

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ
КОМИССИЯ ПО КОМПЛЕКСНЫМ ИССЛЕДОВАНИЯМ
РОССИЙСКОЙ ЭМИГРАЦИИ
НАУЧНОГО СОВЕТА ПО ИЗУЧЕНИЮ И ОХРАНЕ
КУЛЬТУРНОГО И ПРИРОДНОГО НАСЛЕДИЯ РАН**

РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

**Сборник статей
Выпуск второй**

**Москва
2013**

ББК 66.1(2) 6
Р 89

Издание подготовлено
Центром комплексных исследований российской эмиграции
Института научной информации по общественным наукам
Российской академии наук

Редакционная коллегия:
Ю.В. Мухачев (главный редактор и составитель),
А.Х. Вафа, Ю.Н. Емельянов, А.В. Квакин, А.П. Козырев,
Т.Г. Петрова (ответственный секретарь), Ю.С. Пивоваров,
В.Н. Расторгуев, Е.П. Челышев

Редакторы-составители выпуска – Ю.В. Мухачёв, Т.Г. Петрова

Русское зарубежье: история и современность: Сб. ст. /
Р 89 РАН. ИНИОН. Центр комплексных исслед. рос. эмиграции; Ред.
кол.: Мухачев Ю.В. (гл. ред.) и др., – М., 2013. – Вып. 2: / Ред.-
сост. вып. Мухачев Ю.В., Петрова Т.Г. – 280 с.
ISBN 978-5-248-00674-8

Сборник посвящен изучению историко-культурного наследия
Российской эмиграции. В издании представлены материалы по истории
философии, идей и концепций, проблемам культуры и литературы, по
странам и континентам. В значительной части работ привлечены новые
источники, освещены мало разработанные вопросы истории русского
зарубежья.

Для научных работников и всех, кто интересуется историей рус-
ского зарубежья.

ББК 66.1(2)6

СОДЕРЖАНИЕ

ИДЕИ, КОНЦЕПЦИИ, ПОЛИТИКА

<i>Ю.Б. Мелих, С.С. Хоружий</i> ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД В ТВОРЧЕСТВЕ Л.П. КАРСАВИНА	5
<i>А.П. Козырев</i> «Я – РОССИЯ, И ОНА ВО МНЕ, И ТАК БЫТЬ И ЖИТЬ Я ХОЧУ...»: ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ В ЭМИГРАЦИИ	25
<i>М.Н. Громов</i> ЗАРУБЕЖНЫЙ ПЕРИОД ТВОРЧЕСТВА Н.А. БЕРДЯЕВА	56
<i>О.А. Назарова</i> «ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)	69

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

<i>А.В. Леденёв</i> ЛИТЕРАТУРА ПЕРВОЙ ВОЛНЫ ЭМИГРАЦИИ: ОСНОВНЫЕ ТЕН- ДЕНЦИИ ЛИТЕРАТУРНОГО ПРОЦЕССА	116
<i>А.И. Чагин</i> ЗАВЕЩАННАЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ	137
<i>Д.Д. Николаев</i> О ТИПОЛОГИЧЕСКОМ ЕДИНСТВЕ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ДВАДЦАТОГО ВЕКА (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)	157
<i>Е.Г. Руднева</i> РАССКАЗ И.С. ШМЕЛЁВА «РВАННЫЙ БАРИН» (К ВОПРОСУ ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ПОЗИЦИИ ПИСАТЕЛЯ)	170
<i>Т.Г. Петрова</i> ТВОРЧЕСТВО И.А. БУНИНА В КРИТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ (ПО СТРАНИЦАМ ГАЗЕТЫ «ПОС- ЛЕДНИЕ НОВОСТИ»)	184

Т.Н. Белова

В.В. НАБОКОВ – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
(ОСОБЕННОСТИ КРИТИЧЕСКОГО ПОДХОДА)204

ДОКУМЕНТАЛЬНАЯ РОССЫПЬ

И.А. Ревякина

«РАД, ЧТО НА РОДИНЕ ВОЗРАСТАЕТ НОВОЕ ПЛЕМЯ, ЕСТЬ
СМЕНА» (ЛИТЕРАТУРНАЯ ЖИЗНЬ 1960-Х ГОДОВ В ПЕРЕ-
ПИСКЕ Б.К. ЗАЙЦЕВА)221

НАСЛЕДИЕ

В.Г. Шаронова

РУССКИЕ ХУДОЖНИКИ В ШАНХАЕ В ГОДЫ «БЕЛОЙ» ЭМИ-
ГРАЦИИ237

ПО СТРАНАМ И КОНТИНЕНТАМ

Ю.В. Мухачёв

РОССИЙСКАЯ ЭМИГРАЦИЯ: ЧИСЛЕННОСТЬ, РАССЕЛЕНИЕ245

М.С. Пальников

ЧЕТВЕРТАЯ ВОЛНА ЭМИГРАЦИИ: ОСОБЕННОСТИ И ПОСЛЕД-
СТВИЯ253

МИР БИБЛИОГРАФИИ

ПОЛЯ ЕЛИСЕЙСКИЕ277

ИДЕИ, КОНЦЕПЦИИ, ПОЛИТИКА

Ю.Б. Мелих, С.С. Хоружий

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД В ТВОРЧЕСТВЕ Л.П. КАРСАВИНА

1.

Как в предреволюционной русской культуре, так и в дальнейшем, в культуре русской диаспоры, Лев Платонович Карсавин (1(13). 12. 1882–20. 07. 1952) – своеобразная, особливая фигура. Таким он всегда стремился быть – и был. Но в то же время – и нисколько не в меньшей мере – он был фигурой типичной и характерной. Он тщательно оберегал свою отдельность, не желал сливаться с общим течением, предпочитал ироническую и дистанцированную позицию. И эта его особливость, непохожесть отнюдь не была пустою претензией: те, кто его окружал, как правило, ощущали и признавали ее. Так писал философ и культурный деятель А. Штейнберг, имевший в кругу своих знакомых множество крупных и известных людей: «Карсавин, я думаю, одна из самых поразительных и оригинальных личностей, он неподделен, неподражаем»¹. Но примечательная особенность эпохи Карсавина, эпохи Серебряного Века, в том, что ее культурная элита, населявшая, по выражению мемуариста, «Парнас Серебряного Века», вообще отличалась необычайным богатством, обилием неподражаемых и уникальных фигур. Здесь воплощался в жизнь парадокс, оксюморон: на краткий исторический миг уникальное сделалось типичным. И Лев Карсавин, человек, которого невозможно смешать ни с кем, философ, в чьем творчестве пережитая любовная драма переплавилась в драму смерти и жертвы Бога и человека, мыслитель вызывающий и непредсказуемый, автор ученых трактатов и лирических этюдов, – характернейшая фигура рафинированной петербургской культуры начала XX столетия.

*МЕЛИХ
Юлия
Белязовна,
доктор
философских
наук,
профессор МГУ*

*ХОРУЖИЙ
Сергей
Сергеевич,
доктор физико-
математических
наук, профессор,
директор
Института
синергичной
антропологии*

Для творческого пути Карсавина, революционные годы, что предшествовали годам изгнания, были временем перехода: перехода от его первой профессии и карьеры историка-медиевиста к деятельности религиозного философа. Этот переход отнюдь не был для него разрывом с прошлым, «сожиганием мостов»: напротив, опыт историка и поле исторической реальности стали главной опытной базой для его философской мысли. База была более чем основательна: Карсавин прошел фундаментальную подготовку в лоне одной из авторитетнейших школ медиевистики – петербургской школы И.М. Гревса (1859–1941); завершив образование на историко-филологическом факультете Петербургского университета и став медиевистом-исследователем, он весьма быстро входит в круг ведущих участников, лидеров этой школы. Поле его исследований – религиозные движения в Италии и во Франции в эпоху позднего Средневековья (в первую очередь, францисканство и ереси вальденсов и катаров). Его научное развитие строится оптимальным образом: вначале он приобретает капитальную практическую школу, солидный опыт конкретной работы историка-архивиста, кодиколога в европейских хранилищах (в частности, в Ватикане и Флоренции, в период двухгодичной научной командировки в 1910–1912 гг.) и лишь постепенно, на этой богатой основе, переходит к работе осмысления и обобщения. Но именно к этой концептуальной работе его увлекал весь склад его ума и таланта. Уже второй его крупный труд, докторская диссертация «Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках преимущественно в Италии» (1915), оставил в науке важный след не столько представленным конкретным материалом (хотя он был богат и ярок), сколько новыми теоретическими подходами и идеями. Уходя из господствовавших парадигм позитивистского и схоластического мышления, автор видит, структурирует, концептуализует истори-

ческую реальность как живую и личностную стихию, выдвигая на первый план ее духовно-религиозные и антропологические измерения. Посредством специально вводимых новых понятий, таких как «средний религиозный человек», «религиозный фонд» (понимаемый как определенная «форма сознания») и др., здесь предельно реконструкция средневекового человека и его мира; и эта работа уже выходит, по существу, за пределы исторической дисциплины, предвосхищая позднейшие направления гуманитарной науки – например, подход англоамериканской культурной антропологии или французской Школы «Анналов».

Пограничье между историей и философией – теоретические и философские проблемы истории, культурфилософия и морфология культуры, методология и эпистемология гуманитарного знания, и наряду со всем этим, продвижение к религиозной метафизике – таков следующий этап мысли Карсавина, падающий уже на годы революции. С несомненностью виден вектор движения этой мысли: от истории – к философии. Но переход ученого к новой сфере занятий далеко не был процессом чисто интеллектуального развития, замкнутым в рамках его научно-академической деятельности. Шли особые годы в истории страны, и у всех думающих русских людей происходящие потрясения отзывались не только внешними переменами, но и глубокой, усиленной внутренней работой, изменениями взглядов, социальных позиций, привычных форм поведения и действия. У многих вдруг открываются никак ранее не проявлявшиеся наклонности, стороны, черты, во многих биографиях свершаются неожиданные и радикальные повороты... В академической и культурной среде многие «тихие ученые» пробуждаются к занятию активной позиции, к кипучей общественной, политической, иногда и религиозной деятельности. В дореволюционные годы Карсавин почти соответствовал типу

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД В ТВОРЧЕСТВЕ Л.П. КАРСАВИНА

кабинетного ученого, отклоняясь от него разве что связями в художественных кругах – да и те у него предполагались как бы сами собой, поскольку семья принадлежала миру петербургского балета. И к политической, и к религиозной жизни он был довольно индифферентен, а в жизни личной являл образ примерного семьянина, с женою и двумя дочерьми.

С революцией все это изменилось в корне. Приход к власти большевиков, начавшиеся сразу же гонения на свободную («буржуазную») науку, на религию и Церковь, вызвали у Карсавина реакцию резкого протеста, немедленно активизировали его религиозное, политическое, гражданское сознание. Его философия, складывавшаяся тогда же, включала понятия коллективной личности, народоналичности и тезис о единстве философии с жизнью; и мы видим, что его стратегии в революционные годы следуют этой философии: развивая разные формы общественной активности, он стремится включиться в «личность русского народа» и достигает единства своей жизни со своей философией. Он активно включается в церковную жизнь: не только становится профессором Богословского Института, созданного в Петрограде, но и читает проповеди в храмах. Весной 1918 г., вместе с С.П. Каблуковым, А.В. Карташевым и В.Н. Бенешевичем, он получает от митрополита Петроградского Вениамина (Казанского) благословение на создание «Всероссийского братства мирян в защиту церкви». Он также входит в группу инициаторов создания «Братства Святой Софии Премудрости Божией» из близких к Церкви деятелей науки и просвещения, принимает участие в деятельности Вольфилы, Петроградского Религиозно-философского общества и др. В академической сфере, его деятельность теперь включает многочисленные общественные и организационные функции. Так, зимой 1919 г. он участвует в работе «Передвижного народ-

ного университета», а осенью включен в состав президиума Рабочего факультета Петроградского университета. Осенью 1920 г. Карсавина выбирают первым послереволюционным ректором университета, эту должность он занимает до 1921 г. Наконец, резкие перемены не миновали и личной жизни: в эти же годы завязываются его глубокие личные отношения с Е.Ч. Скржинской, одной из его талантливых учениц, в будущем известной медиевисткой; и несколько лет он будет колебаться между прежним семейным очагом и новым сильнеешим увлечением, которое, наполнив собою его эмоциональную жизнь, самым существенным образом отразилось и в его творчестве.

Новые позиции бывшего кабинетного ученого, новые занятия и волнения сказываются и на характере его сочинений. Взамен капитальных исторических штудий, он теперь выпускает статьи и брошюры на разнообразные темы религии, мистики, метафизики, пишет и первый основательный философский труд, «*Noctes Petropolitanae*», хотя и лирический по форме, возникший на волне нового увлечения и в центре имеющий – что не удивит нас – метафизику любви. Все эти тексты не имеют ни малейшей созвучности доктринам воцарившегося коммунистического режима, и некоторые из них – в первую очередь, «*Noctes Petropolitanae*» – становятся предметом травли в прессе. Привлекает внимание властей и его общественная активность; и в итоге, Карсавин оказывается внесен в составленный ГПУ список ученых и общественных деятелей, подлежащих высылке из страны. 16 августа 1922 г. он арестовывается и 16 ноября того же года отправляется из Петербурга в Германию, в Штеттин, на пресловутом «философском пароходе». Изгоняемые выслались с семьями, и вместе с Карсавиным на пароходе «Пруссия» плыли его жена и дочери, которых в это время уже было три.

2.

Русская эмиграция была огромным сообществом, и весьма скоро в этом сообществе начали складываться свои структуры, слои, круги; типовые пути и формы эмигрантской жизни. Как правило, после начальных мытарств люди так или иначе интегрировались в эти структуры, вписывались в эти типовые формы. С Карсавиным этого не произошло. Он как будто и не стремился обособляться, делал попытки интеграции, то примыкая к евразийскому движению, то стараясь получить кафедру в парижском Богословском институте. Однако в очередной раз сказали его вызывающая индивидуальность и нетипичность; его эмигрантский путь развивался по-своему, особняком.

Первые годы изгнания, 1922–1926, прошли в Берлине, в довольно суровых условиях. Карсавин преподавал в Русском Научном Институте, но для его немалой семьи это далеко не было достаточной основой существования, и философу приходилось изыскивать разнообразные иные подспорья. Но тем не менее, его общественная, публицистическая, творческая активность, как и в России, весьма обширна. Он читает лекции в руководимой Н.А. Бердяевым Религиозно-философской академии, руководит религиозно-философским кружком молодежи. В 1923 г. он посещает Италию, где принимает участие в конференции в Риме и делает доклад на тему «Рождающаяся Россия». Во Флоренции, вместе с Н.П. Оттокаром, тамошним профессором-историком, а прежде – русским ученым, коллегой Карсавина по школе Гревса, он редактирует итальянский перевод своей книги «Католичество», опубликованной в Петрограде в 1918 г. Но самое главное – именно в берлинский период он выпускает в свет целый комплекс важных философских трудов, отчасти задуманных и начатых еще в Петербурге и со всей определенностью ставящих его в ряд ведущих русских религиозных мыслителей. В первую оче-

редь, сюда входят книги «Философия истории» (1923), «Джиордано Бруно» (1923), «О началах» (1925), выпущенные берлинским издательством «Обелиск», глава которого А.С. Коган, в прежнюю бытность его в Петербурге, был издателем «Noctes Petropolitanae».

