лев Толстой, Малларме и “болезнь времени”» Роман Дубровкин анализирует взгляды Толстого на творчество Стефана Малларме и других символистов, используя обширный материал публикаций и личных записей Толстого. Русский писатель отрицал символистскую поэзию, но несмотря на это, всё же внимательно следил за творчеством Малларме: «Я читал несколько стихотворений Малларме. Все они так же лишены всякого смысла»[11]. По мнению автора статьи, Толстой и Малларме, каждый по-своему, предчувствовали «атмосферу кризиса культуры “конца века”». Русский писатель резко осуждал модернизм в искусстве, считал, что это «декадентство и полное сумасшествие», но в то же время «чувствовал силу его натиска и (неважно по какой причине) ещё долгие годы оставался активными читателем символистской литературы»[12].

Revue russe (Русский журнал) в 2009 году опубликовал работу Роберты де Джиорджи «“Я даю вам карт-бланш”: некоторые замечания о переписке Толстого и Черткова с 1884 по 1887 годы»[13]. Статья

посвящена анализу переписки Толстого и Черткова во время работы последнего в издательстве «Посредник». Чертков просил Толстого написать рассказы для народа, простые, с христианским подтекстом, для широкой проповеди Евангелия. Внимание автора статьи привлекает факт полного доверия Толстого Черткову в вопросах редактуры рассказов, которые тот хотел сделать более христианскими. В вопросах «христианского пуризма» Толстой не находил Черткову равных, и соглашался со всеми замечаниями издателя касательно содержания рассказов.

Ещё один автор, удостоенный тематического выпуска, но на этот раз в издании Revue russe — Николай Гоголь. В 2010 году в журнале появился номер под названием «Vues de Gogol», которое можно перевести как «Взгляды Гоголя». Номер объединен общей концепцией взгляда (le regard) и проблемой выражения (dire) в творчестве Гоголя.

Выпуск открывает статья профессора Жана Брейара «Взгляд Гоголя: от темы к концепту»[14], цель которой — показать тесную связь гоголевского письма с его мировоззрением не только в художественных произведениях, что уже было отмечено в критических работах, но и в письмах, исторических и философских сочинениях.

Продолжает исследование личных записей Гоголя Мишель Никё в статье «Полное собрание сочинений Гоголя, такое ли оно полное? Духовные наставления Гоголя», рассматривая различные издания полного собрания сочинений Гоголя и предлагая перевод двух его духовных наставлений 1843–1844 годов о гневе. По мнению Никё, они проливают свет на то, почему Гоголь так и не отправил ответ на знаменитое письмо Белинского. В статье затрагивается также и проблема восприятия Гоголя в современной России. Автор анализирует различные издания Гоголя, полные собрания сочинений, и подчеркивает, что полное издание личных материалов Гоголя (ранее сокращавшееся) рисует новый портрет русского классика: «Эти публикации очерчивают портрет Гоголя, до этого бывший весьма расплывчатым, — искренний монархист, близкий союзник Уварова, защитник триады “Православие, Самодержавие, Народность”, анти-западник, ревностный православный христианин». По мнению автора статьи, такой образ писателя оказывается весьма популярным в современной России, о чем свидетельствует, например, успех экранизации «Тараса Бульбы» — большой постановки Владимира Бортко, режиссёра, специализирующегося на экранизации русской классики («Петербургские трущобы» Вс. Крестовского, «Идиот», «Мастер и Маргарита»). Представленный в 2009 году ко дню рождения Гоголя, сериал транслировался по те-

левидению и заслужил широкое признание публики. Критических отзывов было немного, Мишель Никё отсылает читателей к статье «Гоголь и придворный кинематограф» Е. Барабаш, опубликованной в «Новой газете» (2009 г.) в «День народного единства»[15].

Актуализация Гоголя для современной России наблюдается и в статье Мари-Кристин Отан-Матьё «От одного Ревизора к другому (небольшая история “русского зла” в этапах постановки Ревизора)». Комедия Гоголя — интерес к пьесе и особенности её постановки — рассматривается в работе как своеобразный индикатор состояния русского общества в тот или иной период его истории[16]. Автор статьи поэтапно анализирует разные постановки: премьеру в Александринском театре, затем постановки К. Станиславского, В. Мейерхольда, Г. Товстоногова, и, наконец, современные интерпретации «Ревизора» В. Фокиным и Н. Колядой. Автор подчеркивает, что творчество Гоголя вдохновило многих современных российских драматургов на смелые эксперименты в области театра и театральной драматургии.

В статье Анн Колдефи-Фокар «Слово Акакия Акакиевича» поднимается тема выражения (le dit). Исследовательница рассматривает «Шинель» Гоголя в рамках артикуляции высказывания — способности или неспособности героев говорить, самовыражаться, и приходит к выводу, что в мире Гоголя высказывание способно влиять на действительность, делать мечты реальностью, выступать как генератор бытия[17].

Завершает номер статья Режиса Гейро «Портрет Гоголя во “всечестве”: Ильязд и Гоголь»[18]. Автор исследует пьесы Ильи Жданова, а также его концепцию искусства, активно проводя параллели с различными гоголевскими текстами, в частности, с «Портретом». Гоголь рассматривается как один из авторов, оказавших влияние на модернистские течения в искусстве.

В Revues des études slaves за изучаемый период появилось две статьи о Гоголе, и обе они построены на сравнении: Гоголя и Мелвилла (2005 год), Гоголя и Некрасова (русскоязычная статья 1998 года). В первой статье «Гоголь, Мелвилл и романтизм разочарования» разрабатываются введенные Д. Лукачем понятия «романтизм разочарования» и «эстетика несущественного»[19]. В статье также затрагивается проблема особенностей формирования национальных литератур (русской и американской), не имевших, по мнению автора, на тот момент ещё собственной развитой традиции и находившихся под значительным влиянием европейской культуры. Во второй статье — «Происхождение одной поэтической формулы: Гоголь и Некрасов» — Илья Серман рассуждает о стихотворении Некрасова, написанном на смерть Гоголя, и о связи некоторых поэтических

формул лирика, таких как «любовь-ненависть», с непосредственно гоголевскими воззрениями на данные понятия. В заключении автор делает вывод, что Некрасов, отсылая к образам Гоголя, все же выдвигает собственную литературно-общественную программу, никакого отношения к Гоголю по сути не имеющую[20].

В журнале Romantisme за изучаемый период опубликована одна статья о Гоголе — «От немецкого романтизма к русскому патриотизму: путь Николая Гоголя» Кати Дмитриевой (1996 год). В работе рассматривается переход писателя от произведений, написанных под влиянием немецкого романтизма, к самобытным творениям в духе романтизма уже русского. Изучается путь Гоголя от увлечения философией немецкого романтизма к русскому патриотизму. «Вечера на хуторе близ Диканьки», в которых некоторые склонны были усматривать этнографическое изображение народной украинской культуры, по мнению автора, обнаруживают в себе большое количество мотивов, заимствованных из немецкого романтизма и преобразованных на славянской почве[21]. Автор также проводит обзор различных интерпретаций гоголевских текстов. «Вечера на хуторе близ Диканьки», пройдя через призму романтической, а затем реалистической трактовок, были, наконец, прочитаны символистами, в частности, Андреем Белым, как отражение размышлений Гоголя о России. Катя Дмитриева приводит рассуждения А. Белого, который полагал, что в повести «Страшная месть» Россия сравнивается со спящей Катериной, душа которой находится во власти колдуна, а колдун, в свою очередь, — «машина, поглощающая человечество» (т.е. индустриальная цивилизация). Таким образом, Россия оказывается перед выбором: оставаться в искусственном оцепенении или последовать примеру козака Данилы и сражаться против иностранного нашествия.