«Философия истории» Карсавина наглядно показывает вырастание его общей метафизики из опыта конкретного исследователя-историка, из исторической рефлексии. Она полна всевозможных исторических примеров, от древности до современности; в частности, автор дает здесь – безусловно, одним из первых – анализ большевистской революции с позиций систематической философии истории. Предлагаемый им опыт философии истории весьма самостоятелен и достаточно нов. Дескрипция исторического процесса всегда осуществляется у Карсавина в перспективе субъекта, хотя в качестве субъекта процесса могут выступать и социальная группа, и культура, и человечество. Поэтому в его теории истории нет ни общих наиндивидуальных законов истории, ни детерминизма – «причинное объяснение в истории невозможно». Это было отмечено критиками. П.М. Бицилли приветствовал отказ от абстрактного «генетического метода», на основе которого исторические явления объединяются и объясняются «происхождением от “по ту сторону” изучаемого культурного состояния лежащей идеи», с одобрением замечая, что у Карсавина «самые, казалось бы, различные, не сводимые одно на другое явления, как мистический аскетизм и “мироприятие”, саморастворение души в потустороннем Всеедине и демоническое самоутверждение личности, – все, что принято распределять по категориям “уже отмирающего средневековья” и “занимающейся зари новой культуры”, – отнесено у него к единому психическому фонду»². Однако главные задачи «Философии истории» принадлежат уже к фундаментальной метафизической проблема-

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД В ТВОРЧЕСТВЕ Л.П. КАРСАВИНА

тике. Книга утверждает, что само историческое познание как таковое должно стоять на метафизических основаниях и, развиваясь, переходить в метафизику: «Вышею задачею исторического мышления является познание всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта»³. Эта установка успешно актуализуется: историческая реальность у Карсавина и сущностно, и структурно уподобляется реальности психической, жизни сознания, причем связь этих двух стихий осуществляет сфера социально-психического, или коллективное сознание. Здесь также впервые представлены (хотя и в неокончательном виде) базовые онтологические концепции-конструкции метафизики Карсавина – принципы триединства и всеединства, соединенные особой связью, причем конструкция всеединства строится на основе анализа темпоральности (что есть новый момент для метафизики всеединства).

Далее, в книге о Бруно не только излагается жизнь и учение ноланца; анализ его мировоззрения и концепций проводится в подробном сопоставлении с философией Николая Кузанского, которая оказала самое существенное влияние на метафизику Карсавина в ее ключевых позициях и понятиях. Как многие философы, Карсавин предпочитал, развивая собственную систему, «не делать ссылок» – избегал всяких указаний на философские влияния, отразившиеся в этой системе. По этой причине, книга служит ценным источником, который позволяет восстановить, какие понятия и идеи, построения и ходы мысли в метафизике Карсавина восходят к учениям Кузанского и Бруно; и в целом, данный труд может рассматриваться как своеобразное историко-философское введение в собственную систему Карсавина. И наконец, в книге «О началах», недаром наделенной претенциозным названием, отсылающим к знаменитому трактату Оригена, на свет появляется сама система.

В отличие от «Философии истории» и «Джордано Бруно», этот труд написан уже целиком в эмиграции (при этом, издание 1925 г. включило только его часть, тогда как полный текст опубликован был лишь недавно). Перед нами – цельный опыт метафизики всеединства, с успехом продолжающий русло, некогда основанное Владимиром Соловьевым.

Понятие всеединства вводится у Карсавина на материале феноменологического анализа самонаблюдения личности, или же «психического описания». В обыденной жизни человек склонен говорить о борьбе мыслей, чувств, влечений в его сознании. Но в действительности, как утверждает философ, все эти разнообразные активности сознания сохраняют единство между собой и даже, в известном смысле, тождественны друг другу. «Я переживаю двойственное состояние: мыслю о чем-нибудь и в то же самое время наблюдаю свое бодрое настроение... Нет во мне двух 'сознаний'... Все бодрствующее во мне... мыслит и все мыслящее бодрствует... И, тем не менее, бодрствование мое нечто иное, чем мое мышление»⁴. Для обозначения таких состояний Карсавин вводит термин «*качествование*». Все качества одного субъекта различны, но не разведены. Видимость их взаимной несовместимости, несовместимости, противопоставленности объясняется недостаточностью их опознания самим их собственником, субъектом. В познавательном акте потенциально единое ошибочно признается актуально разведенным, внеполняется себе самому. Я, созная себя качеством в одном определенном качестве, в то же самое время сознаю себя и *возможностью* всякого иного моего качества. Но эти качества существуют не в возможности, а имеют «особый род присутствия», «наличности» в их единстве; и это есть «*стяженное*» их единство, конкретно-реальное и в то же время неразличенное, не дифференциро-

вавшееся»⁵. Несмотря на единство, можно наблюдать эмпирическую несовместимость таких состояний как любовь и ненависть, их смену, перемежение, ослабление одного другим: наблюдение переживания ослабляет само переживание. После рассмотрения качества Карсавин вводит для характеристики произвольного элемента всеединства еще одно понятие, «момент», близкое к качеству и являющееся обобщением элемента временности, хронологического момента; часто он употребляет обе характеристики совместно, говоря о «моментах-качествах». Всеединство возможно только, если оно всевременно. Карсавин рассматривает три последовательных момента-качества: переход из прошлого, через настоящее в будущее, из «т», через «п» в «о». Обозначение «переход» условно, поскольку это все тот же субъект с одной душой. Душа «перестает быть «т» и становится «п», перестает быть «п» и становится «о». Но как при условии непрерывности может она из «т» стать «п», «если хоть одно мгновение не есть она сразу и «т» и «п»?». При этом сознание движения постоянно, неподвижно и включает все три момента. Но, если душа обладает ««всевременностью»» трех мигнов, она, в силу непрерывности ряда b в прошлое и в будущее, {...k-l-}-m-n-o-{-r-...}) всевременна вообще»⁶. Всевременность не означает равнозначности моментов. Настоящее, уходя в прошлое, «бледнеет», «теряет мощь и свободу», «костенеет». Будущее – только возможность, подлежащая осуществлению в зависимости от души, но все эти моменты сразу есть, актуальны в каждом из этих моментов.

Различенность моментов-качествований, их припоминаемость, воспринимается как данность и внеположенность субъекту; аналогичным образом воспринимается также и другой субъект – объект. Восприятие «многого», реального мира невозможно, если оно не является иным са-

мого этого субъекта, «следовательно, мой воспринимающий иное и, значит, являющийся и самим этим иным субъект выше и шире, чем он же в качестве субъекта всех моих качествований, относимых только к себе»⁷. Выход к реальному миру, к другому Я возможен только, если эта реальность той же природы, что и субъект, и описывается теми же терминами. Такой выход представляется у Карсавина как осуществляемый посредством перехода к «высшему субъекту», разными моментами которого оказываются и Я, и другое Я. Субъект, как всеединство моих моментов, сам оказывается лишь моментом высшего субъекта, другими моментами которого являются иные субъекты (и «объекты»)»⁸. Всевозможные совокупности людей выступают как высшие личности по отношению к входящим в них меньшим, «низшим» подсовокупностям и к отдельному человеку; они включают их как свои моменты и сами стяженно присутствуют в них. В каждом всеединном субъекте, индивидуальном или групповом, следует строго отличать его полную актуальность от его эмпирической неполноты, потенциальности, «стяженности», не забывая, однако, при этом, что это один и тот же субъект.

Познание реальности как стяженного всеединства возможно не только индуктивным путем «простого собирания сведений и наблюдений», которое есть только средство сосредоточения на данном предмете, «опознание» данного момента в его специфической особенности, оно есть и «раскрытие стяженного им всеединства, т.е. и других моментов в их переходе в данный и в переходе его в них...»⁹. Возможно и цельное познание всеединства через «особого рода постижение», «которое покоится не на догадках, а на подлинном приятии в себя чужого я...»¹⁰. Так, в одно мгновение, моментально нам раскрывается все-единство, и мы ««с первого взгляда», вдруг и внезапно, неожиданно постигаем своеобразное существо челове-

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД В ТВОРЧЕСТВЕ Л.П. КАРСАВИНА

ка, его личность»¹¹. При этом нами фиксируется только какой-то жест, слово, поза, улавливается то, что ускользало в многочисленных наблюдениях: «И не случайно любовь, которая есть вместе с тем и высшая форма познания, возникает внезапно»¹². Такое удается и талантливому художнику, первоначальная интуиция которого «схватывает» личность и, тем самым, становится «ключом», раскрывающим жесты, поступки, фразы личности, но в то же время и ограничивающим всевозможные ее интерпретации.

Понятия стяженности и стяженного (*contractio*) составляют одно из важнейших заимствований Карсавина из системы понятий Николая Кузанского. Почти столь же важную роль в раннем очерке системы Карсавина, прежде всего, в трактате «О началах», играет другое понятие Кузанца, *possest* (хотя, в отличие от понятия стяженного, *possest* перестает использоваться Карсавиным в поздних произведениях). Оба понятия служат для выражения перехода из эмпирии на теоретический и бытийственный уровень постижения реальности субъекта, на уровень, выводящий его к трансцендентному, абсолютному Бытию; но при этом *possest* связано по преимуществу с другим фундаментальным принципом философии как Кузанского, так и Карсавина, принципом триединства. Термин «*poss-est*» (от лат. «*possum*» – быть в состоянии, мочь) переводится как возможность-бытие и трактуется как своего рода «модель» триединства, раскрывающая трансрациональное становление из возможности и потенциальности в реальность и актуальность. Это делает необходимым признать всеединую душу «сразу» и возможностью и становлением и завершенностью¹³, небытием и бытием.

Разумеется, концепция триединства у всех христианских мыслителей, включая и Кузанского, и Карсавина, разрабатывается с прямою ориентацией на христиан-

ский догмат троичности, утверждающий концепцию Триединого и Единосущного Бога. Вместе с тем, философские учения, основывающиеся на принципе триады и утверждающие тройственную структуру или трехстадийную динамику реальности, возникали и вне христианской традиции. В поздней античности и особенно в неоплатонизме, у Плотина и Прокла, они достигали высокого совершенства, и многочисленные разработки принципа триады в европейской метафизике Нового Времени развивались под обоюдным влиянием как христианской, так и неоплатонической триадологии. Лишь в свете этой сложной истории можно верно понять эволюцию, пройденную принципом триединства у Карсавина. Впервые этот принцип вводится им в основу своей философии в «О началах», и здесь трактовка его вполне отвечает руслу европейской спекулятивной мистики, восходящему гораздо более к неоплатоникам, нежели к христианскому догмату.

Карсавинский принцип триединства описывает совокупность трех взаимно упорядоченных ступеней, обладающих общей сущностью; это есть принцип становления, которое характеризуется понятиями: *первоединство* – *саморазъединение* – *самовоссоединение*. Человек и весь сотворенный, тварный мир также представляют собой триединство, хотя и несовершенное, стяженно: «Эмпирическое мое сознающее себя бытие и есть мое несовершенное триединство, момент моего совершенного, двуединого с Божьим. В качестве такого ограниченного момента я все-же некоторым образом contenu и опознаю высшее мое триединство и Триединство Божье. Но contenu и опознаю я их участвую и умаляемо – словно сжав их друг с другом и со мною, “стяженно”, “contracte”, как говорил Николай Кузанский»¹⁴. Как мы уже замечали, отношение «стяженного присутствия» триединства или всеединства «высшего» в

«низшем» – ключевой элемент всей системы Карсавина, и философ отчетливо раскрывает смысловую структуру данного отношения. Согласно приведенной цитате, здесь выделяется целый ряд аспектов: 1) аспект онтологический – «я содержу» высшее триединство; 2) аспект гносеологический – «я познаю» триединство мое и Божье; 3) аспект субъектный – я содержу и познаю триединство «участияемо», т.е. заключаю его в мою индивидуальность и единичность; 4) аспект конструктивный – я содержу и познаю триединство «умаляемо», т.е. ограничено.

Карсавин сам называет философов, чьи учения близки описанной онтологии «О началах»: Плотин, Эригена, Кузанский, Баадер, Шеллинг, Гегель. В учениях этой линии онтология строится как связанный диалектический процесс, в парадигме, основанной неоплатонизмом. Тем не менее Карсавин, как и предшествовавшие представители христианской спекулятивной мистики, пытается установить связь своего диалектического триединства с христианским учением о Боге. «О началах» утверждают следующие соответствия. В Абсолюте неопределимое первоначальное единство есть троичность, она же «усия»; определенное первоначальное единство есть Отец, саморазделяющееся единство – Сын, самовоссоединяющееся единство – Дух Святой. Но подобное соответствие достаточно формально и дискуссионно. Внутренняя и содержательная связь с догматом будет обретаема в его метафизике лишь на дальнейшем ее этапе, когда дискурс триединства обогатится кардинально важным понятием личности. Но прежде этого этапа в его жизни и творчестве возникает несколько иной период, когда развитие метафизической системы отходит на второй план.

3.

Свою берлинскую жизнь Карсавин никак не считал удовлетворительным устроением существования. Как для боль-

шинства русских берлинцев, пребывание в немецкой столице было для него промежуточной стадией, и живя там, он продолжал быть в поисках и лучшего места работы, и более приятных для жизни города и страны, и более близких эмигрантских кругов, с которыми он бы мог сотрудничать. Для философско-богословского сообщества диаспоры самым серьезным и крупным начинанием явилась организация в 1925 г. Православного Богословского Института в Париже – знаменитого в будущем Свято-Сергиевского Института. У Карсавина возник план получить в этом институте кафедру патрологии. Кандидатура его рассматривалась, и он даже написал и выпустил в свет в 1926 г. сжатый патристический курс «Святые Отцы и учителя Церкви: Раскрытие православия в их творениях» (по некоторым свидетельствам, книга была написана по заказу Института). Несмотря на его появление «по случаю», этот труд заслуживает быть отмеченным: в нем выпукло проявилась такая важная черта карсавинской мысли, как способность тонкого, глубокого видения философских сторон христианской патристики и догматики. Как справедливо указано в современном переиздании книги, автор оставил в ней свидетельство «чуткости... к догматической основе христианства... Среди всех представителей русской традиции всеединства Карсавин был первым и, пожалуй, единственным, кто сознательно строил свою философию на незыблемом основании христианской догматики... В его понимании догмы нет ни холодной абстрактности, ни высокомерия разума, характеризующих отношение к ней В. Соловьева, ни отрицающего последнюю реальность догмы символизма Н. Бердяева, ни фидеистической склонности С. Франка видеть в ней «внеразумную» истину религии, совершенно недоступную мысли.»¹⁵ – Но, вопреки достоинствам книги, она не сыграла ожидаемой роли: в занятии кафедры Карсавину было отказано. Причина от-

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД В ТВОРЧЕСТВЕ Л.П. КАРСАВИНА

каза была отнюдь не философской: у руководителей института вызвала возражения личная репутация философа, поскольку увлечение Е. Скржинской и книга «Noctes Petropolitanae», его воспевавшая, придали этой репутации скандальный оттенок.

Несомненно, в связи с крахом данного плана, в это же время веселья усиливаются, приобретая регулярный характер, контакты Карсавина с евразийским движением. Они начались в 1924 г. и некоторое время поддерживались, в основном, через знакомство с П.П. Сувчинским, одним из лидеров движения, который был почитателем творчества философа, а впоследствии стал мужем его средней дочери, Марианны. По инициативе Сувчинского, евразийство, выходявшее на широкую арену и начавшее ощущать нужду в солидном и систематичном оформлении своего учения, привлекает для этой цели Карсавина в качестве «спеца», высококвалифицированного теоретика, — хотя обе стороны понимали, что позиции и взгляды философа далеко не вполне в согласии с евразийской доктриной. Для Карсавина же сближение с движением несло и решение материальных проблем, поскольку евразийство в то время располагало крупными суммами и назначало своим основным сотрудникам регулярное содержание.

В 1925 г. Карсавин уже активно публикуется в евразийских печатных органах и входит в состав Совета Евразийских организаций. Летом 1926 г. он переезжает с семьей во Францию, которая стала центром евразийского движения, и устраивается жить под Парижем, в Клармаре. В декабре того же года он прочел цикл лекций «Россия и Европа» в евразийском семинаре в Париже, а в январе 1927 г. выступил с лекциями о евразийстве перед русской молодежью в Брюсселе. В период с 1926 по 1929 г. г. Карсавин будет основным теоретиком движения. Хотя вначале он едко критиковал евразийство, он все же считал для себя возможным примкнуть к

нему, ибо видел в нем новый, свежий подход к ключевым проблемам современной России и эмиграции, едва ли не единственную серьезную попытку преодолеть старые дореволюционные стереотипы в идеологии и политике; и он разделял по крайней мере часть его исходных идей и установок. Как мыслил он горизонты сотрудничества? К тому времени, он был автором уже целого ряда историософских работ («Жозеф де Местр» (1919–1922), «Восток, Запад и русская идея» (1922), «Диалоги» (1923), отчасти и «Философия истории» (1923)), осмысливающих революционный опыт России, ее значение и миссию в мировой истории. Как он полагал, здесь был представлен достаточно капитальный комплекс метафизических и историософских принципов и идей, на базе которого было бы возможно придать евразийству необходимое ему философское оснащение. В свою очередь, такая задача, видимо, представляла известный интерес и для него самого: евразийство превращалось из культурной теории и идейного течения в «социальное дело», политическое движение, и метафизика Карсавина здесь получала бы «выход в жизнь», приложение к реальной ситуации, к сферам политики и идеологии. Именно так — как попытку выхода философии в жизнь — надо рассматривать его евразийские тексты: статьи в евразийских сборниках, два изложения евразийской доктрины, и, прежде всего, серию из более чем 20 статей на страницах еженедельной газеты «Евразия», выходившей в Париже с ноября 1928 по февраль 1929 г.