В целом за двадцать пять лет в рассматриваемых франкоязычных журналах появилось семь статей, посвященных творчеству Гоголя (из них 3 основаны на сравнении, причем в двух их из них Гоголь выступает как автор, оказавший влияние на того или иного писателя). Практически в каждой из статей поднимается проблема романтизма Гоголя, генезиса авторского художественного метода, роли западноевропейской традиции в творчестве писателя. Наиболее пристально анализируются «Шинель» и «Вечера на хуторе близ Диканьки». В некоторых статьях проводятся параллели с современной Россией, а в некоторых даются и прямые отсылки. Как правило, подобный подход встречается в работах, посвященных «Ревизору» и «Мертвым душам», главным образом по признаку критики российской действительности. Также можно отметить, что в статьях «Гоголь, Мелвилл и романтизм разочарования», «Происхождение

одной поэтической формулы: Гоголь и Некрасов» находит отражение тема трагедии Гоголя, его непонятости современниками, в частности, прогрессивной критикой. Подчеркивается, что публикация «Выбранных мест из переписки с друзьями» и его личных материалов создает некий разрыв между тем, как Гоголя воспринимали до этого, и каким он предстает перед читателями после знакомства с корпусом дневниковых записок и писем.

За период с 1990 по 2015 год тематических номеров, посвященных Достоевскому, в рассматриваемых нами изданиях, не выходило, но были опубликованы отдельные статьи. Самая ранняя из них появилась в 1990 году – «Экзистенциальная драма человека в Театре Памяти: Фёдор Достоевский и Тадеуш Кантор». В статье говорится о степени влияния Достоевского на польский театр, а также дается взгляд на творчество Достоевского через призму классической европейской философии, философии XX века, авангарда, польского театра и философии Востока. В 1993 году вышла русскоязычная статья «Бесы Достоевского в драматургии Булгакова». Главный тезис статьи: «Без фантастического реализма Достоевского невозможно в полной мере осознать природу булгаковской фантастической образности»[22]. В № 65 этого же года читаем статью Ханы Вуазин-Еховой «Мотив греха совершенного и несовершенного: чешские писатели в сравнении с Достоевским и Кафкой»[23]. Речь идет о влиянии Достоевского на чешскую литературу, особенно важны мотивы преступления, вины, ответственности, которые также разрабатывались в творчестве чешских писателей.

В 1998 была опубликована статья Жоржа Нива «Поэтика фрагмента у Достоевского», в которой подробно рассматривается фрагментарность как особенность не только поэтики Достоевского, но и его философии. Причем сам термин «фрагмент» исследователь понимает в смысле русского слова «отрывок», то есть того, что было насильственно изъято, оторвано от общего. Героев Достоевского Жорж Нива также рассматривает через призму оторванности, одним из факторов, изолирующих человека от мира, выступает Идея. Двойничество также понимается как часть фрагментарной реальности. На примере разных текстов (в основном черновых) демонстрируются различные типы фрагментов в поэтике Достоевского. Жорж Нива, развивая проблему Идеи у Достоевского, характеризует её как болезнь, которая становится второй сущностью человека и полностью захватывает его, от которой ему уже невозможно избавиться. Согласно этой установке эпилог «Преступления и наказания» трактуется как нечто инородное по отношению к роману, как чуждая его правде сторонняя идеологическая надстройка.

В этом же номере 1998 года была опубликована статья Жака Катто «Форма и душа: сон Мити». В статье рассматривается аспект «режиссирования» своего сна самим героем: сердцем, мыслями, потрясениями – они выступают постановщиками картины, которую герой видит во сне. В этом, по мысли автора, Достоевский является предшественником Фрейда и Юнга, однако у Достоевского все же свой взгляд, принципиально разнящийся с теориями немецких ученых. Принимая во внимание работу Ефима Эткинда «Форма как содержание», автор, анализируя сон Мити Карамазова, пускается в исследование действительности современной ему России, подчеркивая, что сон великолепно иллюстрирует Россию 1998 года картиной невыразимого страдания, которое преодолевается ложной надеждой[24]. Комментируя сон, Жак Катто подчеркивает актуальность образа страдающей России: «Перед нами практически гравюра траурной процессии, одноцветная, с почерневшими лицами как на иконах, исхудалыми, осунувшимися. Статика этих скульптур, тянущихся косой, их торжественная монументальность вызывают в памяти длинные очереди, которые мы видим сегодня в Москве, Санкт-Петербурге у вокзалов, церквей и станций метро»[25].

Подобное сравнение современной Жаку Катто России с картиной полного отчаяния из сна Мити еще раз доказывает, что франкоязычная периодика, посвященная славянским исследованиям, наиболее ярко представленная Журналом славянских исследований, несколько политически ангажрована, так, что это можно даже назвать тенденцией или особенностью французского литературоведения. Как было показано выше, это видно по особенности отбора материалов, авторов и тем. Заметим, что в этом издании в 90-е годы появляются специальные рубрики, посвященные политической обстановке в бывшем СССР, строящейся России.

В 2002 году в RES была опубликована статья Сильвии Лэрмит Оулет «Мальро, читатель Достоевского»[26], продолжающая серию исследований. Ранее коллектив авторов работал над тем, чтобы доказать сам факт обращения Мальро к творчеству Достоевского, в данной статье подробно рассматриваются и рецензируются эти отсылки, анализируется работа Мальро с творчеством Достоевского. В 2005 году вышла статья Пьера-Ива Буассо[27] «Случай палимпсеста: в основе “Вдвоем” Ребряну “Преступление и наказание” Достоевского? Или Роман как фабрика человека». Сравнительный подход позволяет исследователю раскрыть роман Ребряну «Вдвоем», ранее не воспринимавшийся серьёзно ни читателями, ни критикой, как вдумчивый диалог с русским классиком. В номере 2007 года, который уже упоминался в связи с Герценом, мы также находим

статью Ганса Рота «Герцен и Достоевский»[28]. Автор ставит себе задачей рассмотреть художественные произведения Достоевского с точки зрения полемики с Герценом. В центре внимания оказываются герои романов «Бесы» и «Подросток» — Степан Трофимович Верховенский и Версилов. Рассуждения подводятся к выводу, что без Герцена, без полемики и противостояния, которая развернулась между писателями, Достоевский не создал бы таких правдоподобных и запоминающихся образов.

Стоит отметить, что тематический номер о Достоевском вышел в 2010 году в журнале «Le Magazine littéraire»[29], в работе над номером приняли участие также и русские филологи. Помимо этого, Достоевский вызывает интерес у изданий психоаналитической направленности[30], главным образом, исследователей интересует роман «Братья Карамазовы» и история отцеубийства, встречаются статьи о Достоевском и в юридических журналах[31].

* * *

Проблема рецепции русской классической литературы во франкоязычном дискурсе неотделимо связана с контекстом восприятия русской ментальности и действительности. Призмой для восприятия литературы зачастую может являться и некий миф, сконструированный в культуре в силу особенностей её развития. В сфере научной литературной критики немалую роль играют традиции, школы, философские идеи, которые неизбежно накладывают отпечаток на новые исследования и создают некоторую общность интерпретаций. В конце концов мы приходим к тому, что, имея внушительное количество очень разных интерпретаций, всё-таки можем выделить в них общие тенденции в подходе к изучению другой культуры: круг тем и сюжетов, подборку авторов, угол зрения, характерную сфокусированность на одних и тех же деталях биографии или на определённом периоде творчества классиков. Обратимся к обзору возможных отправных точек такого рода влияния, опираясь на некоторые статьи из журнала Esprit[32] и, главным образом, на сборник статей Жоржа Нива 1982 года «Конец русского мифа».

Выше, на примере работ, опубликованных за двадцать пять лет в ведущих франкоязычных изданиях, было показано, что в методе изучения наследия русских классиков есть ряд общих черт, которые, возможно, искажают материал неродной исследователю культуры ввиду его традиционной и интеллектуальной укоренённости в специфике родной школы литературной критики.