Согласно Карсавину, идея евразийства предполагает принципы монизма и универсализма. Монизм призван обосновать единство идеи и реальности, мистики и практики, духа и тела. Статья Карсавина «Евразийство и монизм» указывает на ограниченность как материалистического монизма марксистов, которая заключается в самом материализме, так и монизма

спиритуалистического, идеалистического, односторонне преувеличивающего роль духовного начала, — и утверждает, что «евразийский монизм» должен объединять телесное и духовное как единство множества: «Единство исторического процесса есть его многообразно проявляющееся единство, единство множества... Если назвать единство духом и духовностью, а множество — телом (или даже материей)», то можно утверждать, что «существует только духовно-телесное бытие, только дух, осуществляющий себя в теле, и тело, живущее своей духовностью»¹⁶. Последнее положение раскрывается следующим образом: «Сферы проявления единства не равноценны и не одинаково удобны для исследования... В переживаемую нами эпоху материализации культуры, естественно, удобною сферой является материальная или “наиболее материальная”, т.е. социально-экономическая. В обращении к ней сказалось верное историческое чутье марксизма...»¹⁷. Пересекаясь с марксизмом в признании значимости материальной сферы, евразийство одновременно «пересекается с гениальными прозрениями Федорова... в исповедании Федоровым неразделимости духа и тела, единого духовно-телесного бытия или конкретного единства множества»¹⁸.

Понятие «универсализм» противопоставляется понятию «индивидуализм», который, в толковании Карсавина, отрицает самосознание и волю социальной группы, семьи народа. Эти сообщества образуются только как сумма индивидов, а не их единство, прикрываясь псевдоуниверсальными идеями гуманизма, идеей общества и государства, демократией. Универсализм, напротив, отражает реальность, «скрываясь» в сверх-индивидуальных идеях и сверх-индивидуальных личностях. Во избежание упреков в подавлении индивидуальной свободы сверх-индивидуальными, социальными личностями, Карсавин подчеркивает, что «отдельно от

индивидов, вне их, социальная личность не существует»¹⁹.

В работе «Церковь, личность и государство» (1927), ставшей частью программы евразийства, Карсавин формулирует общие положения социальной философии, несущей теократическую окраску: «Смысл существования мира, само, можно сказать, его бытие — только в том, что он должен свободно возрасти и свободно возрастает в Тело Христово или Церковь...»²⁰. Таким образом, степень эмпирического совершенства человека, государства, мира, само их бытие зависят от степени их оцерковления. «В идеале предстает согласованное действие Церкви и государства их, говоря термином византийских канонистов, “симфония”»²¹. Чтобы особенно подчеркнуть существенные для евразийства аспекты единства и православного характера российского государства, Карсавин вводит новое понятие «симфонической личности», наряду с уже имеющимися понятиями «социальной» и «коллективной» личностей. «Все, что входит, предлагается в Тело Христово, все, что становится церковным, — становится и личным... Мы называем такие личности *соборными* или *симфоническими* личностями...»²². При этом Карсавин оговаривает: чтобы не смешивать религиозный и светский аспекты единства, следуя известному принципу двух мечей, т.е. «Богу — богово, кесарю — кесарево», — необходимо употреблять в религиозной сфере понятие «соборность», а в эмпирической — «универсализм».

Но, разумеется, свое сотрудничество с евразийским движением философ рассматривал всегда лишь как временный эпизод и, живя в Кламаре, продолжал отыскивать варианты и возможности более стабильного устройства своего эмигрантского существования. Одним из важных ориентиров для выбора ему служило его особое отношение к явлению эмиграции как таковой: подобно Хомякову и другим славянофилам, Карсавин считал

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД В ТВОРЧЕСТВЕ Л.П. КАРСАВИНА

ущербной саму природу этого явления. В основе карсавинского неприятия эмиграции лежит его философское положение о том, что симфоническая личность и, в частности, личность культуры наделена духовно-телесным единством, включающим и пространственный аспект. В силу этого, эмигранты, оказавшись вырванными из своей культуры и цивилизационной среды, «должны либо перерождаться, либо вырождаться, и тем скорее, чем они рассеянее»²³. В 1927 г. Карсавин отказывается от предложения активного евразийца кн. Д. Святополка-Мирского начать преподавание в Оксфордском университете. По воспоминаниям Сувчинского, такой выбор означал бы в глазах Карсавина именно «перерождение или вырождение», финальное признание эмигрантского статуса и жребия. И Карсавин принимает другое предложение: предложение А. Вольдемараса, бывшего своего коллеги по Петроградскому университету, ставшего премьер-министром Литовской республики, занять кафедру всеобщей истории в новообразовавшемся Каунасском университете. Отличие было в том, что, по его убеждению, «Литва, по существу, должна быть тесно связана с Россией»; она была как бы в зоне притяжения России (напомним в этой связи, что Литва между войнами причислялась к так называемым лимитрофным государствам, составлявшим барьер между Европой и СССР) и, выбирая Литву, он приближался к России. В ноябре 1927 г. Карсавин избирается в Каунасе ординарным профессором по кафедре всеобщей истории гуманитарного факультета. В следующем, 1928 г. он переселяется в Каунас. Он интенсивно изучает литовский язык и уже в 1929 г. приступает к чтению лекций на литовском языке. Он еще часто навещает Париж, где пока осталась семья, поддерживает контакты с евразийцами, получает от них деньги. В начале 30-х годов, однако, связь прерывается окончательно.

4.

Евразийство дало возможность философу применить или, точнее, «примерить» свои культурно-исторические и социальные идеи к «социальному деланию», политике, публицистике. Никакого вклада в концептуальное развитие его метафизики и учения о личности оно при всем этом не внесло. Зато существенным продвижением для его мысли стал начальный период его жизни в Литве и, в первую очередь, выпуск в свет в Каунасе в 1929 г. сочинения «О личности». Это – этапная книга в его творчестве, и одно из лучших достижений русской философии в рассеянии.

Как и говорит название, труд философа посвящен понятию личности, которое прежде появлялось в его текстах лишь эпизодически. В первую очередь, на основе этого понятия получает окончательную завершенность его онтология – как онтология, твердо стоящая на тождестве трех фундаментальных начал: Бог – Троицизм – Личность. По Карсавину, полнотой бытия и личностью в точном смысле является только Бог. И бытие твари, «здесь-нее бытие» не есть бытие, строго говоря, а только движение к бытию, и в какой мере тварь вне Бога, в такой она вне бытия, а равно и вне личности. Сохраняется, однако, и изначальный характер карсавинской онтологии – диалектический, динамический и процессуальный. Существование личности – это бытие, определяемое ее небытием, смена бытия и небытия. Бог, наделяя тварь бытием, тем самым отказывается от собственного бытия: «Если есть Бог, то нет твари, а если есть тварь – нет Бога»²⁴. Тварь сотворена Богом из Ничто, она становится личностью при свободном приятии в себя божественного «содержания», через участие в Логосе. Это положение призвано оградить автора системы от упреков в пантеизме. Оно также играет первостепенную роль в христианском догмате. Добровольная жертвенная смерть Христа – необходимое продолже-

ние и довершение творения. Приемля смерть и небытие, совершая самоотдачу Себя твари, Бог, вслед за призванием твари к бытию, творением, актуально предоставляет твари полноту бытия. Приятие в себя, чрез вольную смерть, бытия другого, инобытия другой личности и определяет, «конституирует», по Карсавину, саму личность.

Я не является «кусочком бытия» (бытие неделимо), оно является всем бытием. Но Я сознает себя личностью только в соотношении с инобытием, т.е. другими вещами и личностями. Безусловностью или обусловленностью существования является его мыслимость: здесь личность «сама в себе» раздвигается на Я как «источное познающее сосредоточение» и на другое как низведенное из Я и им познаваемое. Такую способность Карсавин называет «теоретическим актом самопознания» с его установкой на стабильный результат и идею безразличного единства. Но этим самопознание не ограничивается, Философ вводит понятие «активного» самопознания: таковое включает ощущения и переживания во время акта самопознания, которые, в свою очередь, не входят в его результат. Наблюдая себя познающего, после совершения акта познания каждый может вспомнить: излагая «новую теорию, я так был слит с нею, как с «объективным» самораскрытием мысли, что создал себя ею, а ее собою, или: — *почти* сознал. Вместе с тем я «осознал» мысли моих собеседников, предвосхищая и преодолевая рождавшиеся в них сомнения как мои собственные. Я испытывал удовлетворение от нашего слияния в одном «объективном» потоке мысли, но и различал их, себя и его»²⁵. Теоретическое познание превосходит активное (действенное, практическое) в аспекте именно самопознания; однако активное самопознание «богаче» в аспекте конкретного единства, включающего, помимо знания, еще и единство с собой-прошлым. Таким образом, степень познаваемости бытия

определяется степенью единства с ним. Теоретическое познание не открывает всей полноты бытия, поэтому Карсавин дополняет гегелевское абстрагирование от единства с бытием в «бытии-для-себя» феноменологическим наблюдением состояний сознания. Познающее себя Я проходит в динамике самопознания триаду состояний: первоначальное неопределенное единство с собой, саморазъединение и самовоссоединение. Особенностью этой эпистемологической динамики Карсавина является третий момент — «возврат», «самоовладение» личности самой собой. В отличие от гегелевской триады — что ставит в заслугу Карсавину Г. Веттер, глубокий исследователь его мысли, — «Осуществляющееся в Третьем [моменте] воссоединение является существенно возвратом (*Wiederzurücknahme*) полного, в процессе проившегося содержания в единство личности, а именно *бытийственным* возвратом, в его целостной живой и конкретной действительности, не только познавательным возвратом через знание»²⁶.

В книге «О личности» Карсавин завершает свои метафизические поиски. Им уже найдены все формулировки, ему все представляется ясным — таким образом и воспринимает эту книгу читатель. Структура работы отражает и видение автором устройства реальности как личностного бытия — описываются индивидуальная личность, затем симфоническая личность и, наконец, совершенная личность. Уже в начале исследования дается определение личности, набросок (термин, применяемый для определения герменевтического круга Гадамером), который в дальнейшем конкретизируется, наполняется содержанием: центр, из которого и чрез который раскрывается бытие. Все свои самые значимые работы Карсавин начинает с цельной подачи сжатых формулировок, которые затем разворачиваются, проясняются в тексте. Он также указывает на «метафизичность» языка, его укорененность в бы-

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД В ТВОРЧЕСТВЕ Л.П. КАРСАВИНА

тии, разбирая значение слов «вид» и «лицо». И дает определение: «Личность – конкретно-духовное или (что то же самое: не даром “личность” от “лица”) телесно-духовное существо, определенное, непотворимо-своеобразное и многовидное»²⁷. Личность содержит в себе множество своих моментов, «одновременных и временно взаиморазличных», без которых ее не может быть как чего-то определенного и определяемого. Для определения необходима направленность на другое, различность, от-личность. Уже в языке, по мнению Карсавина, фиксируется признание преимущественного значения личности. *Разъединенность* личности есть ее *пространственное качественное*, которое неотделимо и от ее *временности*. Пространственные границы личности возникают с конституированием ее отношения к инобытию. Разъединенность личности, т.е. установление ее пространственности, позволяет определить противостоящее индивидуальному Я его содержание как самознание. Знание также связано с инобытием личности. Познание инобытия мира в подлиннике предполагает наличие доразъединенного первоединства его с личностью и объединение с ней в знании. «Двуединство же личности с инобытием должно само быть личностью: симфонической и, в частности, социальной»²⁸.

Раскрытие личности как триединства уясняет значение Я и соотношение в личности движения и покоя, ее бытия и небытия. Карсавин раскрывает бытие в его экзистенциальном аспекте как жизнь и смерть, с динамикой «живущей смерти»: «Первоединство индивидуальной личности должно быть и единством ее с другими индивидуальными личностями, с чем связана “переменность” я. Таким образом, разъединение-умирание социальной личности есть *жертвенная самоотдача* (любовь) индивидуальных личностей друг (к) другу, ее воссоединение-воскресение –

утверждение каждой из них другими (через их самоотдачу). Но от утверждения надо отличать *самоутверждение* или *ненависть* как вольную недостаточность самоотдачи»²⁹.

Следуя карсавинской конструкции, допускающей возможность познания только через высшее единство, необходимо признать и то, что человек, сознавая себя личностью, также является моментом высшего единства, под которым и подразумевается высшая личность, «ибо иначе нечем объяснить персонификацию ее во мне и других личностях»³⁰. Это высшее единство моментов личностей и есть «коллективная», «социальная личность» – она двуедина, многоедина, всеедина. Ей также присуще самосознание, она также приобретает определенность через противопоставление ей других социальных личностей. Социальная личность имеет нечто формально-общее по отношению к членам группы – личностям, ее индивидуирующим. Таким формально общим являются этические и правовые нормы, социальные чувствования, эмоции, например, патриотический подъем, революционное настроение. Карсавин представляет некий «нисходящий» иерархический порядок личностей, их счисление по вертикали. При этом, однако, не следует упускать из вида – что не всегда учитывает сам Карсавин – что «высшие личности» в иерархии социального бытия в действительности совсем не «высшие», а только «более крупные», собственно, лишь большие по размеру социальные группы»³¹. Поскольку сам автор, как правило, не учитывает этого, в его социальной философии возникает ощутимый «перекос» в сторону социоцентризма, примата коллективного над индивидуально-личным. Это дало основание Бердяеву для резкого критического замечания в адрес концепций Карсавина: «Учение о симфонической личности означает метафизическое обоснование рабства человека»³². Но

надо также заметить, что такой «перекос» был давно уже характерен для русской социальной мысли и, в частности, он весьма присущ социальной философии Хомякова, с которым всегда солидаризируется Карсавин³³.

Личности разного иерархического порядка «счислимы» как множества, но порядок их, по Карсавину, определяется не как отстояние их от «Отца, а как отстояние их от средоточия Логоса»³⁴; по отношению же к ипостаси Отца, понятия иерархического порядка личностей и «отстояния» их не имеют смысла. Поскольку человек есть несовершенно триединство, в нем «преобладает разьединенность», так что личность является по преимуществу разьединением и разьединенностью, т.е. единством с Логосом, через которое она максимально раскрывается и определяется. Таким образом, раскрытие и определение личности Логосом в системе Карсавина передается посредством диалектики единого и многого, общего и особенного; откуда отчасти объясняется предпочтение Карсавиным единства многообразия в социальной личности как высшей. Весьма также важен в системе Карсавина – и прежде всего, в его философии истории – следующий его тезис: поскольку социальная личность осуществляется лишь в индивидуальных личностях, индивидуумах, причем последние ее выражают с разной степенью полноты, то «непреренно должен быть среди них и только один, который выражает ее наилучшим образом и является ее *апотеем*. [Это положение, обосновываемое христологическою догмою, делает возможною историю]»³⁵.

В порядке личностей Карсавин различает «социальные эфемериды», «периодические личности» и «постоянные личности», а также – по степени самоосуществленности – «самодовлеющие» и «функциональные» личности. По Карсавину всякое взаимообщение личностно, сам факт кратковременного единства, встречи – уже означает образование новой лично-

сти, которую Карсавин определяет как «социальную эфемериду». Но социальная личность – это не стихия, которая налетела и извне охватила индивидуумов, это они же сами, на миг переставшие быть моментами других личностей. Периодические личности это те, «которые обладают длительным и развитым существованием, хотя и проявляют себя лишь время от времени»³⁶. Таковы, например, ученые и спортивные сообщества, партийные съезды и т.д. Относительно стойкие, развитые и постоянные личности – это семья, правительство, народ, разбойничья шайка. При этом постоянная личность может быть очень ограниченной, а периодическая – достигать «многообразного самораскрытия». Каждая социальная личность имеет свое задание, «функцию». У социального слоя функции ограничены, тогда как у самодовлеющих личностей, таких как семья, нация, культура, – степень проявленности и число заданий велико, они многообразнее, полнее актуализируют личное бытие. Функциональность, согласно Карсавину, бывает «статической» и «динамической». Первая должна объяснять стабильные иерархии, общественные структуры, вторая – отражать процесс возникновения, достижения апогея и гибели социальной личности. Различная степень актуализации социальных личностей, их иерархия оценивается степенью их совершенства, соотносаясь с абсолютным критерием, т.е. Богочеловечеством. Всякая индивидуация несовершенно, но в любом своем осуществлении все социальные личности самоценны и этически равноценны. В итоге, «единый в своем времени и пространстве мир осуществляет свое личное бытие, по крайней мере в человечестве. Он, несомненно, – симфоническая всеединая личность или иерархическое единство множества симфонических личностей разных порядков, а в них и личностей индивидуальных»³⁷.

Заключает учение о личности тема совершенства и несовершенства личности.

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД В ТВОРЧЕСТВЕ Л.П. КАРСАВИНА

«Совершенство обладает перед несовершенством *онтологическим* первенством, чем еще не предпринимается вопрос о его первенстве хронологическом»³⁸. В полном и строгом смысле, личностью является только Бог, тварь же начинается из Ничто и имеет свою основу, «упор» не в себе самой, не в Ничто, а в Боге. Она не есть личное бытие; но в своем Богопричастии, которое и есть ее бытие, в обожении своем она лицетворится. Здесь Карсавин видит апорию – апорию, заключающуюся в одинаковой невозможности признать бытие и небытие твари, которая, будучи свободной, выбирает несовершенство и, свободно преодолевая себя, обожается (теофания). «Тварь совершенна несмотря на то, что она – и 'только усовещающаяся', несмотря даже на непреодолимость своего несовершенства, ибо само это несовершенство, будучи непреодолимым, и преодолевается и преодолено. Оно – момент совершенства и есть только потому, что "уже" есть совершенство»³⁹. С совершенством и «усовещением» личности Карсавин связывает понятия «лицо» и «лик». Последнее соединяется с представлением о личности совершенной, об истинном и «подлинном». Таким образом, лик святого, т.е. «подлинник», лишь приблизительно и символически выражаемый изображениями, – его совершенная и существующая личность, «лик... 'просвечивает' сквозь икону, жите, и самое эмпирическую личность»⁴⁰. Соответственно, неподлинное и несовершенное отражается в лице-личине, маске и фиксируется в речи словами («об-лицье», «харя»).

Стержневым, задающим тон в учении о личности Карсавина становится следующее его утверждение: «Смысл и цель тварного бытия – в его лицетворении, которое и есть его обожение...»⁴¹. Поскольку Карсавин последовательно обосновывает личностность сущего как такового, кажется естественным заключить отсюда, что его учение о личности можно отнести к

персонализму. Однако такое заключение не совсем справедливо; к нему требуются уточнения. Под персонализмом принято понимать направление европейской метафизики, ставящее в центр понятие человеческой личности, в какой-либо его форме. Оно достаточно широко и, в частности, включает в себя как секуляризованные учения, так и персонализм христианский; но общей определяющей чертой его является то, что понятие личности сопоставляется здесь человеческому существу, человеку. В отличие от этого, в философии Карсавина данное понятие сопоставляется, как мы видели, Богу; человек же рассматривается как «сущее лицетворящееся», т.е. лишь приобретающее личному бытию, становящееся, возрастающее в личность: и если подобную концептуальную структуру (стремящуюся, очевидно, точно следовать трактовке личности в христианском догмате) и можно именовать персонализмом, то с существенным добавлением: здесь перед нами *теоцентрический персонализм*. Именно в таком отношении к персонализму находятся все учения, основанные на ключевой для Православия концепции обожения. Исходной базой для их концепции личности служит греческое, патристическое и соборное понятие ипостаси, очень отличное от латинской *persona*.

Вскоре после публикации «О личности» Карсавин пишет последнюю из своих значительных и законченных философских работ – «Поэму о смерти» (1931). Подобно «*Noctes Petropolitanae*», это тоже не только философский, но и лирический, экзистенциально насыщенный и, если угодно, исповедальный текст. Когда автор прочел его своему близкому знакомому А. Штейнбергу, тот увидел в «Поэме» «прощание Льва Платоновича с жизнью», его «духовное завещание». Тема смерти далеко не впервые появляется у Карсавина, уже и прежде она утвердилась в его философии как одна из центральных.

Смерть – это выражение движения и покоя личности, ее бытия и небытия. Несовершенная личность не по-настоящему умирает и воскресает, ей присуща дурная бесконечность умирающего или дурное бессмертие. Без полной, истинной жертвенной смерти ничто сущее не может достичь ни полноты любви, ни полноты бытия. Смерть – это центральный момент онтологической драмы: по глубокому убеждению Карсавина, крестная смерть Христа – событие для обеих Его природ и истинная смерть Бога. Так у него описываются стадии этой драмы: «Сначала – только один Бог, потом Бог умирающий и тварь возникающая, потом – только одна тварь вместо Бога, потом – тварь умирающая и Бог воскресающий, потом – опять один только Бог»⁴². Сжато, радикально и точно все сущностное содержание богочеловеческой драмы передает ключевая формула Карсавина, истинный девиз и его философии, и жизнеотношения: «жизнь чрез смерть». «Поэма о смерти» – это поэма о пути к полноте бытия и любви, о пути преображения личности к Богу, с необходимостью проходящем через самоотдачу, жертву и смерть.

5.

Литовский период Карсавина своеобразен. Философ нашел в Литве признание, известность, успех, ценил и любил страну и народ, блестяще овладел языком – до такой степени, что существенно развил, продвинул вперед его средства научного и философского выражения. Так оценил современный специалист-филолог язык литовских работ Карсавина: «Такого литовского языка, на котором писал Карсавин, в сущности, не было. Литовский язык его времени – провинциален, не готов к научной мысли, тем более столь сложной»⁴³. Но при всем том, его философская работа надолго приостанавливается, и одна из основных причин этого – отсутствие творческого общения. Как замечает вышеупомянутый А. Штейнберг, Карса-

вин – «человек русский, православный, в Литве был чужим»⁴⁴. Ему не хватает «реального собеседника»: как он напишет Г. Веттеру в Рим в 1940 г., кроме В.Э. Сеземана – специалиста по античной философии и коллеги Карсавина по Петербургскому университету, также переехавшего в Каунас (еще в 1923 г.), в Ковно у него нет никакого философского окружения. Из переписки с Веттером так наглядно его нужда в общении: на каждый вопрос молодого, неопытного, но ищущего и пытливого коллеги-философа в ответ следует пространный, глубокий текст, едва не трактат... Интеллектуальная жизнь вокруг него далека была от того высокого уровня духовного напряжения, тех поисков, что были свойственны Петербургу начала века и отчасти сохранялись в главных центрах диаспоры. Хотя многие эмигранты жаловались, что в условиях рассеяния «лучшие русские головы... уже не думают иных дум как лишь о том, чтобы сколотили переехать»⁴⁵, однако и в Берлине и в Париже Карсавин мог иметь интенсивное общение и в философских, и в художественных кругах; в числе коротких знакомых его и его семьи были почти все евразийцы, М. Цветаева, В.Л. Андреев, Н.Н. Алексеев, семейство Лосских и другие.

С появлением Карсавина в Каунасе весной 1928 г. делаются попытки создания религиозного кружка молодежи. Но все «выходит очень слабо», ибо кружок «образован, не образовался», «все неестественно натянуто и глупо»⁴⁶. В своих письмах к дочери жена Карсавина пишет, что он «иногда вдруг как-то почернеет и осунется»⁴⁷ и «ему все-таки оч[ень] скучно как-то... Очень уж нет тут жизни никакой»⁴⁸. Написание духовного завещания свидетельствует о том, что Карсавину, оказавшись в другой среде, в эмиграции, так и не удалось «переродиться». «Средой, отвечавшей его натуре, вместе академичной и артистичной, петербургской, византийской, барочной, были ака-

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД В ТВОРЧЕСТВЕ Л.П. КАРСАВИНА

демические и отчасти художественные круги в их светской и интеллектуальной верхушке, а наиболее созвучную ролью была... роль учителя мудрости и одновременно светского человека. И это значило, что своим миром мог быть для него Петербург Серебряного века – и едва ли что-нибудь еще на земле»⁴⁹.

Круг занятий философа сейчас диктуется литовской культурной ситуацией и его собственным местом в этой ситуации – местом главы кафедры всеобщей истории национального университета. Он много и очень успешно преподает; по отзывам слушателей, он был истинный «артист на кафедре», чьи мастерские лекции делались культурным событием для всего города. Основной областью работы снова стала история; все тридцатые годы его главное научное занятие – написание многотомного и довольно популярного курса «История европейской культуры» на литовском языке. Первый том курса вышел в свет уже в 1931 г., а всего до 1937 г. Карсавин успевает выпустить пять томов (в шести книгах); рукопись практически законченного шестого тома была конфискована чекистами при его аресте в 1949 г. В этот же период он пишет десятки исторических и философских статей для выпускаемой Литовской энциклопедии. И все же в дальнейшем он обращается таки снова к философскому творчеству, начинает два новых крупных труда, один по-литовски, другой по-русски. Оба они имеют главной своею темой развитие метафизики времени в рамках его системы всеединства, и оба остаются не изданы по сей день (при этом, русский труд, в отличие от литовского, весьма незакончен; часть его недавно опубликована⁵⁰).

В 1940 г. советские войска занимают Литву, при сем как бы в утешение присоединив к ней Вильнюс, ранее отнятый Польшей. Из Каунаса в Вильнюс переносится столица и университет, и следом за университетом в Вильнюс переезжает и

Карсавин с семейством. В Вильнюсе он проводит, бедствуя, годы войны. В 1944 г. с приближением Красной армии большинство университетских коллег Карсавина и русских эмигрантов выезжают в Западную Европу. Карсавин же отказывается уехать, хотя семья и близкие были в пользу отъезда, и возможность отъезда ему предоставлялась. «Свой выбор он сделал сознательно и однажды прекратил уговоры, напомнив тем, кто убеждал его к бегству, судьбу Джордано Бруно»⁵¹. С этого времени и до дня смерти, он – снова в России, а точнее в СССР.

Как известно, после окончания войны среди русских эмигрантов были распространены настроения в пользу возврата на родину. О возвращении подумывал даже Бердяев, и некоторая часть изгнанников в самом деле вернулась. Но никоим образом мы не должны причислять Карсавина к этим «возвращенцам». Мотивы их сводились – разумеется, помимо тоски по родине! – к надеждам на перемену сталинского режима к лучшему, однако философу такие надежды были полностью чужды. В пору евразийства он отдал им сильнейшую дань, вместе со всем этим движением; но в дальнейшем сумел изжить и, по рассказам, совершенно отбросил с началом массового террора тридцатых годов. Советские войска он встречал убежденным противником советской системы и на ее гуманизацию не рассчитывал. Как можно предполагать, движущие мотивы его решения были двояки: стремление быть в России, какая бы власть ни была в ней, и глубокое убеждение – равно религиозное, философское, нравственное – в том, что человек должен быть готов принести жертвенную участь.

Поведение философа при новом режиме было не только не конформистским, но часто – открыто вызывающим; так, он демонстративно отказался от участия в выборах в советские органы власти. Скорым и неизбежным следствием стали ре-

прессии. В 1946 г. его увольняют из университета; в период 1946–1949 гг. он занимает должность директора Вильнюсского художественного музея и преподает в Художественном институте, где ему были разрешены лишь сугубо нейтральные курсы, такие как «Об истории костюма». Он все же дважды выезжал из Литвы в Россию, в 1945 г. посетил Москву, а в 1947 и Москву и Ленинград; однако преследования неминуемо стужались. Формальным поводом для решающих событий стали «контакты с иностранцами» — с живущей в Париже средней дочерью. В 1947 г. присланные от нее философские журналы изымаются у него при обыске как антисоветские; в этом же году арестовывается его старшая дочь Ирина. В мае 1949 г. Карсавина увольняют из Художественного института, а 9 июля этого же года арестовывают. По кафкианской логике тоталитаризма, в качестве главной вины ему вменяется участие в свразийстве — единственный просоветский период его деятельности! В марте 1950 г. Карсавин осужден особым Совещанием при МГБ СССР по статьям 58–4 и 58–10 части I Уголовного Кодекса РСФСР и приговорен к 10 годам исправительно-трудовых лагерей. Местом отбывания срока определен был один из концлагерей Воркутинского лагерного комплекса, на станции Абезь Печерской железной дороги — инвалидный лагерь, поскольку в тюрьме у арестованного философа открылся туберкулезный процесс.

Среди солагерников Карсавина было немало известных лиц — ученых, деятелей культуры: искусствовед Н.Н. Пунин, поэт Самуил Галкин, египтолог М.А. Коростовцев, будущий блоковед Ю.К. Герасимов и др. О лагерных днях философа сохранилось много свидетельств, среди которых занимают особое место записки А.А. Вансеева «Два года в Абези». А.А. Вансеев (1922–1985) стал преданным учеником Карсавина и ближайшим к нему человеком, сохранившим почти все, что фи-

лософ написал в заключении. Написал же он поразительно много, если учитывать его условия жизни и состояние здоровья. Прежде всего, как нередко бывало в условиях неволи, узник пишет стихи; ценными образцами философской поэзии остались «Венок сонетов» (сочиненный изустно, без пера и бумаги, еще в тюрьме) и «Герцины», обширное поэтическое изложение всей системы Карсавина. Затем были написаны комментарии к Сонетам и Терцинам, а также и еще целый ряд небольших религиозных и философских текстов, из коих часть — на литовском языке. (Стоит указать, что эти лагерные труды поныне не собраны воедино и не вошли в его изданные книги, лишь за единственным частичным исключением⁵², и целая публикация их корпуса остается долгом ученых перед памятью философа-узника). Вопреки все ухудшающемуся здоровью, он почти непрерывно в творчестве, удивляя своих солагерников «бодростью и ровностью духа» и представляя свое положение в письмах семье как возможность «практической проверки правильности моей философии»⁵³. Есть все основания согласиться с ним: и лагерные тексты, и еще больше, сама лагерная жизнь философа с силою и наглядностью воплощают его идею о смысле тварного существования как совершенной самоотдаче и саморасчистке в любви, как жертве, самодонно откликающейся на жертву Христову.

* * *

Философии Карсавина следует отвести важное место в процессе развития русской религиозной мысли на его последних новейших стадиях. Как мы показываем⁵⁴, существо этих стадий заключается в переходе от религиозного философствования Серебряного Века к современному неопатристическому богословию личности и обожения. В идейном аспекте, ключевой элемент этого богословия — утверждение инобытийный по отношению ко всей твари и человеку, Божественной природы

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД В ТВОРЧЕСТВЕ Л.П. КАРСАВИНА

начала личности и личностного образа бытия. Прочное внедрение этой идеи в современное православное богословие – признанная заслуга Вл.Н. Лосского. Но Вл. Лосский был в философии учеником Карсавина, и в его богословии существует пусть не прямая преемственность, но отчетливая перекличка с карсавинским учением о личности. Как мы подчеркива-

ли, Божественная природа личности – краеугольный камень этого учения. Поэтому не будет преувеличением сказать, что мысль Карсавина, его концепция личности стоят у истоков поворота в развитии русской и православной мысли, открывшего путь к современному этапу православного богословия.