Особенностью восприятия русской классической литературы на Западе можно считать признание её метафизического потенциала, широты чувств и мыслей, которые вмещает в себя русское учение о человеке, раскрывшееся в творчестве писателей XIX века. В 2010 году в рамках года франко-русских связей Ж. Нива, известнейший славист, опубликовал статью, посвящённую интересу французов к русской культуре. Обращаясь к культурным связям XIX века, исследователь описывает, как в «прагматическую» и «позитивистскую» французскую действительность стремительно ворвались «русская мистика» и «русский этический примат»: «Кто виноват? Что делать? Что заставляет людей жить? Кто сумасшедший? – такие вопросы ставят Герцен, Чернышевский, Л. Толстой»[33]. Великие пророчества Толстого и философские апории Достоевского расшатывали привычные материалистические рамки французской мысли, всё более и более нечувствительной к религиозным вопросам. Почва, подготовленная французскими историками, русскими сезонами в Париже и выставками русского искусства (например, русской иконы) позволила Франции принять русский роман, который был призван встряхнуть всё ещё находящуюся под сильным влиянием Флобера французскую литературу. Первооткрывателем русского романа стал дипломат и писатель Эжен де Вогюэ (Eugène de Vogüé 1848–1910)[34]. Достоевского он видел настоящим Скифом, разрушающим интеллектуальные «привычки» французского общества. «Эпическая мысль» и «лабиринты» Толстого были более близкими французским вкусам, даже если Толстой и напоминал им местами моралиста, квакера. Художественный метод, движимый сочувствием к человеку, «тяжело отыскать у Золя», поэтому русский роман давал читателю нечто новое. Вогюэ считал, что «Достоевский принёс культуру страдания», и оставался в замешательстве относительно моральной ценности творчества Достоевского — для него, в первую очередь, — автора «Преступления и наказания». Ж. Нива замечает, что «религиозная правда» русского романа пугает Вогюэ, включая и главный вопрос «тульского апостола»: что теперь делать?

Западному читателю было удивительно обнаружить у Толстого «прекрасные химеры» (учения сект вальденсов, лоллардов и других анабаптистов) под пером великого писателя, «несравненного наблюдателя души человеческой». Толстой снискал внушительный успех у молодых людей тех лет, став для них «символом над-рациональной веры, несмотря на её рациональный аспект». Во французской критике, как и в мировой, будет принято строить интерпретации на сравнении Толстого и Достоевского, начиная с Пеги, Суареса или Штайнера с его работой «Толстой или Достоевский». Предметами

сравнения станут «плоть или дух, отчаянное экзистенциальное христианство или рациональное счастье, в случае Толстого иногда даже отчаянно рациональное. К тому же потребуется время, чтобы оторваться от интерпретаций Толстого в рамках идеологических дебатов “толстовства”»[35].

В статье Оливье Монгена «Приглашение к чтению Жоржа Нива» проводится обзор творческого пути этого учёного-слависта[36]. В своих многочисленных статьях Ж. Нива неоднократно проводил связь между русско-европейским расколом (le shisme) и «русским мифом». Последний был построен и поддержан в немалой степени русской классической литературой, а также учёным Пьером Паскалем (основателем школы русистики во Франции) и философом Николаем Бердяевым. На чём основывается этот миф? Согласно Ж. Нива миф держится на противостоянии «западному злу»: капитализму, индивидуализму, эгоизму, отсутствию общинного духа и так далее. «Русский миф» стоит бок о бок с милленаристскими взглядами и апокалиптическим пониманием истории. И именно он послужил катализатором споров между славянофилами и западниками. В сборнике статей «Конец русского мифа» Ж. Нива формулирует проблему русского мифа и определяет её через анализ творчества русских писателей, а также выделяет историко-политическое значение мифа и прослеживает его дальнейшее функционирование на советском пространстве.

Ж. Нива — это автор, который продолжает активно публиковать исследования о русской литературе в различных изданиях современной франкоязычной периодики. Для данного исследования принципиально важным представляется подробное рассмотрение его концепции «русского мифа», так как её отголоски встречаются не только в последующих работах автора, но и в общем тоне западноевропейской славистики.

Данный сборник статей Жоржа Нива «Vers la fin du myth russe. Essais sur la culture russe de Gogol à nos jours»[37] («Конец русского мифа. Эссе о русской культуре от Гоголя до наших дней») ещё не был переведён на русский язык. Стоит отметить, что во французском языке предлог vers имеет значение процессуальности и чаще всего используется для выражения движения в заданном направлении — то есть, это скорее *движение* к концу русского мифа.

Лейтмотивом всей работы является образ перекати-поля. С неустойчивым, подвластным ветрам растением Ж. Нива сравнивает русскую культуру. Русского человека он видит ищущим, постоянно неудовлетворённым, изменчивым (15). Во введении к работе русская культура характеризуется как сравнительно молодая. «До Пушкина это была тяжелая заимствованная культура из Византии, из Запада

(по преимуществу из Польши). Затем внезапно появляется ветреный, беззаботный Пушкин, который виртуозно даёт имена всему русскому пространству. Этот беззаботный, однако, мечтал заполнить Россию независимой и образованной аристократией, чтобы та сдерживала шаткую российскую действительность. Его политическим идеалом (и литературным тоже) был Бенжамен Констан». Здесь, на наш взгляд, интерес представляет именно ракурс видения русской культуры: до-Пушкинское отметается как тяжелое, заимствованное (чужое), а после-Пушкинское понимается как «лёгкое», приобретшее характерную «русскость» (16).

Ж. Нива считает, что русское пространство в русском мифе включает в себя разные образы — безмерного поля для метаний и поисков, пространства, сводящего с ума, мира, манящего ложными надеждами. Он также вводит в характеристику мотив «профетичности» — скрытой энергии, дремлющей в пространстве, потенции — подобно Новой Америке. «Профетический» может переводиться как «пророческий, судьбоносный». «Редки те, кто не поддаётся этой профетической лихорадке (русской степи, русского пространства)». «Редки те, кто не смешивается с толпой блуждающих мистиков, редки те, кто не убегает от реального к эсхатологическому сверх-реальному, как Гоголь. Одним из таких, приближенных к реальности, был Пушкин в XIX веке и Борис Пастернак в XX» (16).

Интересно подчеркнуть, что духовный поиск и мистицизм преподносятся скорее как негативное влияние русской культуры на личность художника. Гоголь здесь — мистик, предпринимающий побег к эсхатологическому (видимо, имеются в виду (по известной традиции) «Выбранные места из переписки с друзьями»). Некоторая прагматичность сквозит в такого рода заявлениях, где реальность, социальность полагаются бесспорным преимуществом, духовность и мистицизм — побегом от реальности, «профетической лихорадкой».

Таковы основные суждения, приведённые во введении к работе, далее нас главным образом будет интересовать первая глава первой части сборника (всего их семь), где речь пойдёт о писателях XIX века, заложивших основы «русского мифа»: о Гоголе, Пушкине, Герцене, Достоевском и Толстом.

В первой статье «Gogolgrad une ville de liège» («Гогольград: Город пробок») автор показывает, как под пером Гоголя рождается новый миф — петербургский. Ж. Нива пишет, что одним из первых авторов, затронувших тему Петербурга, был, конечно, Пушкин. В качестве ключевого исследователь выделяет образ плотины: «Если Петербург был назван “окном в Европу”, он в реальности оказался плотиной, защищающей от волн, — от народного волнения и от волн истори-

ческих. Петербург предстаёт как система, охраняющая саму себя от народного гнева и исторических потрясений». Как отмечает Ж. Нива, с приходом Гоголя «миф глубоко меняется»: «Петербург — это больше не русская крепость, защищающаяся против себя же самой, но место утраты русского человека, место его страданий. Пять петербургских повестей Гоголя являются “осуществлениями утраты”. Утраты чистой мечты, как в “Невском Проспекте”, утраты социальной защиты в “Записках сумасшедшего”, утраты своего собственного тела в “Носе”, утраты таланта, как у художника из “Портрета”, утраты спутницы жизни в “Шинели”» (24). Трансформация петербургского мифа у Гоголя формулируется через метафору тотальной утраты: «Основанные на фантастике, “Петербургские повести” разрушают реальность, отменяют её, крошат». Гоголь охарактеризован здесь как деструктивный писатель, который стремится уничтожить реальность для эсхатологического побега от неё.