Примечания

- ¹ Штейнберг А.З. Лев Платонович Карсавин // Карсавин Л.П. Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 498.
- ² Бицилли П. М. Очерки теории исторической науки. – Прага, 1925. – С. 170.
- ³ Карсавин Л. П. Философия истории. – СПб., 1993. – С. 81.
- ⁴ Там же. – С. 35.
- ⁵ Там же. – С. 38.
- ⁶ Там же. – С. 44.
- ⁷ Там же. – С. 43.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Там же. – С. 64.
- ¹⁰ Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae. – Пг., 1922. – С. 116.
- ¹¹ Карсавин Л.П. Философия истории. – Указ. соч. – С. 65.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же. – С. 49.
- ¹⁴ Карсавин Л.П. О началах. (Опыт христианской метафизики) // Карсавин Л.П. Сочинения. – СПб., 1994. – Т. 6. – С. 90.
- ¹⁵ Мосолова С.В. Предисловие // Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях). – М., 1994. – С. 7.
- ¹⁶ Карсавин Л.П. Евразийство и монизм // Евразия – Париж, 1929. – 26 января – № 10.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Карсавин Л.П. Государство и кризис демократии // Новый мир. – М., 1991. – № 1. – С. 189.
- ²⁰ Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство // Карсавин Л.П. Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 414.
- ²¹ Там же. – С. 437.
- ²² Там же. – С. 419.
- ²³ Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. – М., 1992. – Т. 1. – С. 177.
- ²⁴ Там же. – С. 185.
- ²⁵ Там же. – С. 36.
- ²⁶ Wetter G.A. L.P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreaturlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit // Orientalia Christiana Periodica. 9. – 1943. – N 3–4. – S. 401.
- ²⁷ Там же. – С. 19.
- ²⁸ Там же. – С. 9.
- ²⁹ Там же. – С. 10.
- ³⁰ Карсавин Л.П. Философия истории. – Указ. соч. – С. 73.
- ³¹ Ср.: Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. – М., 1992. – Т. 1. – С. XXXV.
- ³² Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. – Париж, 1972. – С. 30. – (1 изд. – 1939).

³³ Стоит также напомнить тут, что концепция «коллективной личности» есть, разумеется, не изобретение Карсавина, а давняя и крупная тема социальной философии и психологии, отчетливо развивавшаяся уже у Г. Лебона (1841–1931). Ср., напр.: «Одухотворенная толпа представляет собой временный организм [ср. «социальная эфемерид» у Карсавина], образовавшийся из разнородных элементов, на одно мгновение соединившихся вместе, подобно тому как соединяются клетки, входящие в состав живого тела и образующие посредством этого соединения новое существо, обладающее свойствами, отличающимися от тех, которыми обладает каждая клетка в отдельности». (Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб., 1896). Больше того, если у Карсавина, по сути, не поднимается важный вопрос о том, какими же реальными силами и механизмами создается и держится «коллективная личность», то Лебон детально обсуждает его, привлекая понятие «психической энергии» и такие феномены как внушение, гипноз, передача мыслей.

³⁴ Карсавин Л.П. О личности. – Указ. соч. – С. 11.

³⁵ Там же. – С. 127.

³⁶ Там же. – С. 177.

³⁷ Там же. – С. 98.

³⁸ Там же. – С. 15.

³⁹ Там же. – С. 207.

⁴⁰ Там же. – С. 24.

⁴¹ Там же. – С. 92.

⁴² Карсавин Л.П. О личности. – Указ. соч. – С. 171.

⁴³ Ковтун А. Письмо к С.С. Хоружему по поводу литовской работы Л.П. Карсавина «О совершенстве».

⁴⁴ Штейнберг А.З. Указ. соч. – С. 493.

⁴⁵ Письмо С.С. Прокофьева к П.П. Сувчинскому от 28 июля 1921 г. // Петр Сувчинский и его время. Русское музыкальное Зарубежье в материалах и документах. – М., 1999. – Т. 1. – С. 62.

⁴⁶ Сорочкин Г. Из дневника (к истории каунасского религиозно-философского кружка) // Карсавин Л.П. Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 499.

⁴⁷ Письмо Л.Н. Карсавиной к дочери Ирине от 27 июля 1936 г. // Архив Л.П. Карсавина. – Вильнюс, 2002. – Вып. 1. – С. 31.

⁴⁸ Письмо Л.Н. Карсавиной к дочери Ирине от 4 августа 1936 г. // Архив Л.П. Карсавина. – Вильнюс, 2002. – Вып. 1. – С. 36.

⁴⁹ Хоружий С.С. Карсавин и де Местр // Вопросы философии. – М., 1989. – № 3. – С. 81.

⁵⁰ См.: Карсавин Л.П. О времени // Архив Л.П. Карсавина. – Вильнюс, 2002. – Вып. 1. – С. 132–185.

⁵¹ Шаронов Вл. Он всегда был русским... // Русская мысль. – Париж, 1990. – 18 мая.

⁵² См.: Карсавин Л.П. Сочинения / Сост., вступ. статья, коммент. С.С. Хоружего. – М., 1993. Некоторые лагерные тексты опубликованы также в приложении к упомянутым запискам А.А. Ванеева «Два года в Абези» (Брюссель, 1990).

⁵³ Письмо Л.П. Карсавина к Л.Н. Карсавиной и дочери Сусанне от 21 февраля 1951 г. // Архив Л.П. Карсавина. – Вильнюс, 2002. – Вып. 1. – С. 104.

⁵⁴ См.: Хоружий С.С. Шаг вперед, сделанный в рассеянии // Он же. Опыты из русской духовной традиции. – М., 2004. – С. 108.

А.П. Козырев

«Я – РОССИЯ, И ОНА ВО МНЕ, И ТАК БЫТЬ И ЖИТЬ Я ХОЧУ...»: ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ В ЭМИГРАЦИИ

Сергей Николаевич Булгаков (1871–1944), священник и выдающийся богослов, философ, экономист и общественный деятель, еще со времен первой русской революции 1905 г. прочно занял видное место в общественно-политической и религиозной среде своего времени. Первостепенную роль он продолжал играть и в культуре русской диаспоры, где стал одним из самых признанных и почитаемых общественных и церковных лидеров.

Путь отца Сергия Булгакова в изгнание начался в Крыму, где он провел четыре первых пореволюционных года. Крымский период относится к наиболее плодотворным в творческой биографии мыслителя. В Олеше, в имении родителей жены, где возле Гасприйской церкви была и могила Ивашеки – умершего в 1909 году трехлетнего сына, смертью которого был заключен им будто особенный завет с Богом, – Булгакову всегда хорошо чувствовалось и работалось. «В 1922 году я был на приходе в Ялте, в совершенном богословском одиночестве. Там я и мнил, отдавши на пастырскую работу оставшиеся силы, закончить дни»¹, – скажет он в произнесенной в день 10-летнего юбилея Парижского Богословского института речи «При реке Ховаре». История высылки о. С. Булгакова уже не раз делалась предметом специального изучения, но, пожалуй, лучше всего ее характеризуют странички дневника «Из памяти сердца», написанные в Праге год спустя после свершившегося изгнания. О. Сергию было суждено одним из первых наглядно убедиться в истинном «значении воинствующего материализма», о котором в первой половине 1922 года умствовал Ленин.

*КОЗЫРЕВ
Алексей
Павлович,
кандидат
философских
наук,
МГУ*

В высылке Булгакова, происходившей из Крыма, в отличие от остальных пассажиров «философских пароходов», отбывших из Петрограда, есть анекдотический эпизод. В телеграмме Уншлихта, полученной Крымским ГПУ из Москвы 17 августа, было предписано арестовать «профессора-лектора Булгакова». В Крыму в то время жили два Булгакова – помимо философа, в санатории Алупки отдыхал В.Ф. Булгаков, личный секретарь Л.Н. Толстого, который также при желании мог быть назван «лектором». Замешательство Крымской чеки первоначально ограничившейся обыском в доме о. Сергия было негативно расценено в Москве. 13 октября он был арестован и препровожден в следственный изолятор. Теперь мы имеем довольно полную картину последних месяцев, проведенных отцом Сергием в России. Сухой документальный язык следственного дела, опубликованного С.Б. Филимоновым², может быть дополнен страстным, но опять-таки сохранившимся в памяти мельчайшую деталь, самосвидетельством отца Сергия, оставленном в Пражском дневнике «Из памяти сердца». Допрашивать Булгакова приехал в Симферополь начальник политотдела ГПУ Соколов. Чтобы удостовериться в его личности, ведущий допрос задал единственный вопрос: «Вы автор «Карл Маркс как религиозный тип»? Название социологической работы, вошедшей в дореволюционный сборник «Два града», звучало в устах большевистского чиновника как приговор. В телеграмме, пришедшей из Москвы и подписанной начальником следственно-оперативного отдела ГПУ Менжинским, предписывалось «профессора Булгакова выслать за границу бессрочно». Прежде чем объявить Булгакову о высылке, начальник решил пошантажировать его и объявил о намерении выслать Булгакова в Китай. Константинополь оказывается меньшим из двух зол. Решение о выезде было объявлено Булгакову в Праздник Введения во храм

Пресвятой Богородицы. Однако власти запретили выехать вместе с семей старшему сыну Федору, который воевал на стороне белых и был ранен. Таким образом, он оставался в России в качестве своеобразного заложника, через которого чека могла воздействовать на высланного на Запад отца. В трехэтажном домике Сергиевского Подворья в Париже, где на протяжении 19 лет будет жить и творить священник, философ и богослов, будет держать угол для сына Федора, надежду увидеть которого отец Сергей не утрачивал до последних дней. Перед операцией в 1939 году о. Сергей пишет обращенное к нему прощальное письмо. «Дорогой мой сыночек Федичка! Господь не судил нам встретиться в этой жизни. Посылаю тебе любовь мою и благословение на всю твою жизнь <...> Господь избрал тебя к тому, чтобы быть представителем всей нашей семьи, и как я ценю это избрание. Вспоминаю даже, как мы тебя теряли, и возвращался ты к нам до тех пор, пока вовсе не потерялся»³. Федор Сергеевич был выслан в Казахстан, он стал художником и уже в старости, к 100-летию со дня рождения отца, сделал копию нестеровской картины «Философы», хранившейся в Третьяковской галерее.

30 декабря (17 по старому стилю) отец Сергей вместе с женой, дочерью Марией и сыном Сергеем покидают Севастополь на итальянском пароходе «Jeanne» и направляются в Константинополь. Потом ему не раз еще придется пересекать моря и океаны и вынужденное безделье он будет заполнять ведением дневниковых записей. «Дело России может делаться сейчас, кажется, только на Западе, – и путь в «Третий Рим», сейчас подобно Китежу скрывшийся под воду, лежит для меня через Рим второй и первый»⁴, запишет он по пути в Стамбул, посреди моря. Стремление в первый Рим – тема его последних писем Флоренскому и диалогов «У стен Херсониса», написанных в Крыму. Именно там надеялся он найти церковную цен-

«Я – РОССИЯ, И ОНА ВО МНЕ, И ТАК БЫТЬ И ЖИТЬ Я ХОЧУ...»: ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ В ЭМИГРАЦИИ

трализацию, тот камень Церкви, на который можно опереться в буре безбожных войн и революций, с которых начался XX век. Вопрос о соединении Церквей, являющийся ядром мысли Владимира Соловьева, остро ставится и для отца Сергия. Однако в первый Рим отцу Сергию попасть было не суждено – столкнувшись с католической реальностью, он вскоре изжил в себе филокатолические симпатии. С ними он внутренне преодолел и соловьевство, которое направляло его к занятиям религиозной философией, – и обратился к богословскому творчеству.

Вскоре после приезда в Константинополь отец Сергей посещает прославленный храм Святой Софии, пробуждающий в его душе с новой силой софийные интуиции. В нем видит он образ вселенского храма, который должен быть восстановлен с восстановлением единства Церкви, но также и выражение гения эллинизма, нашедшего свое продолжение в византийстве и выразившегося в богословии Вселенских соборов. Проводником отца Сергия в св. Софии был русский юрист и литературовед Н.А. Цуриков, встречавшийся с ним и в Крыму, но эвакуировавшийся оттуда в 1920 г., перед приходом красных. Свидетельство об этом посещении осталось не только в дневниковой записи, переработанной потом в очерк «В Айя-Софии», вошедший в изданные посмертно в 1947 г. «Автобиографические заметки», но и в воспоминаниях самого Н.А. Цурикова: «Я был одним из последних, с кем он простился в Севастополе и я же оказался, вероятно, первым русским, встретившим его в Константинополе после высылки из СССР... Вскоре после приезда, о. Сергей попросил меня свести его в Айя-Софию. И мы отправились туда все вместе. Он описывает это в своих «Заметках». Есть там и фраза, относящаяся непосредственно к его дочери – Марии Сергеевне и ко мне: «Но зовут. Пора идти»⁵. Мы говорили с о. Сергием, и до этого дня

и в день поездки, на темы близкие к знаменитому храму и ко всему, что было с ним связано в России... Коротко говоря, о. Сергей был в настроениях – «О, Русь, забудь былую славу»⁶.

Покинув Константинополь 25 апреля 1923 г., через Софию и Вену Булгаковы отправляются в Прагу, куда прибывают около 12 мая. Два с лишним года, проведенные Булгаковым в Праге, только теперь могут получить достаточное освещение. Дело в том, что главные материалы, связанные с пребыванием Булгакова в Чехословакии, получили известность лишь в последние пять лет. Прежде всего к ним нужно отнести два дневника, которые отец Сергей вел в Праге. Это тетрадь, озаглавленная им «Из памяти сердца», начатая 24 мая 1923 года, менее двух недель спустя после переезда в Прагу, и оконченная 30 апреля 1924 года, когда был отмерен первый год пражского жития⁷; а также «Дневник духовный», начатый 21 марта 1924 г., предназначенный для пастырских, медитативных и нравоучительных размышлений и практически лишенный конкретно-бытового фона⁸. Этот дневник продолжался отцом Сергием в Париже, после его переезда туда в июле 1925 года. Первый дневник мне посчастливилось собственноручно обнаружить в архиве Свято-Сергиевского Богословского Института в Париже, в папке с материалами к богословским сочинениям отца Сергия, в 1997 году, во время моих булгаковских штудий в институтской библиотеке. Эти бесценные материалы дополняются рядом значительных публикаций, осуществленных прежде всего тщанием историка М.А. Колерова. Упомянем здесь материалы, освещающие историю Братства святой Софии, возобновленного в Праге при непосредственном участии и под руководством прот. Сергия Булгакова⁹.

По прибытии в Прагу Булгаковы временно поселяются в одном из студенче-

ских общежитий, где проживало около 4, 5 тыс. студентов-славян, беженцев из России. «Вот мы уже вторую неделю в долгожданной, «златоверхой» Праге. Сидим в каменной клетке «Свободарни» и вспоминаем как Царство Небесное матушку Россию и как сказку пленительный Стамбул. Трудно и неприветливо встречает Прага своих изгнанников, и трудную, мутную долю сулит будущее. И над всем царит какая-то придавленность и теснота, – безрадостность. И невольно спрашиваешь себя: неужели здесь судил Бог окончить многогрешные дни? Перед глазами лес труб, которые усиленно дымят, и как-то ничто не манится, несмотря на приветливость чехов»¹⁰. Именно с русским студенчеством будет связана основная педагогическая и пастырская деятельность отца Сергия в Праге, в качестве профессора Русского Юридического Института и в качестве приходского священника. Он стоит у истоков первого съезда русской студенческой христианской молодежи в Пшибраме, на котором будет образовано РСХД, регулярно публикует свои статьи в издаваемом в Праге по-русски журнале «Духовный мир студенчества». Вот, например, одна из дневниковых записей (от 9 ноября 1923 г.) о богослужении в студенческом общежитии Страшнице, оборудованном для русских студентов в доме, специально закупленном чешским правительством для этих целей: «Вчера и сегодня я служил в студенческом общежитии Страшнице. Уже несколько месяцев дождался я возможности прорваться в это тяжелое и трудное место, где наша молодежь скучена, как сельди в бочке, и духовно дичают. Господь благословил, и я чувствовал себя за богослужением вчера и сегодня в молитвенном восторге, потому что слышал сердцем, что я здесь был нужен. У меня даже вчера за всенощной сорвалось в проповеди смелое до дерзости, но как-то непроизвольно вырвавшееся слово: Христос в Страшнице! Однако мои восторги были омрачены, а

частью и посрамлены дальнейшими рассказами о том, что на днях несколько десятков «зайцев» выселяются из Страшницы, которую они переполняют»¹¹. (Речь идет о студентах, не имеющих вида на жительство). Богослужения отец Сергей ездит совершать в Брно и Пшибрам. Бедственное положение русского студенчества и духовная пустота и уныние в их среде (не они ли стали причиной катастрофы 1917 года, постигшей Россию?), переполняют его грустными мыслями и заставляют задуматься о том, «не происходит ли в эмиграции новое поражение добровольческой армии на духовном и решающем фронте, после того, как она уже однажды потерпела поражение»¹². Спасение видится в создании «духовного скита», «высшей богословской школы». Мысль, лелеяемая еще в Константинополе, но реализованная уже в Париже, с созданием в 1925 г. Сергиевской Богословской Школы.

Первые летние месяцы в Чехии Булгаковы проводят в деревне под Прагой, затем поселяются в начале августа в самой Праге на улице Гавличкова, 36. 16–22 июля о. Сергей принимает участие в студенческой конференции в Штернберге под Прагой, организованной по инициативе студенческих христианских кружков в Чехословакии. В ней приняло участие около 70 студентов и профессоров, в их числе П.И. Новгородцев, П.Б. Струве, В.В. Зеньковский, Г.В. Флоровский, Г.В. Вернадский и дочь Т. Масарика Алиса Масарик. «Эта конференция симптоматически была необыкновенно знаменательна: христианская православная интеллигенция, это то, к чему я звал русскую интеллигенцию всю жизнь. Был крестный ход из дома на поле, где под крытым помещением была всенощная: шел я, а иконы несли П.И. Новгородцев, П.Б. Струве, Вас. В. Зеньковский, Г.В. Флоровский, студенты. Вот прямо для Нестерова. И на самой конференции были дорогие и святые моменты: русская душа рождается и ширится и сознает себя и светится своею красотой»¹³, – замечает

«Я – РОССИЯ, И ОНА ВО МНЕ, И ТАК БЫТЬ И ЖИТЬ Я ХОЧУ...»: ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ В ЭМИГРАЦИИ

о. Сергей в своем дневнике. На этой конференции о. Сергей прочел доклад «Первоверховные Апостолы Христовы Петр и Иоанн», который выльется потом в очень значимую для Булгакова книгу «Святые Петр и Иоанн. Два первоапостола» (Paris, YMCA-Press, 1926).

В Крыму, перед ссылкой, о. Сергей переживает острое увлечение католичеством, вылившееся в недавно опубликованных его диалогах «У стен Херсониса». Здесь не место подробно останавливаться на причинах такого резкого поворота в судьбе православного священника. Причиной было тому и бедственное положение русского православия под натиском обновленчества и безбожной власти, и осуждение инославия, и невозможность созыва вселенского собора, и, несомненно, экуменическое наследие Владимира Соловьева. Однако, погнав сначала в Стамбул, а потом в Европу, и столкнувшись с католической реальностью, о. Сергей с самого начала пребывания в Праге начал понимать тщету своих униональных стремлений. Доклад о двух Первоапостолах и был первой критической ревизией его прежних католических симпатий. В нем о. Сергей стремился показать ложность католического учения об исключительном примате апостола Петра, на котором основано первосвященство Римского епископа, и утверждал, что если и можно говорить о примате, то применительно к двум любимым ученикам Христа – апостолам Иоанну и Петру. Та же тема – отношение к католичеству – проглядывает и в мучительных колебаниях Булгакова относительно судьбы его крымских диалогов «У стен Херсониса». 15 декабря он записал в дневнике: «Я читаю «У стен Херсониса», читаю с отвращением и мукой, по внешнему принуждению, но ничего, кроме соблазна, не жду. Господь смирил меня. Я выезжал год назад, веза это как триумф выстрадавшего, как проповедь, пред которою все должны склонить-

ся. И началась линиялая, выцветшая мука. Я многое узнал и прозрел, во многом отказался и разочаровался, но спрашиваю себя: не испугался ли я, не струсил ли?... Помню, что ехал в Прагу с мыслью все повернуть на свой лад, а кончил приспособлением. Это меня мучает. А вместе мучает и то, что я не устоял, совершил измену православию в сердце своем, молился за папу, как главу церкви, вообще уже недостойн называться сыном... И вот теперь это чтение с подмалевками, измененное против замысла до неузнаваемости, снабженное совсем другим концом и выводом, что это такое за мерзость? А вместе с тем я чувствую здесь нечто нужное и дорогое, *надо* было это так выстрадать и почувствовать, как я тогда, чтобы это ожило и для других. И не хочу я обывательщины, хотя и благочестивой, в которую я погружаюсь, не хочу я пошлости...»¹⁴. Сомневаясь, стоит ли вообще сохранять диалоги, которые он интеллектуально и духовно перерос, отец Сергей все-таки решает вынести на публичный суд русской аудитории первый диалог с характерным заглавием «Чаадаевское». Чтения состоялись 17 декабря 1923 г. в Русском Юридическом институте, где Булгаков занимал кафедру церковного права. Они отмечены и в обзоре деятельности Института в сборнике «Русские в Праге»: «На лекциях по гуманитарному отделу присутствовало в среднем от 80 до 50 слушателей, но некоторые лекции, особенно проф. А.К. Кизеветтера о русском театре и отца Сергея Булгакова «У стен Херсониса» (философские диалоги) собрали свыше 150 слушателей»¹⁵. Исторический характер диалога, по своей тональности так соответствующий скорбным строкам псалма «На реках Вавилонских» и созвучный гневным филиппикам Чаадаева по поводу России и русской истории, не мог не привлечь широкую публику, однако реакция на чтения была далеко не однозначная. Вот как описывает

свои непосредственные впечатления от чтеций о. Сергий: «4-го [17-го по н. ст. – А.К.] я читал публично диалоги «У стен Херсониса» с новоиспеченным концом. Публики собралось пропасть, большинство, конечно, недоумевало, а остальные не чувствовали, более или менее активно. Я остался один, окруженный жданным недоумением, и – не вслушиваясь, но доносясь враждебные голоса, как при расхождении после «Ревизора». Здесь слишком дорожат покоем, самодовольством, ушли и не хотят трагедии, которой проникнуто мое *de profundis*»¹⁶.

С переменой отношения к католицизму к отцу Сергию возвращается тема Софии Премудрости Божией, вернее было бы сказать, возвращается само живое церковное переживание того теологумена, который соловьевская ветвь русской мысли именвала Софией. Можно с уверенностью утверждать, что мощный всплеск софиологических интуиций во многом обусловлен посещением в Константинополе Айя-Софии, превращенного турками в мечеть храма Святой Софии. В Константинополе он запишет в дневнике: «Вчера я имел счастье посетить Св. Софию, Бог явил мне эту милость – не умереть, не увидев Св. Софии, и благодаря Бога моего. Я испытал такое неземное блаженство, в котором потонули как незначущие все мои скорби и туги, прошлые и будущие. Душе открылось нечто абсолютное, непререкаемое и очевидное... Это, действительно, *София*, актуальное единство мира в логосе, связь всего со всем, мир божественных идей, κόσμος νοητός [умный космос, греч. – А.К.]»¹⁷. В Праге софиологическая тема, которой отмечены лучшие дореволюционные книги философа «Философия хозяйства» и «Свет Невечерний», вновь станет центром богословско-философской рефлексии. В Русском Юридическом Институте отец Сергий начинает вести семинар со студентами, «элементарно-педагогический, “уроки закона Божия”», как сам он опре-

делил проблематику семинара в дневнике. 3 ноября 1923 г. он запишет: «Читаю лекции – о Софии. *Не чувствую* людей, как будто слова мои возвращаются ко мне назад. А они – вернее не они, а Она – должны жечь сердца. Отчего?»¹⁸ И вскоре после этого, 12 ноября, поразительное по своей силе и резкости признание: «У меня сейчас – вполне неожиданно, но властно и закономерно – в душе стоит как антитеза: София или папство, горизонталь или вертикаль? Для меня ясно, что церковь – София не склонится под папу, а потерявшая это чувство становится папской неизбежно, или же протестантски-идеалистической. Теперь для меня становится понятно, почему я ранее – с удивлением – за последние годы *потерял* конкретное чувство Софии и стал сам считать ее за то, за что почитают большинство представителей семинарского (т.е. в сущности плохого католического) богословия в православии, – за философский вымысел и ненужность. И на почве этого софийного нечувствия и внутреннего испуга перед большевизмом явился папизм»¹⁹. В Праге Булгаков пишет значимую в его творчестве статью «Ипостась и Ипостасность (Scholia к *Свету Невечернему*)», опубликованную в «Сборнике статей, посвященных Петру Бернгардтовичу Струве ко дню тридцатипятилетия его научно-публицистической деятельности. 1890–1925». Эта статья, намечающая переход от навязанной мистической литературой и Соловьевым софиологии русского периода к новому софиологическому синтезу, который Булгаков осуществит в Париже в своей «большой» трилогии «О Богочеловечестве» (1933–1946), стала камнем преткновения для ревнителей о чистоте православной догматики. В частности, на некоторые ее положения остро отреагировал один из редакторов сборника евразиец П.Н. Савицкий, обративший внимание в частном письме Булгакову на то, что в именовании Софии «Вечной женственностью» и в сходном с этим круге определений «не

«Я – РОССИЯ, И ОНА ВО МНЕ, И ТАК БЫТЬ И ЖИТЬ Я ХОЧУ...»: ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ В ЭМИГРАЦИИ

совсем, или вовсе не преодолены эротические соблазны, присущие человеческому»²⁰.

Нельзя также не упомянуть о создании или, вернее, воссоздании в Праге образованного в 1918 году в России по инициативе А.В. Карташева православного Братства во имя Святой Софии. Председателем вновь созданного Братства стал о. С. Булгаков. Решение об этом было принято в Праге на квартире у о. Сергия 28 сентября 1923 г.: «Вчера у нас было маленькое по числу (П.И. Новгородцев, В.В. Зеньковский, Г.В. Флоровский и я) совещание, но очень важное по значению: порешили немедленно приступить к образованию православного братства во имя Пресвятой Богородицы, – из церковной интеллигенции, это «орден», к которому уже давно влечется мысль разных и с разных сторон. Если благословит Господь, это может иметь очень большое значение для Церкви. Как милостив Господь, я так излечился от своего заболевания католичеством, что могу с чистой совестью и спокойно стать во главе (ибо так естественно называется мое положение как духовного лица) православного братства»²¹. Имя святой Софии появилось в названии Братства по инициативе А.В. Карташева, Булгаков же предлагал назвать Братство Успенским во имя главной московской святыни – Успенского собора московского Кремля. Учредительное собрание Братства состоялось сразу после Первой русской студенческой христианской конференции в Пшерове, на которой было создано Русское Студенческое Христианское Движение за рубежом, 8 октября 1923 г. Заметим, что на самой конференции, организованной по инициативе лидеров протестантского студенческого движения дореволюционной России, А.В. Карташев читал доклад «О новых организационных формах православной жизни», а о. С. Булгаков – «О путях и формах христианской активности», что, по сути, было

публичным обоснованием необходимости создания Братства. Братство во имя Св. Софии просуществовало до начала 30-х годов, однако нельзя сказать, что отцу Сергию удалось консолидировать вокруг него православную общественность эмиграции. Евразийцы не сочли возможным войти в Братство, увидев в нем не свойственный православной церковности институт, сходный с католическим орденом, Г.В. Флоровский, состоявший в числе основателей Братства и относившийся в то время к евразийской группе, фактически устранился от него, Н.А. Бердяев вышел из Братства в силу его разногласий с П.Б. Струве, П.И. Новгородцев скончался вскоре после его основания. Прав исследователь творчества Булгакова М.А. Колеров, рассматривающий противостояние сторонников и противников Братства как оппозицию «веховцев», олицетворяющих интеллигенцию, обратившуюся к христианству и пытающуюся построить общественность на принципах христианского социализма, и интеллигентов нового, послереволюционного «призыва», видящих в православии скрепу духовно-культурного традиционализма, определенную форму идеологии, выражающейся в «бытовом исповедничестве». Вот как сформулировал эту оппозицию в эпистолярной полемике с отцом Сергием А.В. Ставровский: «У «софийцев»... наличествует стремление к твердости духовной установки, зрению в заочных областях, благодатному проникновению в область Божественной мудрости; у евразийцев – жажда ограждения, защиты, жертвенного подвига, проникновения Православием вселенной и в первую очередь России, поставления в правильный иерархический ряд ценностей нематериальных и материальных, и то же проникновение в недра Православного бытия»²². Стоит заметить, что этот вежливый обмен мнениями между двумя людьми из разных лагерей, перерастет в Париже в открытую вражду меж-

ду Начальником Фотиевского Братства Ставровским и профессором догматического богословия свящ. Булгаковым. Именно Ставровский напишет впоследствии «записку» митрополиту Сергию Старгородскому, Местоблюстителю Патриаршего престола Русской Православной Церкви, на основании которой иерарх православной Церкви уличит первую книгу «большой трилогии» Булгакова «Агнец Божий» (1933) в неправославии и всевозможных ересях. Позиция отца Сергия останется неизменной со времен Праги. Отвечая Ставровскому, он выразил ее так: «Мне чужда духовная элементаризация и оскудение того духа свободы, без которого Православие неизбежно переходит в православизм...»²³. Этому принципу «веховец» Булгаков остался верен до конца жизни.

Прага – город, который для многих русских эмигрантов стал отправной точкой их творческого возрождения. Именно отсюда, из центра Европы, разошлись пути, которые в июле 1925 привели отца Сергия в Париж, на Сергиевское Подворье, где прошли последние 19 лет его жизни. Именно Прага позволила ему собрать интеллектуальные и духовные силы, пережив трагедию потери родины, и перейти к новому блестящему и плодотворному творческому периоду.

* * *

После того, как в Сергиев день, 18 июля 1924 г. на ликвидационных торгах М.М. Осоргиным и кн. Г.Н. Трубецким по благословению митр. Евлогия было куплено немецкое владение по rue de Crimée, 93, продававшееся по постановлению Секвестрового управления после окончания Мировой войны, могла быть осуществлена мечта о создании Богословской школы в эмиграции. Собственно говоря, в этом владении, находящемся на территории старой каменоломни в 19 квартале, на горке, получившей на административных картах Парижа название Сергиевской,

ранее уже находилось богословское учебное заведение – школа протестантского пастора Бодельшвинга с учебными классами и кирхой. Стараниями русских эмигрантов и, прежде всего, художника-мирискусника Д.С. Стеллецкого, школа превратилась в православный храм. Митр. Евлогий направил туда еп. Вениамина (Федченкова), ставшего инспектором Института, и С.С. Безобразова, впоследствии принявшего монашеский постриг и возведенного в сан архиепископа, которому и было поручено формировать учебную программу и преподавательский коллектив. О.С. Булгаков появился в Париже к осени 1925 года, когда занятия в Институте уже начались. Приход в Институт двух известных еще в дореволюционный период университетских профессоров – о. С. Булгакова на кафедру догматического богословия и о. Василия Зеньковского – на кафедру философских дисциплин, значительно поднял научный и академический уровень Института. С годами в Институте формируется так называемая «парижская школа» в богословии, представленная именами арх. Киприана (Керна), А.В. Карташова, о. В. Зеньковского, В.Н. Ильина, П.Н. Евдокимова, еп. Кассиана (Безобразова) и др. Собственно, сам термин был введен о. Сергием в его речи «При реке Ховаре», произнесенной к 10-летию Парижского Богословского института, в 1936 г. «Оно, это богословие, – говорил о. Сергей, – не было и не хотело быть не помнящим родства и небрежащим преданием, но оно было вырвано из своей колеи и оторвано от родной почвы. Оно возрастало на духовной чужбине, как вожди Израиля в Вавилонском изгнании. Ибо они не только плакали на реках Вавилонских, но и имели великие пророческие видения, как Иезекииль при реке Ховаре и Даниил при дворе царей»²⁴.