В след за Андреем Белым Ж. Нива перечисляет три фазы в творчестве Гоголя, и, рассуждая о «Мёртвых душах», замечает: «Третья фаза — это эпопея, заново скрепляющая мир, разбитый обманом и скверной человека. Чичиков покупается на собственный обман и направляет по-новому свой феноменальный талант к “жульничанью” — на благо России. Это “идеологическая” фаза творчества Гоголя, и она окажется провальной... Но подарившей нам “Мертвые души”» (24). Согласно развиваемой логике получается, что есть Гоголь — трансформатор «петербургского мифа», где Петербург — это пространство утрат и отчуждения, и человек в нём отчужден как от социального, так и от личностного. Это *настоящий* Гоголь. Но есть и Гоголь «Мёртвых душ» и «Выбранных мест...», вошедший в идеологическую фазу творчества, которую необходимо специально оговаривать, а в некоторых случаях и автора от неё «очищать». Как и Достоевского от эпилога к «Преступлению и наказанию». Как когда-то современники Гоголя — критики во главе с Белинским — не желали признавать в нём автора «Выбранных мест из переписки с друзьями», но желали видеть в его творчестве только «свои отражения», так и сегодня кажется, что в современной франкоязычной славистике сохраняется тенденция к созданию удобных, *не* «идеологических» образов писателей.

И снова находим в размышлениях о «Портрете» характеристику второй редакции повести как тенденциозной и заданной вне-художественной, мировоззренческой установкой: «Вторая версия более “идеологическая”: фантастика была стёрта, картина, купленная Чартковым, находится уже в его комнате, и сам художник становится перед выбором: чтобы творить, он должен отказаться от жажды

наживы и от чрезмерной реалистичности в творчестве. Художник должен быть верующим человеком (как Иванов, русский живописец, посвятивший всю свою жизнь работе над “Явлением Христа народу”, с которым Гоголь познакомился в Риме). Аскетизм, — пишет Ж. Нива, как бы воспроизводя логику Гоголя, — есть первое условие искусства, художник должен очистить, упростить, процедить реальность, слишком склонную к разрастанию...» (27–28). «Портрет», таким образом, изменил смысл во второй редакции. В нём исследователь находит иллюстрацию судьбы самого Гоголя, который в избытке реализма видел нарушение художником-«реалистом» божественного запрета — это и был тот грех, под тяжестью которого изнывал автор «Мёртвых душ». «Любопытно отметить, как Гоголь сочетал в себе этот грех вины с аскетизмом (если у Гоголя не получалось заработать себе на жизнь, то мы знаем, что он позволял себе обильные гастрономические “компенсации”: он любил еду с привкусом вины...)» (28). То есть, по мнению французского исследователя, за свой чрезмерный реализм Гоголь испытывал чувство вины, пытался достичь аскетического идеала, не наживал богатства, но, по-видимому, обязательно компенсировал неудачи обильными трапезами.

Большая часть статьи посвящена гоголевской «Шинели». Автор соглашается с тем, что анализ Эйхенбаума остаётся «непревзойдённым». Однако, как справедливо отмечает Ж. Нива, Эйхенбаум разбирает вопрос о том, как сделана «Шинель» Гоголя, но ничего не говорит о *значении* «Шинели». Обращаясь к вопросу о *значении*, французский исследователь приводит интерпретацию Андрея Синявского, а именно — его концепцию гоголевского смеха как своеобразного пути поиска Бога, что, по мнению Ж. Нива, «есть вариант в высшей степени русский, смешивающий святость и кощунство». Также французский исследователь рассматривает интерпретации советских фрейдистов 20-х годов, где «шинель — это символ женского пола, что указывает на скрытое желание Акакия Акакиевича, которое он сублимирует в “вечной идее будущей шинели”» (35). Помимо прочего, в статье приводится «сексуальная» интерпретация «Петербургских повестей» Семёна Карлинского. «Шесть героев повести — неженатые одинокие мужчины, “измученные” поиском “спутницы” жизни, для Акакия Акакиевича такой спутницей является шинель. Тезис Карлинского развивается в романе Доминика Фернандеса “Дети Гоголя”, где Гоголь-гомосексуалист борется против своей “ненормальности” и в конце жизни исповедуется в этом отцу Матфею, за что тот накладывает на него суровую епитимью, которая только усиливает агонию Гоголя» (36). Ж. Нива так излагает аргументы Карлинского: «<...> биографические факты из жизни

Гоголя свидетельствуют о том, что годы петербургской жизни были периодом лихорадочной социальной и литературной активности, были счастливым мгновением его творчества. И что вероятно, та дисциплина, которую он себе установил, служила ограждением от единственно возможных для него человеческих контактов, но это стало порождать в нём чувство одиночества, тревоги, потерянности, которые особенно усиливались под конец жизни. Подобная гипотеза объяснила бы наличие такого большого количества одиноких мужчин в отчаянном положении в его творчестве и его решение уехать в Рим» (36–37). После Ж. Нива уже от себя добавляет, что подавленной гомосексуальностью объясняются многие аспекты творчества Гоголя, и что этот факт можно считать вполне доказанным (37)[38]. И вместе с тем, возвращаясь к исходному тезису, исследователь отмечает, что основным мотивом «Петербургских повестей» является мотив жестокого города. Петербург только усугублял отчуждённость писателя, но в то же время являлся и «наилучшей почвой для переноса невроза». Петербург для Гоголя — это «место изгнания русского человека и русской истории» (37).

В заключении статьи исследователь еще раз подчеркивает мотив оторванности гоголевского творчества от реальности, где последняя не является ничем другим, как оптической иллюзией. Выходит, что Гоголь подлинный, не «идеологический», — это автор «Петербургских повестей», которые приобретают особенную остроту, будучи рассмотренными под своеобразным углом сублимированного невроза. «Петербург — это пространство отчуждения, где люди не могут реализовать своих желаний. Именно такой Гоголь и заложил основы “русского мифа”, явив мольберт, на котором будет выписано всё русское страдание» (37). Но Гоголь как автор «Выбранных мест...» и «Мёртвых душ» — писатель, вошедший в «идеологическую» фазу творчества, и его влияние на русскую культуру не рассматривается.

Исследование «основателей русского мифа» продолжается главой о Пушкине «Le grand jeu russe» («Великая русская игра»), посвященной «Пиковой даме». Автор связывает Германа напрямую с образом русского интеллигента и приводит следующую аргументацию: во-первых, он немец, во-вторых, он ещё пока не игрок, а только наблюдатель, но уже в бреду, в горячке. Ещё одна важная отличительная черта Германа — он не живёт, а только готовится жить. Именно с «Пиковой дамы», по мнению Ж. Нива, русская литература устанавливает дистанцию между, по выражению Достоевского, «живой жизнью» и желанием жизни, и эта зеркальная граница длится и по сей день (39). «Пиковая дама» — произведение наиболее

популярное, наиболее транснациональное, потому что затрагивает такую актуальную для Европы конца XVIII века тему, как игра. У многих русских писателей можно встретить мотив игры, случая (у Фонвизина, Гоголя, Лермонтова, Достоевского, Шаховского, Пушкина). Откуда же такая популярность азартных игр в России, игр, где всё решается волей случая? Почему эта тема получила такое распространение в русской литературе?

Ж. Нива предлагает свою трактовку данного явления: «Карты, как и другие игры, представляют собой симулякр (simulacre) социальной борьбы. Но в пушкинской России симулякр игры вытесняет реальную жизнь. В государстве, где социальная мобильность, экономические и интеллектуальные инициативы ограничиваются, игра становится необходимой жизненной авантюрой. К тому же игра способна выразить в идеальной метафоре хрупкость и неустойчивость социального положения во времена правления Николая I. В 30-е годы XIX века игра становится символом трагедии, символом внезапного падения, потенциальной немилости и сумасшествия» (41).

Привлечение трактовок, основанных на фрейдистской методологии, вновь становится неотъемлемой частью интерпретации и часто берётся за основу при анализе содержания произведения, его подтекстов или обзора круга интерпретаций. Вот одна из них: «Андрэ Грин — выдающийся психоаналитик и теоретик психоналитической литературной критики предпринял фрейдистское прочтение “Пиковой дамы”[39], мимо которого мы, разумеется, не можем пройти. Грин разбирает схему текста: Герман — проситель, графиня — владелица; она хотела бы “сохранить” свою жизнь и очарование московской Венеры. Посредник между ними — сексуальный по преимуществу — деньги. Грин показывает нам сексуальные фантазмы Германа касательно графини, он желает заменить её любовников, которые заняли потайную лестницу, стать дамским угодником, любовником Венеры. Герман ищет любви денежной, производительной власти. Он — Эдип, она — Сфинкс, но вместо ответа — подмигивание на похоронах. Безумие, охватывающее Германа, — сексуальное: магнолия, портал, паук — визуальные расшифровки трёх карт символизируют женский пол. У старой графини Герман спрашивает секрет приумножения (то есть, как заработать, сделать капитал прибыльным, произвести потомство). Говоря короче, “Пиковая дама” как бы “скрывает” навязчивые мысли самого Пушкина по поводу его происхождения. Пушкин постоянно переделывал свой “семейный роман” — неоконченная “Генеалогия”, Пушкин в “Борисе Годунове”, работа над “Арапом Петра Великого”. Тут же и “Пиковая дама” с навязчивой идеей внебрачного происхождения, со

своей историей семейного секрета — всё это можно было бы назвать постановкой — очень зашифрованной — семейной *качки* Пушкина: потомок Ганнибала, несчастный муж Натальи, он навсегда ранен “генеалогией”. Детское воспоминание случайной наготы матери появляется здесь снова, только теперь оно перенесено в сцену, где Герман, спрятавшись за ширмой, застаёт графиню за вечерним туалетом. Он приобщается к фантазму сделать матери ребёнка (чтобы заменить младшего брата Николая, погибшего в раннем возрасте), и этот фантазм накладывается на образ бабушки, с последующим исключением отца. Текст “Пиковой дамы” представляет собой компромисс между фантазмами автора. Он выводит на первый план невозможность жизни. Герман, сын графини, наказывает себя безумием и всё снова встаёт на свои места» (43). Тема невозможности существования поднималась уже в этой работе в связи с попыткой провести генезис русской интеллигенции от Германа, от игроков в азартные игры, или как с Гоголем — подчеркивалась невозможность его существования в русском пространстве (Рим он назовёт своей «истинной родиной»).

По мысли Ж. Нива, герои Пушкина, как и герои Гоголя, не могут жить в атмосфере «социальной стагнации»: социальную борьбу они вынуждены либо заменять симулякром борьбы — карточной игрой, либо уходить от реальности в «мистицизм», за что, в частности, часто упрекают Гоголя. Выходит, что почти никто из русских классиков, никто из «основателей русского мифа», не смог найти возможности для существования в реальном мире, каждый переносил в свое творчество неврозы, тем и спасался, а на службу государственной идеологии они становились от слабости. Подобная матрица трактовок будет использована и при анализе творчества Достоевского.

Вернемся к статье о «Пиковой даме». Из работы Андрэ Грина Ж. Нива делает следующий вывод: поиск любви и поиск денег — одно. Этот тезис получает развитие и приводит к рассуждению о патриархальной семье: «Точно такую же связь денег и продолжения рода можно найти в “Мёртвых душах” Гоголя, где Чичиков испытывает удачу в рисковых социальных спекуляциях и мечтает о своём будущем “подъёме”. И Чичиков, и Герман очевидным образом представляют оппозицию патриархальной семейной модели — провинциальной у Гоголя, смягчённой либертинажем у Пушкина. Оба нарушают признанную социальную модель» (43). Так Ж. Нива идет от скрытой гомосексуальности Гоголя и желания Пушкина воссоздать своего младшего брата к выводам о невозможности жизни и к оппозиции патриархальной семье.

На основании «игры» исследователь сближает Пушкина и его героя и на социально-политическом уровне: «Герман играет в карты, как “фаталист” Лермонтова играет в русскую рулетку. Случайность может иметь два разных смысла: в здоровом и исторически благополучном живом организме случайность является вторжением иррационального, хаоса, смерти. В обществе механическом, сведённом до гротескной и удушающей “этикетки”, случай есть вторжение жизни» (44). Далее исследователь так развивает мысль: «Пушкин не был последовательным относительно исторического видения России. Перед лицом русской власти он мечется: то славит царя, собирателя народов, то насмехается над мелочным самодержцем в непристойных эпиграммах. Официальный историограф, с поручением написать историю пугачевского бунта, Пушкин анализирует дух восстания и выносит суровое заключение. Романист, автор “Капитанской дочки”, обнаруживает скрытую симпатию к бунтарю и узурпатору <...>. Герман живёт в мире автоматизированном, помещённом в жёсткие рамки “этикетки”: пожилые женщины, которые главенствуют на балах, невозмутимые аристократы, которые держат благородные игорные дома: видимость одержала верх и парализовала. Один лишь Герман, наполовину русский, хочет прожить жизнь по своей воле, которая по силе превосходит человеческую» (44). В прогнившем обществе «этикетки» только Герман (лишь наполовину русский — что подчёркивается исследователем), оказывается способным на нечеловеческое волевое усилие — жить так, как хочется ему. Стоит отметить, что сближение образов самого Пушкина и Германа делает из Пушкина скрытого бунтаря, только вынужденно играющего по правилам, бунтаря, «который одержим желанием жизни, но не может его реализовать в механическом обществе, и единственной отрадой для него остаётся игра Случая, рабом которого он и стал».

Уже было сказано о том, что Герман — это русский интеллигент в чистом виде, рассмотрим аргументацию этого суждения подробнее. Как одну из особенностей русской литературы Ж. Нива выделяет её неспособность оставить в стороне русскую историю: «Литература взваливает на себя бремя изложения обширной культурной саги, в которой Пётр-Реформатор принимает роль Петра-Человека — любимого-ненавидимого <...>. Герман входит в вереницу сынов Реформатора. Он, подобно зловещему и сильному Отцу, каким стал для России Пётр I (русский по крови, но нерусский по убеждениям), одержим страстным желанием; он совершает преступление, и в конце оказывается одураченным Русью-мачехой» (45). В этом смысле он — убийца (сам того не желая) России. Не является ли Герман убийцей (неумышленным) старой графини? Исследователь

указывает на сближение образов Германа и Петра посредством выявления общих черт, таких как: одержимость идеей, совершение преступления, «нерусскость», одураченность «мачехой» (Россией). Неотъемлемой частью русского мифа являются размышления о фигуре Петра, о его роли и образе в русской литературе. Эти размышления приводят к рождению русской интеллигенции — «детей Петра». «Герман — убийца, но убийца одураченный своей жертвой. Герман, таким образом, проживает судьбу ложной вины, которая станет судьбой всей русской интеллигенции» (46). С этим «мифом» дальше пристально будет работать Достоевский, и, конечно, автор статьи обращается и к его творчеству, чтобы представить полную картину аргументации.

Знаменитый пассаж из «Подростка» о том, что Город сводит с ума, что сам Город — порождение развращённой Воли, направленной в пустоту, приводится в подтверждение влияния городской среды на поведение персонажей. «Русский интеллектуал, оторванный от реальности, погружённый в геометрию и туманы петербургского утра, видит во сне свою мечту и сам становится фантастическим, затем сумасшедшим...» (46). Раскольников не играет за зеленым столом, но он участвует в идеологических торгах XIX века. Реальное испарилось. «Не остается ничего, кроме идей, наполеоновских, фурьеристских, марксистских». Ж. Нива отмечает, что «для Достоевского, как и для Пушкина, игра и болезненная одержимость скрывают нечто более глубокое — русскую любовь к испытаниям». Таким образом, «Герман — первый в стане русских, одержимых идеей». Именно с Германом рождается явление, которое начиная с 70-х годов будет называться интеллигенцией. Герои Чернышевского и Достоевского происходят из него, объединяет их желание отце-(матере-)убийства. Именно Пушкин первым вывел тип русского бунтаря.

Третья глава в разделе «Основатели мифа» посвящена Герцену: «Герцен и “русская печь”». Герцен назван величайшим русским революционером. Автор отмечает, что формировавшаяся в те годы русская интеллигенция многим обязана ему: интеллектуалы, писатели, все — от Достоевского и Толстого до Солженицына, черпали из живого источника мысли Герцена (50–54).

Изучение русского мифа продолжается обширной статьей о Достоевском: «Les chuchotis dostoïevskiens: étude sur Crime et châtiment» («Нашёптывания Достоевского: исследование “Преступления и наказания”»).