Каменем преткновения в интеллектуальном пространстве русской эмиграции оказывается софиологическое богословие

«Я – РОССИЯ, И ОНА ВО МНЕ, И ТАК БЫТЬ И ЖИТЬ Я ХОЧУ...»: ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ В ЭМИГРАЦИИ

отца Сергия Булгакова, прямое продолжение опыта его философского, социологического, экономического творчества, начатого в России. Восприятие булгаковской софиологии усугублялось еще и тем, что это весьма спорное, если не сказать более, с догматической точки зрения учение, попало, как камень в жернова, в межюрисдикционные споры терзаемого расколами и расхождениями русского православия в эмиграции. Начало спору положил фельетон митр. Антония (Храповицкого), опубликованный в Белградской газете «Новое Время» от 4-го сентября 1924 года под заглавием: «Когда это кончится?». В нем видный иерарх, которому впоследствии самому не удалось избежать упрека в ереси, упрекает о. С. Булгакова и собравшийся вокруг него круг Братства св. Софии

в богословском фантазерстве: «Они с легкой руки Вл. С. Соловьева выдумали Четвертую Ипостась св. Троицы, назвали ее именно премудростью или Софией, или душой мира, женственным началом в Божестве и носят ее с этим нелепым и диким вымыслом, как с писаною торбой, хотя Церковь во времена еще Иова и царя Соломона, а в Новом Завете – Апостола Павла, а особенно во время обличения ариан, со всей определенностью заявляла, что Премудрость есть Вторая Ипостась св. Троицы, Сын Божий и ничто иное». Несколько раньше, в июне 1924 г. о. Сергей пишет упоминавшийся очерк «Ипостась и ипостасность», вышедший в «Сборнике в честь П.Б. Струве» (Прага, 1925) с подзаголовком «Scholia к «Свету Невечернему»». Здесь пересмотрен был заложенный в «Свете Невечернем» подход к трактовке Софии Премудрости Божией как личности, ипостасного начала, который влек за собой попытку истолковать Троицу как четверицу, ввести в Троицу четвертое ипостасное лицо. Отец Сергей предлагает теперь рассматривать Софию как принцип ипостазирования, безыпостасную Любовь

Любви Божией, способную ипостазироваться как в божественной триипостасности, так и в тварной многоипостасности. Выход этой статьи вызвал отрицательную реакцию архиеп. Курского Феофана (Быстрова), жившего на покое в Югославии. В 1926 г. он сделал доклад на соборе епископов в Сремских Карловцах, в котором осудил софиологию как догматическое новшество. Но в характере о. Сергия было не страшиться осуждений, они только подвигали его на все новые и новые попытки взяться за систематическое изложение софиологических взглядов. Так была задумана малая трилогия, в которую вошли книги «Купина неопалимая» (1927), «Друг Жениха (Ио. 3, 28–30)» (1927), и «Лествица Иаковля» (1929). В.В. Зеньковский писал о. Сергию в недатированном письме 1926 г.: «Очень радуюсь тому, что Вам возможно кое-что издать из софиологического материала. Раз так ополчился на Вас арх. Феофан, остается одно – поскорее все издавать. Прочитал Вашу статью в последнем № «Пути», ее философская часть все же немногим доступна, а богословские страницы очень хороши. По-прежнему думаю, что лучше бы издать софиологический сборник – доступных, вводящих статей. Я лично очень рад был бы посильно послужить этому делу по своей специальности со стороны психологических и антропологических подходов к идее св. Софии – материала для этого есть сколько угодно. Я считал бы издание такого «Введения в проблемы софиологии» (церковно исторического, догматического, философского, психолого-антропологического, социально-психологического) крайне важным для продвижения догматических проблем и для привлечения здоровых кругов к этим вопросам»²⁵. Впоследствии В.В. Зеньковский, будучи членом специальной Комиссии, созданной митр. Евлогием для исследования вопроса о еретичности софиоло-

гии о. С. Булгакова, займет более осторожную позицию в ее оценке.

В январе 1926 г., практически сразу после переезда в Париж, отцу Сергию суждено было пережить тяжелейшую болезнь и побывать на краю смерти. Пережитый им опыт он описал в очерке «Моя болезнь», который вошел в посмертно опубликованную «Софиологию смерти». Софиологически осмыслить смерть не означает для богослова, что смерть софийна. Вошедшая в мир с первородным грехом, смерть противоречит первоначальному замыслу Бога о Человеке. Но в ней есть и свой искупительный, кенотический смысл. Умирая со Христом, человек чаёт искупления греха и воскресения плоти. Подобно платоновскому Эру из X-ой книги «Государства», о. С. Булгаков описывает свой путь Туда и Оттуда, ту радость, с которой душа его двинулась «вперед, из этого мира». «И в это время прозвучал внутри голос *спутника*, – я был не один, но вместе с другим своим я, то был ангел-хранитель. Он сказал мне, что мы ушли слишком вперед и нужно вернуться... к жизни. Я понял и услышал внутренним слухом, что Господь возвращает меня к жизни, и я выздоравливаю. Один и тот же зов, который освободил меня от этого мира и от жизни, одновременно и тем же словом меня к ней возвращал. Внутренне я уже знал, что выздоравлию, хотя мне еще не было лучше. Я вернулся к жизни из смерти. И я все это время знал, что я *не один*, что со мною *друг*, самый близкий, нежный и тихий». Эту запись (пометка «из одной записи») ставит ее в один ряд с фрагментами «интимного дневника» в «Свете Невечернем»; это не «солнечная запись» платоновского «Федра» по В.Ф. Эрну, но все же «огненная запись», которую при желании тоже можно рассматривать как послание потомкам) Булгаков частично включит в свою книгу «Лествица Иаковля. Об ангелах» (1929). Введение к этой книге посвящено тому единственному Другу, ко-

торого тщетно искал Флоренский, а вместе с ним в ту пору (а возможно и в нем) искал Булгаков. «Этот *другой* всякого человека, этот Друг, единственный и личный, свойственный каждому человеку, есть *ангел-хранитель*, существо не здешнего, не человеческого мира... Он – самый близкий, хотя и далекий, ибо невидный, неслышный, недоступный никакому телесному или даже душевному восприятию... Он грозен и непреборим в заступлении нас от нечистых и лукавых духов, нас обуревающих, как «хранитель душ и телес наших»... Но земного друга, хранимого им человека, он не насилует и не хочет и не может насиловать. Он пестует и лелеет его душу, его шепот в слышном молчании навевает ей благие мысли, в ней самой родившиеся, однако в такой тишине и кротости, что душа не примечает внушения... Он *смотрит* в нашу душу и видит нас, и этого довольно для этого таинственного немого разговора души с высшим своим я»²⁶. Здесь мы видим существенную черту булгаковского творчества – самые серьезные интуиции его мысли берут исток в глубоко персоналистичном духовном опыте. Начиная со «Света Невечернего», итогового труда дореволюционного периода творчества, на страницы булгаковских сочинений попадают фрагменты личных дневников, в которых рождаются темы будущих сочинений и которые сообщают философии и богословию Булгакова уникальность его экзистенциального опыта. Так и тема «ангела-хранителя», которому будут посвящены почти что стихи на страницах первой главы «Лествицы Иаковля», появляется в пражском «Дневнике духовном»: «Ангел-хранитель приставлен к нам Богом, но он не приставник, а друг, он *любит нас*, мы любимы им. Вот почему, по верованию благочестивому Церкви, ангел «плачет», когда мы грешим или гибнем, и он борется за нас и вместе с нами против искушающих нас духов, но только в мире духовном. Мысль об этом дивном друге

«Я – РОССИЯ, И ОНА ВО МНЕ, И ТАК БЫТЬ И ЖИТЬ Я ХОЧУ...»: ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ В ЭМИГРАЦИИ

возьми из наших человеческих чувств и отношений: почему мы самого любимого, самого верного друга, жену, брата, сестру невольно называем своим ангелом-хранителем, чтобы выразить свою любовь к ним, и их любовь к нам? Это потому, что здесь просвечивает, прорывается эта небесная любовь, небесная дружба. Она открывается нам в час смерти и за ее порогом»²⁷.

Богословской мысли о С. Булгакова присущ не только грандиозный систематизм, временами напоминающий системы средневековой схоластики, но и прорывающийся сквозь броню систем лиризм, подчас обнаруживающий «человеческое, слишком человеческое», перекликающийся с романтическими исканиями культуры Серебряного века, «нового религиозного сознания». Его богословие оказывается любознательным «горячего сердца», подчас склонного психологизировать сложные богословские вопросы, вносить в богословие «тяжелые думы», навеянные Достоевским, навеянные всем интеллигентским периодом творчества о. Сергия. К числу таких, несомненно, ярких и в то же время спорных произведений относится большая статья, частью опубликованная в журнале «Путь», а частью увидевшая свет лишь в наши дни, «Иуда Искариот, апостол-предатель». Это как бы вторая часть диптиха к «Петру и Иоанну», а может быть впечатляющий своей диалектической противоположностью антифон.

Тема «Иуды Искариота» зарождается уже в эссе о «Моцарте и Сальери», где Булгаков обращается к евангельскому сюжету как парадигме предательства. Но мы имеем дело с двумя разными мотивами предательства. Сальери в зависти своей прозрел истинный гений Моцарта, Иуда, любя Христа, любил в Нем измышленного им самим национального героя, мессию, которому суждено царствовать над земным Израилем. «Иуда Ис-

кариот» не просто вариация № 2 на темы дружбы-предательства, это продолжение и углубление начатой темы, изведение новой ее стороны. Было бы неверно воспринимать эту работу как только историко-догматическую (хотя именно так называет Булгаков обе ее части). Как историко-догматический текст, она смущала и не могла не смущать современников, особенно тех, кто не вполне симпатизировал богословским дерзновениям бывшего марксиста. И.А. Ильин писал И.С. Шмелеву в 1947 г., признаваясь буквально в своей идейной ненависти к Булгакову: «В Париже в 30-х годах написал *гнусную* книгу в защиту Иуды Предателя (sic! sic! sic!). От отвращения я ее не дочитал. Все это волна *безответственной выдумки от неверия и религиозной слепоты...*»²⁸. Книга эта прежде всего *философская* «версия предательства Иуды», базирующаяся на евангельских свидетельствах, но отчасти додумывающая и психологизирующая их в том свете, который позволяет Булгакову добиться нужной и наиболее эффектной мизансцены для «большой трагедии» преданной Дружбы. Античная трагедия обращалась к одним и тем же сюжетам, трактуя их по-разному. И здесь мы имеем дело вовсе не с оправданием предателя, как показалось Ивану Ильину, но с трагедизацией его образа.

Самым трудноразрешимым вопросом была та предопределенность с момента избрания, которая делала предателем именно его. Помня слова Аристотеля о том, что герой трагедии не должен быть ни плох, ни хорош, чтобы вызывать сострадание зрителей, о. С. Булгаков намеренно возвышает образ Иуды, превращая тем самым героя без характера и лица, фактически маску, в одного из протагонистов трагедии (эту логическую линию доведет до конца Х.Л. Борхес в рассказе 1944 г. «Три версии предательства Иуды»). Вот завязка этой трагедии в прочтении Булгакова: Иуда решил помочь

Учителю проявить собственное Божество ценой собственной души, «предать душу свою» за Друга. «Он *заставит* Его стать самим Собой, хотя бы ценою предательства, он поставит Его в безвыходное положение, из которого Он может выйти только явив себя Царем. И Он Сам ожидает для этого жертвенной помощи своего друга Иуды. В душе Иуды поднялась сатанинская буря: все его человеческое естество восставало против предательства, направленного на того, Кого он любил больше себя, больше своей жизни, больше своей души. Но то его идея, его призвание и его избрание: он должен спасти Друга, выведя его из бездействия... Да, это будет акт дружбы, а не предательства. Разве может быть на самом деле предан Тот, Кто имеет власть над жизнью и смертью?»²⁹. Иуда совершает свое предательство не из-за сребреников, если они и играют свою роль, то лишь роль побочного, дополнительного фактора. Слишком ничтожна сумма, и символично возвращение их первосвященникам после предательства «Крови неповинной». «Титанизм, истощив свой порыв и обличив свое бессилие, обратился на своего носителя; ревность, своеволие и деспотизм любви, которые были устремлены на Иисуса, теперь удушающей силой отяготели на нем самом. Отсюда начинается духовная агония Иуды»³⁰.

Те характеристики, которые дает Иуде о. С. Булгаков – «иудейский мессианист, революционер, мессианский марксист, «большевик»; имел свое собственное революционное мирозерцание и, может быть, свою собственную политическую («революционную») работу; человек идеи, готовый к жертвам ради нее», – наверное, имеют малое отношение к реальному историческому Иуде, однако описывают нам хорошо знакомый по страницам «Вех» (и не только по ним) тип российского интеллигента. Но его мрачность и одиночество по-видимому преодолевается в единственной, заполнившей все его существо

любви к Другу. «Он не знал любви: по-видимому, не имел ни семьи, ни дружбы, его сердце оставалось нераскрытым. Но оно жаждало любви и пламенело от этой жажды. И вот оно раскрылось. Он встретил Его и был призван Им идти за Ним, и он пошел послушный, как овечка, потому что великая любовь вошла в его сердце». О.С. Булгаков настаивает: и в предательстве своем Иуда остается апостолом, он был избран Христом, пусть даже преданвшим о нем, что он тот «сын погибели», который его предаст. Если зависть сгубила Сальери, то Иуда был уязвлен ревностью, чувством, о котором о. П. Флоренский написал следующее за «Дружбой» письмо «Столпа». И ревность, которую о. П. Флоренский берет за реабилитировать перед судом обывателя, оказывается вполне антиномичным чувством (вспомним, что антиномизм был философско-богословским методом, объединявшим двух друзей-философов и вызывавшим жаркие споры и суровую критику со стороны, например, кн. Е.Н. Трубецкого). Как раз в образе Иуды в его трактовке Булгаковым антиномия ревности проявляется сполна. «Любовь ревнующая стремится, чтобы любимый раскрыл себя, явил себя в истине, силе и славе своей. Любовь ревнующая хочет осуществить здесь то, что начертано на небесах. Однако, это лишь в том случае, если любовь ревнующая зрит этот первообраз. А если нет? Если она свою собственную грезу принимает за эту истину и по ней хочет метить любимого? Если она хочет извратить его по своему собственному образу, совершая насилие над его свободой, над самим его существом? Тогда любовь ревнующая превращается в деспотическое насилие...»³¹. В этих размышлениях опять-таки нельзя не увидеть осмысление определенного личного опыта, ведь тема дружбы-филии, заданная «Столпом и утверждением Истины» свящ. Павла Флоренского, была поистине центральной в мысли и жизни московских философов

«Я – РОССИЯ, И ОНА ВО МНЕ, И ТАК БЫТЬ И ЖИТЬ Я ХОЧУ...»: ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ В ЭМИГРАЦИИ

круга «ревнителей духовного просвещения».

* * *

Последний этап творчества о. Сергия связан преимущественно с богословием, но и в богословии, попросившись с философией, он, по словам прот. Иоанна Мейендорфа, остается философом.