В статье подробно описываются обстоятельства жизни Достоевского в момент начала работы над «Преступлением и наказанием» и культурно-исторический контекст России 60-х годов. Достоевский работает с образом интеллигента, одержимого идеей. Человек под-

полья — карикатура на героев Чернышевского — уже содержит в себе зачатки пустой и бесполезной борьбы, как у Раскольникова и Ивана Карамазова. Ж. Нива анализирует состояние России и критику Достоевским общества. Его творчество — это ответ новым нигилистам, обвинение «нераскаявшихся отцов», либералов 40-х годов. Без Бога их «хрустальные дворцы» суть лишь «курятники» (54).

Образ имперского Петербурга сближается у Достоевского с бесом, духом «глухим и немым», который вселился в Россию, но этот бес ничего не говорит Раскольникову. Настоящая жизнь, грязная и преступная, проходит на периферии — на шумной и многолюдной Сенной площади. Обыгрывая название статьи, Ж. Нива рисует такую картину: «Каморка Раскольникова, зловещий дом старухи-процентщицы, мрачное строение, где Соня сняла себе комнату, пустые лабиринты, в которых подстерегает Свидригайлов. Прокаженные кварталы Екатерининского канала, сброд с Сенной, тревожная бескрайность островов — пространство выписано в деталях. Весь этот прокажённый город сочится ужасом и нищетой. Это он раздавил Мармеладова, он свёл с ума Екатерину Ивановну, он нашёптывает Раскольникову страшный замысел, он приводит Свидригайлова к самоубийству. Это приют для сброда и одиночества. Непреодолимые нужды толпы толкают Раскольникова на улицу, в притоны, в повседневную толкотню. Но толпа эта ему враждебна, и только усиливает изоляцию. Она разрушает, развращает, сводит с ума. Лучше, чем кто-либо другой, Достоевский умел передать вонь, толкотню и бесчеловечность большого капиталистического города, где дом “терпимости” угрожающе заполоняет всё» (63). Петербург Достоевского — это обширная и глубокая тема, невозможно не признать, что город действительно является героем произведения, может быть, даже и соучастником преступлений. Но здесь перед исследователем встает другой вопрос. Достоевский не принимал всякого рода теории, пытавшиеся детерминировать человека внешними факторами, объяснить и оправдать его поступки неблагополучием семьи, социума, среды, лишив его тем самым свободы[40]. Можем ли мы в этом случае соглашаться с суждениями, подводящими нас к выводам о том, что в страданиях людей, в их преступлениях и несчастьях виноват город (среда)? Во всяком случае, для исследования, по мнению ученого, не лишним будет отметить наличие такого рода трактовок: «Петербург для Достоевского — рабочая комната, где Россия создаёт свои кошмары» (63).

В обращении Ж. Нива к фрейдистского толка интерпретациям не стали исключением и герои романа «Преступление и наказание». Пульхерия Александровна — мать пожирающая, мать «кастрирующая». Единственная её цель — это привязать навсегда к себе сына,

например, фактически продавая Дуню Лужину. Дуня — это фигура «сестры обладающей», так что свадьба Лужина и Дуни становится чем-то вроде экзогамии, невыносимой для Родиона (63).

Ж. Нива подробно останавливается на композиции романа, на «изолирующей» силе идеи, на концепции спасения у Достоевского. По мнению исследователя, «тема “другой планеты” или отделённого от мира Раскольникова (“обнесённого стеной”) — с художественной точки зрения наиболее удачная тема романа». Обращаясь к черновикам Достоевского, автор замечает, что «битва, которая происходит внутри Раскольникова в черновиках более эксплицитна, и это борьба между Дьяволом и Христом». Почему «Раскольников удивляется “успеху” своего преступления»? — таким вопросом задаётся Ж. Нива. И даёт ответ: не потому ли, что им овладел дух «глухой и немой»? «Христос не вмешивается напрямую, поэтому воскресение Раскольникова и отнесено в эпилог» (68). «“Преступление и наказание” — это неоднозначное высказывание Достоевского, так как из него следует два вывода, один логический: самоубийство Свидригайлова как “атеистического” двойника Раскольникова, второй чудесный: воскресение Раскольникова благодаря Соне и Христу. Но это второе заключение только эскиз. “Преступление и наказание” – произведение незавершённое (как и “Братья Карамазовы” по той же самой причине)» (69). Таким образом, получается, что причина «незавершённости» романов «Братья Карамазовы» и «Преступление и наказание» в невозможности для Достоевского поставить точку в идеологической смуте, охватывающей персонажей, в некоторой неразрешимой борьбе между «логическим» и «идеологическим» (69).

Ж. Нива пишет о «пористости» героев Достоевского, о их проницаемости атмосферой города: «Достоевский с большим искусством создает некоторое взаимодействие между городской средой и “демонической” волей главного персонажа. <...> Всё происходит так, как будто бы сам город нашептывал ему верный час для преступления и нашёптывал его последнее одобрение. Топор сам просится в руки» (70). Исследователь подчеркивает парадоксальность «главной пружины романа»: «это рациональное преступление, запланированное и оправданное “математикой” жестокости, преступление полностью рассудочное, в то же время и преступление невольное, совершённое чудесным образом, произведённое в одну секунду» (70).

Преступление Родиона безотчетное, осуществленное под действием «демонических» сил городской среды, которые словно вложили в него план убийства, проникая в его пористую, абстрактную, идейную сущность. Возникает вопрос, нет ли здесь попытки снять ответственность с Раскольникова за совершённое убийство в лучших традициях

популярных адвокатов открытых судебных процессов, против которых Достоевский выступал практически в каждом своём романе?

Ж. Нива много рассуждает о структуре романа, но из работы в работу стремится «подправить» его композицию — убрать «идеологический эпилог», «нарушающий» органику романа. Получается, что чем больше критика движется в сторону «среды», тем самым снимая ответственность за преступление, умаляя в нём участие человека, тем больше сама собой отпадает необходимость в покаянии у такого уже «оправданного» средой героя. Если идти по этому пути чтения Достоевского, через среду и «демонический Петербург», то, конечно, эпилог здесь будет казаться лишним, и Достоевский немедленно превратится в бравого социалиста, обвиняющего несовершенное мироустройство во всех бедах человеческих: «Раскольников совершает уже не “рациональное” преступление, но отчасти и воплощает желание коллективное, инстинктивное» (70).

В заключении раздела о структуре романа автор делает следующие выводы: «Жестокая обвинительная речь против сил семейного и социального угнетения, эпопея спасения, сосредоточенная на теме воскресения, “Преступление и наказание” – прежде всего фантастическая поэма, в фокусе которой находится идеологический разброд. Как перейти от стабильного, но виновного порядка угнетения (семейный порядок, порядок капиталистический, денежный) к другому порядку жизни ровной, стабильной, обновлённой, «спасённой» (человеческое сообщество, Соня, каторжники)? Нужно ли сталкивать в неразрешимой схватке идеологический разброд, сложных “двойников” и изоляцию на “другой планете”»? (71).

Критика принимает социальный характер, Пушкин и Гоголь борются против патриархальной семьи и удушающего режима, а если поддерживают его, то на помощь приходят фрейдистские трактовки или просто маркеры «идеологического», то же и с Достоевским. По мнению Ж. Нива, сны Раскольникова — это ключи к роману. «Очевидно, что все три сна являются тремя этапами одного сна о сексуальном насилии». Но если во сне о кляче герой раздавлен насилием происходящем во вне (насилием ложного отца), то во сне, где он видит ухмыляющуюся старуху, он сам агрессор, и жертва ускользает от него. Эта прогресс – это шаг к освобождению, шаг к принятию женщины как собеседника в спасении мужчины. Автор подчеркивает, что сразу после убийства Разумихин предлагает Раскольникову перевести брошюру о том, можно ли считать женщину человеком. Кошмар, который видит Свидригайлов накануне самоубийства, напротив, показывает сексуальный регресс — для Свидригайлова женщина остаётся объектом сексуального желания. Любовный обмен

недоступен распутнику, и желание исправиться ведёт к смерти. Проблема же Раскольникова в том, что он не научился приспосабливать своё желание ко времени, в котором живёт.

Ж. Нива приводит комментарий Вячеслава Иванова к «Преступлению и наказанию», в котором центральная идея романа выражается языком античной трагедии: бунт человеческой гордости против священных законов теллурической Матери. На основе этих идей Ж. Нива делает вывод: «Эдип — невольный убийца. Но применимо ли это к Раскольникову? Да, потому что он носитель коллективной позиции, он совершает желаемое преступление, но с многочисленными сообщниками» (76). Таким образом, получается, что Раскольников «убийца, но в то же время и жертва, преследователь и преследуемый». Далее автор статьи замечает, что, несмотря на всё своё славянофильство и осуждение молодого поколения, несмотря на борьбу против радикального атеизма, Достоевский всё же, в отличие от других славянофилов, видел заслугу Петра в том, что он принёс в Россию *движение*. По мысли Ж. Нива, русский интеллигент — «сын Петра Великого», поэтому в Раскольникове он видит то же желание действия (которое не отрицает и не умаляет Достоевский, о чем свидетельствует запись о Петре в его дневнике), но это *действие* извращено «фанатизмом идеи». Именно в этом, конечно, и видится заблуждение русской интеллигенции как таковой.

Рассмотрим некоторые особенности оценки взглядов Достоевского. Есть один аспект, по мнению исследователя, который никогда не разрешится, из-за глубокого взаимовлияния между автором и героями: «Чувствовал ли Достоевский в себе ужасный след трихина, “пришедшего с Запада”?». Двойственность мечты о воскресении Раскольникова, отмечает Ж. Нива со ссылкой на работу Жака Като «От хрустального дворца к золотому веку или перевоплощения утопии» (Jacques Catteau «Du Palais de Cristal à l’âge d’or ou les avatars de l’utopie». Cahiers Dostoïevski. Ed. de l’Herne. Paris, 1973), была очевиднейшим образом доказана. Когда «Раскольников-каторжник видит возвышающуюся над берегом Иртыша “настоящую жизнь”, это видение о том, что “там как бы самое время остановилось, точно не прошли еще века Авраама и стад его”, — социалистическая это мечта или христианская? Или, может быть, это просто мечта о невинности, мечта о воскресении, о возврате в детство, в сентиментальный рай Пульхерии Александровны, матери “пожирающей и нежной”?» (64).

Ж. Нива предпринимает попытку перечитать «Дневник писателя» с опорой на биографию Достоевского, написанную американским учёным Джозефом Франком «Источники борьбы, 1821–1849» (Joseph Frank. «The seeds of Revolte, 1821–1849», Princeton University

Press-Princeton. 1976) и работу Жака Като «Литературное творчество Достоевского» (Jacques Catteau «La création littéraire de Dostoevsky». Institut d'Études Slaves. Paris, 1978). В чём видится автору интерес к «Дневнику писателя» Достоевского? «Во-первых, конечно, интерес с жанровой точки зрения, своеобразная "компиляция" повседневной жизни нации и широкого диалога с читателями, а во-вторых, привлекательна и удивительная политическая актуальность, и это сто лет спустя! Актуальность Достоевского для западного читателя неоспорима, несмотря на узкие националистические взгляды, фобии памфлетиста, а также такие неприятные его выражения как "чёрная армия" (иезуиты) или "протестантское царство" и другие химеры, которые являются скорее фобиями самого автора» (76).

Такого рода отношение к фигуре Достоевского накладывает также отпечаток и на методологию исследования его творчества. Здесь мы снова напрямую сталкиваемся с попыткой оградить писателя от него же самого, создать некий удобный и понятный образ, который вписывался бы в определённые представления. Тенденция к трансформации творческого наследия автора сохраняется путём заведомого отсечения его же «заблуждений». Отсюда и такая тяга к очень удобному фрейдистскому дискурсу, который всё «неугодное» может загнать в разряд фобий и неврозов, изрядно облегчив работу исследователю-трансформатору.

Джозеф Франк, а в след за ним и Ж. Нива, перечитывают две статьи, посвящённые Белинскому, из «Дневника писателя» 1873 года. Достоевский считал Белинского ответственным за своё собственное «обращение в социализм». На самом деле, пишет Ж. Нива, ещё до знакомства с известным критиком Достоевский уже был обращён в социализм, но христианский, по Сен-Симону. Статьи 1873 года в «Дневнике писателя» спустя четверть века отвергают тяжесть и грех обращения Достоевского в неистового и воодушевлённого ментора. Франк акцентирует внимание на значительности умолчаний Достоевского о сент-симонистской фазе (а значит — христианской) у Белинского: воинственный атеизм, штирнерианский цинизм «третьего» Белинского (такого же быстрого на сжигание того, что накануне обожал), вера в гуманистический атеизм, основанная на свободе личности «в неслыханной доселе широте», — все эти сложные черты личности Белинского даны в оппозиции христианскому персонализму (ответственность и свобода личности) и христоцентризму самого Достоевского. Портрет Белинского, по мнению Жоржа Нива, восхитительный, но немного ложный. То, что приуменьшает Достоевский, — это свою личную социалистическую ангажированность, которая была у писателя ещё задолго до встречи с Белинским

и которая намного более глубока, чем он пытается нам показать, и в сущности, никогда не была им отрицаема (81). Получается, что Достоевский никогда не отрекался от приверженности к христианскому социализму, несмотря на отторжение своих бывших воззрений, он продолжал быть вовлечённым в пылкую логику Белинского.

Итак, Достоевский — основатель русского мифа по нескольким причинам: он развивает тему демонического, разрушающего влияния Петербурга и городской среды как таковой и доводит этот «миф» до той точки, где город уже становится соучастником Раскольникова, буквально «нашёптывая» ему преступление, и потому оно оказывается «коллективным», а следовательно, не требующим раскаяния. Достоевский («Дневник писателя») предстает как писатель русских диссидентов, но всё же в сущности, по мысли Ж. Нива, всегда остается «христианским социалистом», несмотря на «фобии памфлетиста», «ангажированность и про-националистический» дискурс, негативное отношение к «чёрной армии» и «протестантскому царству».

Пятая глава «“Воскресение” или рождение жанра» («Ressurection ou la naissance d’un genre») посвящена творчеству Толстого. Автор ведёт полемику с общепринятым суждением относительно романа «Воскресенье» — считается, что это роман времён упадка творческих сил Толстого, что это скорее роман-памфлет, роман идеологический. Ж. Нива обращается к генезису произведения от небольшого случая, рассказанного Кони, до романа «Одиссеи русского тюремного мира». Исследователю важно показать, что «Воскресенье» органично встраивается в творческое наследие Толстого, выражает самые сокровенные его идеи о жизни, смерти, человеке. Подчёркивается важность темы становления человека, его прорастания — «большая стирка», самоанализ, которым непрерывно занимался и сам писатель. По мнению Жоржа Нива, в романе «Воскресенье» больше всего заметна «война с литературными типами» — здесь на первый план выходит знаменитая «текучесть» жизни и времени, которая всё больше и больше занимает Толстого. Он не выводит типов, у него нет плохих людей, ведь в каждом человеке течёт чистая вода жизни, беда только в том, что нечисты берега, принимающие эту воду. «Воскресенье» — это расследование институционализированного насилия. «“Воскресенье” — это больше чем тюремная энциклопедия, больше чем ожесточённые споры о толстовском непротивлении злу и революционной жестокости, больше чем сатирическая фреска тюремных мучителей или декольтированных пуритан из так называемого “высшего света”: это попытка воскресить общество, вселенную, человеческую клоаку, устрашающую очистку, где проходит ещё едва различимый поезд истории» (104).

Опираясь в целом на проведенный аналитический обзор, можно заключить, что во франкоязычной славистике существует некоторая однонаправленность в подходе к изучению творчества русских писателей. Зачастую в исследованиях предпринимаются попытки вырвать автора из того духовного контекста, который он сам мыслил для себя приоритетным, лишить его тех предпосылок к творчеству, о которых он сам неоднократно заявлял и на которых настаивал, и заменить это на ряд воззрений, связанных с политическими и социальными реалиями эпохи или с животными инстинктами.

В подобного рода интерпретациях писатель лишается права на собственные воззрения только потому, что в XX веке они по разным причинам представляются несостоятельными, только потому, что исследователь принадлежит к другому культурному полю (это может быть и чисто интеллектуальная принадлежность — как у большевиков, например, по отношению к России). Невозможно не увидеть сходство методов советских литературоведов с методами европейских коллег, их объединяет попытка «приручить» сопротивляющийся материал, и, трансформировав его, заставить служить новой идеологии. Идеология не подозревает себя в «идеологичности» — это её главный признак. Но идеология знает о себе достаточно, чтобы «безошибочно» выявлять разного рода враждебные ей «идеологические формулировки», потому что она сама есть не менее деспотическая (чем осуждаемая ею же) предзаданная позиция, которая позволяет отделять своих от чужих. Кажется, что все «неудобоваримые» черты творчества писателей, а наиболее часто неприятие вызывают их религиозность, националистичность, поддержка власти, творчество как попытка преображения реальности (а не только уничтожающая критика), в работах современных франкоязычных критиков подпадают под определение «идеологического» (т.е. чуждого), что и выдает наличие предубеждения, которое оказывается сильнее полноты картины художественного мира писателя. В данном случае, исследование существующих интерпретаций в определённого рода дискурсе говорит нам гораздо больше о характере этого дискурса, чем о материале, с которым проводится работа. На каком основании, с помощью какого методологического инструмента возможно отделить «идеологическое» от подлинного духовного опыта автора, от его правды, от ответов, которые он даёт на мучительные вопросы? Как возможно отделить настоящих Пушкина, Гоголя, Достоевского от ненастоящих? Эти вопросы не только не получают каких-либо ответов в большинстве источников, проанализированных нами, но даже и не ставятся.

---

1 *Amacher K., Mervaud M.* Introduction // Revue des études slaves, 2012, tome 83, fascicule 1. P.11. Издания выходят на французском языке, в обзоре материалы представлены в авторском переводе. Цитаты на французском приведены в обзорах, представленных на портале http://russian-literature.com

2 Ibid. P.16.

3 Revue des études slaves, 2007, tome 78, fascicule 2–3. Alexandre Herzen l'Européen. Замечание Пьера Гонно и Жака дё Риде о Journée d'études, круглом столе, проводившимся при участии Центра славянских исследований.

4 *Niqueux M.* La mort de Tolstoj « l'hérétique » dans la presse ecclésiastique russe // Revue des études slaves, tome 81, fascicule 1, 2010. P. 23–32.

5 Ibid. P. 32.

6 *Nickell W.* The Great Writer of All Lands // Revue des études slaves, 2010, tome 81, fascicule 1. P. 33.

7 Ibid. P. 46.

8 Ibid. P. 52.

9 *Garzonio S.* La mort de Tolstoj et la réception de son oeuvre dans la culture italienne (fin du XIXe — début du XXe siècles) // Revue des études slaves, 2010, tome 81, fascicule 1. P. 84.

10 *Sémon M.* À propos de quelques effets sonores et rythmiques dans la prose tolstoïenne // Revue des études slaves, 1998, tome 70, fascicule 3. P. 665.

11 *Doubrovkine R.* Лев Толстой, Малларме и «болезнь времени» // Revue des études slaves, 1999, tome 71, fascicule 2. P. 346.

12 Ibid. P. 357.

13 *Giorgi R.* «Je vous laisse carte blanche»: quelques remarques sur la correspondance de Tolstoï et Tchertkov dans les années 1884–1887 // Revue Russe № 32, 2009. P. 101–109.

14 *Breuillard J.* Le regard de Gogol: du thème au concept // Revue Russe, 2010, № 34. P. 9–29.

15 *Niqueux M.* Les Œuvres complètes de Gogol sont-elles complètes? Les instructions spirituelles de Gogol // Revue Russe, 2010, № 34. P. 32.

16 *Autant-Mathieu M.-C.* D'un Revizor à l'autre (petite histoire du «mal russe» à travers ses représentations scéniques) // Revue Russe, 2010, № 34. P. 68.

17 *Coldefy-Faucart A.* Le Dit d'Akaki Akakievitch // Revue Russe, 2010, № 34. P. 43–55.

18 *Gayraud R.* Portrait de Gogol en «toutiste»: Iliazd et Gogol // Revue Russe, 2010, № 34. P. 73–86.

19 *Géry C.* Gogol', Melville et le «romantisme de la désillusion» // Revue des études slaves, 2005, tome 76, fascicule 4. P. 411–419.

20 *Serman I.Z.* Происхождение одной поэтической формулы: Гоголь и Некрасов // Revue des études slaves, 1998, tome 70, fascicule 3. P. 641–647.

[21] *Dmitrieva K.* Du romantisme allemand au patriotisme russe : le parcours de Nicolas Gogol // Romantisme, 1996, № 92. P. 87–100.

[22] *Erykalova I.E.* Бесы Достоевского в драматургии Булгакова // Revue des études slaves, 1993, tome 65, fascicule 2. P. 329–341.

[23] *Voisine-Jechová H.* Le motif du péché commis et non commis: les écrivains tchèques devant Dostoevskij et Kafka // Revue des études slaves, 1993, tome 65, fascicule 1. P. 149–158.

[24] *Catteau J.* La forme et l'âme: le rêve de Mitja // Revue des études slaves, 1998, tome 70, fascicule 3. P. 608.

[25] Ibid. P. 609.

[26] *L'hermitte-Howlett S.* Malraux, lecteur de Dostoevskij // Revue des études slaves, 2002, tome 74, fascicule 2–3. P. 599–605.

[27] *Boissau P.-Y.* Un cas de palimpseste: sous Deux d'un coup (Amândoï) de Rebreanu, Crime et châtiment ou Le roman comme fabrique de l'homme // Revue des études slaves, 2005, tome 76, fascicule 4. P. 447–460.

[28] *Rothe H.* Herzen et Dostoevskij // Revue des études slaves, 2007, tome 78, fascicule 2–3. Alexandre Herzen l'Européen, sous la direction de Jacques le Rider et Michel Mervaud. P. 279–297.

[29] Отдельные статьи публиковались в изданиях Commentaire, Esprit, Romantisme, Etudes, Mouvements, Reliance, Revue de littérature comparée.

[30] Revue française de psychosomatique, L'en-jeu lacanien.

[31] Droits, Revue interdisciplinaire d'études juridiques.

[32] Издание Esprit — независимое ежемесячное издание, выходит с 1932 года. Описывает эволюцию политики, общества и культуры во Франции и за её пределами. Издаётся при поддержке Национального центра книги (Centre national du livre).

[33] *Nivat G.* La rencontre franco-russe au XIXe siècle // Esprit, 2010. Novembre. P. 63.

[34] Ibid. P. 67.

[35] Ibid. P. 69.

[36] *Mongin O.* Invitation à une lecture de Georges Nivat // Esprit, 2007. Octobre. P. 80–83.

[37] *Georges N.* Vers la fin du mythe russe: Essais sur la culture russe de Gogol à nos jours, Lausanne, Ed. L'Age d'Homme, 1982. 462 p. Далее сноски на это издание даются в тексте с указанием страницы в скобках после цитаты.

[38] Que l'homosexualité refoulée de Gogol explique de nombreux aspects de son œuvre nous paraît démontré.

[39] *Green A.* L'illusoir ou la Dame en jeu. Nouvelle revue Psychanalyse. Automne, 1971.

[40] *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1873. III. Среда // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: в 15 т. Т. 12. СПб., 1994. С. 14–27.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

РУССКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В МИРОВОМ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

Дизайн-макет А.С. Старчеус

Издательство «ИНДРИК»

По вопросу приобретения книг издательства «Индрик»
обращайтесь по тел.:
(495) 938-01-00
market@indrik.ru
www.indrik.ru

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by
www.indrik.ru
or by tel./fax: **+7 495 954-17-52**

Налоговая льгота –
общероссийский классификатор продукции (ОКП) –
95 3800 5

Формат 60×90 1/16. Печать офсетная.
30,5 п. л. Тираж 300 экз.
Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский печатный двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
www.chpd.ru, sales@chpk.ru, 8(495)988-63-87