Все позднее богословие Булгакова представляло собой грандиозный софиологический синтез. Ядро его составляют две догматические трилогии, малая и большая – «О Богочеловечестве», в которую вошли труды «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936) и «Невеста Агнца» (1945). По сути, этот замысел – дерзновенная попытка отца Сергия дать софиологическую интерпретацию основным церковным догматам, посвятив части этой трилогии двум ипостасям Пресвятой Троицы, Сыну и Святому Духу, а также Церкви. Софиологические взгляды о. Сергия не нашли поддержки в стенах официальной Церкви, причем как Русской православной церкви за границей, так и Московской Патриархии. По выходе «Агнца Божьего» последовали осуждение Архиерейского Собора РПЦЗ в Сремских Карловцах и Указ Московской Патриархии, изданный местоблюстителем патриаршего престола митр. Сергием (Страгородским), известным своими богословскими трудами иерархом. Негласным вдохновителем Указа стало Фотиевское братство, созданное в эмиграции в 1925 г. и объединявшее в своих рядах православную молодежь, в числе которой был В.Н. Лосский, в будущем видный православный богослов. В 1936 г. он выпустил по поручению братства брошюру «Спор о Софии» (на обложке издания после имени автора выставлен криптоним названия братства, Б.Ф., по подобию католических орденов), в которой подверг критике взгляды о. Сергия и его Докладную записку, направленную митр. Евлогию в связи с об-

винениями. Со стороны карловчан ударным обвинителем был митрополит Серафим (Соболев), живший в то время в Болгарии и канонически подчинявшийся карловацкой Церкви. Он издал три критических сочинения, направленных против о. Сергия Булгакова, два из которых – «Новое учение о Софии» и «Защита софианской ереси», были посвящены критике софиологических взглядов. Указ Московской Патриархии от 7 сентября 1935 г. был выпущен на основе докладной записки, составленной председателем Фотиевского братства А.В. Ставровским, не закончившим свое богословское образование молодым человеком, близким к евразийским кругам. Местоблюститель Патриаршего престола митр. Сергей получил и прочел книгу «Агнец Божий» уже после вынесенного вердикта. Существенным моментом Указа было обвинение системы о. Сергия в гностицизме: «...Система Булгакова напоминает собою полужызычные и полухристианские учения первых веков, гностиков и др. Тем более что учение о Премудрости, о Логосе, или о посредстве между Богом и тварным миром, составляло основную проблему и гностиков... Гностики, – пишет далее митр. Сергей, – искали философского познания, а так как откровенное учение о Боге непостижимым не давало конкретного материала для их философских построений, то недостающее гностики заполняли воображением, придавая невидимому, безобразному бытию воображаемые чувственные образы. Получалась иногда грандиознейшая по размаху поэма, поражающая глубиной и красотой. Но это была не истина, а воображение, «прелесть», обман и самообман... Система Булгакова создана тоже не только философской мыслью, но и творческим воображением. Это тоже есть поэма, увлекающая и высокой, и своим внешним, красотой формы, она оперирует терминами и понятиями, обычными в православной догматике. Но церковное ли

содержание Булгаков вкладывает в эту новую форму?»³².

После того как «Агнец Божий» все-таки был доставлен митр. Сергию стараниями прихожан Трехсвятительского подворья в Париже, оставшегося в юрисдикции Московской Патриархии, увидел свет второй указ митр. Сергия от 27 декабря 1935 г., специально обращающий внимание на булгаковскую трактовку христологической проблематики: вопроса о соотношении двух природ, Божественной и человеческой, во единой Ипостаси Иисуса Христа. Здесь, в частности, затрагивается слишком лояльное отношение Булгакова к ереси Аполлинария, попытку реабилитации которой церковные критики увидели в «Агнце Божьем».

Критики отца Сергия из Фотиевского братства и сами не ожидали столь скорого церковного определения, под которым поставили свою подпись 10 церковных иерархов. Скоропалительность суждений, которым не предшествовало церковное обсуждение, заставляла сторонников, единомышленников и коллег отца Сергия усматривать в московских осуждениях и определенный политический подтекст. Булгакова поддержали профессор Свято-Сергиевского института, он получил сочувственные и ободряющие письма от своих друзей и коллег – Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского, Л.И. Шестова, С.Л. Франка, И.А. Лаговского и др. Н.А. Бердяев, который ответил на Указ митр. Сергия резкой статьей «Дух великого инквизитора» в журнале «Путь»³³, писал: «Я глубоко возмущен актом митрополита Сергия в отношении к Вам. Меня это не удивило. Все митрополиты более или менее одинаковы, все враждебны творческой богословской мысли, не выносят постановки новых проблем, их роль всегда консервативная. Не думаю, что это должно было Вас внутренне смущать, скорее наоборот. Но внешне это может создавать очень трудное, даже трагическое положение. Так всегда бывало. Мы же живем в отвра-

тельную, обскурантскую эпоху. Я убежден, что человеческая история характеризуется контрапунктом и поляризацией. В этом источник сложности, но и надежды»³⁴. Более сдержан, но, тем не менее однозначно критичен по отношению к Указу был живший в то время в Париже С.Л. Франк, принадлежавший, кстати, как и Бердяев, к юрисдикции Московского Патриархата: «Психологически в Вашем осуждении, очевидно, сыграла существенную роль Ваша принадлежность к «отлученной» Церкви. Нельзя, конечно, отрицать принципиального права высшей церковной власти охранять чистоту церковного учения, тем более, что мнения ее по догматическим вопросам ведь строго обязательной силы не имеют. Но если подумать, что это осуждение коснулось Вашего учения о Св. Софии, в котором Вы не затрагиваете и не колеблете ни одного из общепризнанных догматов и которое – как бы ни относиться к нему по существу – касается проблемы, еще никак не решенной православным сознанием, то приходишь в смущение и отчаяние от обнаружившейся здесь духовной узости, которая очевидно требует от ученых профессоров догматического богословия, чтобы они ограничивались повторением катехизиса. Как далеки мы от того блаженного времени, когда и Тареев, и Несмелов могли беспрепятственно писать и быть профессорами, а Флоренский – защищать свою книгу как диссертацию в духовной академии, не будучи обвиняем в еретичестве. А когда подумаешь, что это происходит в царстве безбожия, в языческом мире, где, казалось бы, у церкви должны были бы быть совсем другие заботы, то начинаешь ощущать всю бездну того безумия, среди которого мы живем»³⁵. Прот. Сергей Четвериков, которому потом предстоит возглавить Комиссию по разбору обвинений о. Сергия в ереси, не соглашаясь с олицетворением Софии и оспаривая отношение о. Сергия к святым Отцам, «несвободное от некоторого само-

«Я – РОССИЯ, И ОНА ВО МНЕ, И ТАК БЫТЬ И ЖИТЬ Я ХОЧУ...»: ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ В ЭМИГРАЦИИ

возношения», тем не менее, приветствовал появление в печати булгаковских трудов, видя в этом выражение церковной свободы. «Я не могу не удивляться тем из наших профессоров-богословов, – писал он, – и особенно тем из наших ученых иерархов, которые, считая мысли Ваши неверными и даже неправославными, уклоняются от их печатного опровержения. Может быть, они так поступают потому, что не чувствуют себя достаточно научно подготовленными, чтобы возражать Вам. <...> Но еще печальнее и даже возмутительно выслушивать от лиц высокостоящих легкомысленные обвинения, основанные не на непосредственном знакомстве с Вашими книгами, а на донесениях других случайных лиц, надлежащим образом непроверенных. В этом случае удивительное легкомыслие соединяется с недобросовестностью, и такое отношение к Вашим трудам заслуживает только осуждения»³⁶. Отреагировал на «осуждение» и Л.И. Шестов, человек внешний православия, но по-человечески очень тепло относившийся к о. С. Булгакову. В ответ на дружеское поздравление с 70-летием, он писал о. С. Булгакову: «Знаю от Н.А. [Бердяева – А.К.] – и по его статьям, и по рассказам – что Вам приходится вести трудную борьбу и как раз на такой почве, на которой бороться, хотя и необходимо, но особенно тяжело – защищаться от клеветы, возводимой на Вас безответственными людьми. Я не сомневаюсь в том, что Вы и друзья Ваши, идущие с Вами, будете оправданы – и не только потомством, но и современниками. И твердо уверен, что у Вас окажется достаточно мужества и духовных сил, чтобы выдержать испытания»³⁷.

Ситуация «спора о Софии» обозначалась довольно отчетливо: с одной стороны были те, кто занимал позицию ревностного охранения церковного предания, с другой – приверженцы «живого предания» и церковные интеллектуалы, впитавшие в

себя дух Серебряного Века и русского религиозного ренессанса. Для последних свобода оказывалась выше принуждения, выше догматики, во имя церковной свободы они призывали пожертвовать буквой закона. В этом отношении важно, что этот спор был не просто спором по поводу одной богословской книжки, но и барометром самого отношения к церковной традиции. Не случайно один из самых жестких критиков о. С. Булгакова, Владимир Лосский, в последующих своих трудах, начиная со «Спора о Софии», развивал тему церковного предания как того, что отличается от простой буквы святоотеческого наследия, будучи передаваемо в живом, непрерывном и преемственном апостольском духе. В пылу полемик трудно было достичь научной объективности и сдержанности в оценках. Как свидетельствует в своих воспоминаниях Н.О. Лосский, по завершении одного из заседаний Религиозно-философской академии на бульваре Монпарнас, 10, после обсуждения сложившейся вокруг о. Сергия ситуации разразилась настоящая драка между Б.П. Вышеславцевым и членом Фотиевского братства Максимом Ковалевским. Довольно немногие современники сумели занять интеллектуально выдержанную позицию по отношению к полемизирующим сторонам (отчасти совпадавшим с границами церковно-юрисдикционных разделений в эмиграции). Довольно объективно ситуация социологического спора «по горячим следам» была изложена в статье католического монаха Климента Лялина, опубликованной в журнале «Иреникон», специально посвященном диалогу с восточным богословием³⁸. Другим примером подобного рода может быть брошюра «Разговор семи православных о Софии», выпущенная в Берлине в 1936, на Богоявление, анонимом. Однако вскоре имя анонима многим стало известно – ее автором был иеромонах Иоанн Шаховской, настоятель Свято-

Владимирского храма в Берлине, принадлежащий к той же, «евлогической» юрисдикции, что и о. Сергей Булгаков. Этот текст ценен тем, что в нем, как в зеркале, отражается дух эпохи. Причем не только дух эмигрантских споров... Автор чувствует, что изменяется сама миссия православия в истории. Наступает эпоха мучеников и исповедников. И серьезным аргументом звучат слова в устах одного из участников диалога о том, что «оригинальность» или «своеобразие» оказываются вряд ли уместны в ту пору, когда «в застенках, в тундрах Сибири, православные исповедники умирают плотью своею за Имя, Которое «превыше всякого имени»». Софиология, по мнению автора, претендует на то, чтобы засыпать ров между Богом и падшим миром, в то время как задача христианского богословия – обратная, она в том, чтобы привести человека к этической и метафизической пропасти, обратить его от дел внешних в глубину собственного духа, где человек встречает Искупителя: «В теплоте души, стоящей пред Отцом своим и Икупителем, вся глубина *безмедиаторного, апостольского* Православия»³⁹. Книжечка о. Иоанна Шаховского напоминает нам о том противостоянии, которое сложилось к началу 20-х годов между «софиологами»-веховцами, видевшими в христианстве деятельную силу, преобразующую космос и общество, и евразийцами, ратовавшими за «бытовое исповедничество» и открывавшими в православии специфический национальный идеи-идеологии. Что-то похожее мы находим и в настроениях о. И. Шаховского. По мнению автора брошюры, «эпоха соблазнительной и неспокойной интеллектуальной утонченности в русском обществе времени Флоренского и Розанова – прошла. Сейчас лучше о святом говорить в тихих, немногих и *сокровенных* словах. Не развлекающих, но сосредотачивающих». О.С. Булгаков, как говорит, один из спорщиков, «уезжает за Божественной Премудростью – Софией в

«мысленный Египет» – философию века сего, как В.С. Соловьев ездил за ней в настоящий Египет».

30 октября 1935 г. свое Определение об учении о. Сергия вынес Архиерейский Собор Русской Православной Церкви Заграницей. В нем учение парижского богослова было прямо признано еретическим⁴⁰. На Соборе присутствовал и митр. Евлогий (Георгиевский), предпринявший попытку (оказавшуюся неудачной) наладить канонические отношения с предстоятелем зарубежной Церкви, своим старинным другом-недругом митр. Антонием Храповицким. На осуждение собором клирика своей епархии митр. Евлогий ответил созданием богословской Комиссии, которая должна была вынести компетентное суждение о правомочности обвинений Булгакова в ереси.

Возглавил Комиссию настоятель Александро-Невского собора, священник Иаков Смирнов, вскоре, однако, скончавшийся. На его председательское место митр. Евлогием был назначен прот. Сергей Четвериков. Кроме них в Комиссию входили прот. Георгий Флоровский, игумен Кассиан (Безобразов), о. Иаков Ктитарев, А.В. Карташев, В.В. Зеньковский, Б.И. Сове. Свою работу Комиссия начала 10 февраля 1936 г. на бульваре Монпарнасс, 10, в помещении, где тогда располагалась Введенская церковь РСХД (храм был перенесен оттуда на улицу *Olivier de Serres* в конце сентября того же года). Настоятелем этой церкви являлся о. Сергей Четвериков, тогда временно исполнявший обязанности Председателя Комиссии. В весеннюю сессию состоялись еще три заседания – 2 марта, около 24 марта, после 20 июня. Как видно из писем о. Сергия Четверикова к о. Георгию Флоровскому с самого начала заседаний Комиссии в ней наметились две неравные группировки – большинство было на стороне о. Сергия Булгакова и в более или менее жесткой форме призывало отвергнуть не только обвинение о. Сергия в ереси Кар-

«Я – РОССИЯ, И ОНА ВО МНЕ, И ТАК БЫТЬ И ЖИТЬ Я ХОЧУ...»: ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ В ЭМИГРАЦИИ

ловацким Синодом, но и поставить под вопрос правомерность и каноничность церковной критики булгаковского богословия со стороны митр. Сергия без предварительного церковного обсуждения. Два других участника Комиссии – сам о. Сергей Четвериков и о. Георгий Флоровский – шли по пути защиты церковного Предания от слишком вольного обращения с ним в трудах о. Сергия Булгакова, что и вылилось затем в Особое мнение, подписанное этими двумя участниками. Как писал о. С. Четвериков о заседании конца марта: «Наше понедельничное собрание произвело на меня тягостное впечатление. Ясно, к чему склоняется Комиссия... Вместо серьезной и объективной оценки мысли о. Сергия, Комиссия увидит в них [его взглядах – А.К.] только заслуживающее всякого сочувствия движение вперед русской богословской мысли, и удостоверит, что беспокоиться не о чем – все обойдется благополучно»⁴¹. Сложившееся откровенное противостояние побуждало их подумать о своем выходе из Комиссии. Прежде всего, об этом, как видно из ответного письма о. С. Четверикова от 3 марта 1936 г., начал говорить о. Г. Флоровский, который впоследствии фактически устранился от работы Комиссии (формально это оправдывалось его длительным пребыванием в Лондоне и невозможностью участвовать в заседаниях, но фактически решающим здесь был, вероятнее всего, этический момент: далеко не разделяя софиологические взгляды о. С. Булгакова, о. Г. Флоровский был обязан ему своим приглашением в Сергиевский институт, а также в первой половине 20-х годов являлся его духовным сыном). 28 апреля 1936 г. Флоровский сообщает жене из Лондона, где проходила очередная конференция Братства св. Албания и преп. Сергия, созданного по инициативе о. Сергия Булгакова для экуменического диалога с англиканами: «Сегодня было летучее собрание чле-

нов еретической комиссии – Карт<ашев>, о. Кассиан, Сове и я. Настроение сдвинулось в нашу сторону, даже о. Кассиан согласился на самую резкую критику о. Сергия, – если только будет отведено прямое именование софианства ересью. Кажется, это результаты б<ольшой> настойчивости Вас. Вас.»⁴². К началу лета был составлен первый проект резолюции Комиссии, однако о. С. Четвериков нашел его неудовлетворительным и по существу не отвечающим на карловацкое «Определение». Он трижды обращается к о. Г. Флоровскому с просьбой написать собственный проект резолюции, выражающий его мнение. Однако Флоровский такого проекта не предоставил. 26 июня, после последнего заседания весенней сессии Комиссии, на котором Флоровский отсутствовал, о. С. Четвериков направляет ему два документа – «Отзыв Комиссии», составленный в Англии Б.И. Сове, А.В. Карташевым, о. Кассианом и В.В. Зеньковским, и «Доклад Комиссии», составленный прот. С. Четвериковым и заключающий в себе изложение четырех протоколов Комиссии и тезисы отдельных ее членов. К лету 1936 г. состоялось всего четыре заседания Комиссии.

Отец С. Четвериков укоряет о. Г. Флоровского в непредоставлении собственного отзыва: «Члены Комиссии были очень огорчены, что Вы не были в понедельник, и не представили своего особого мнения в Комиссию»⁴³. 20 июня 1936 г. митр. Евлогий своим распоряжением назначает о. С. Четверикова председателем Комиссии. Флоровскому последний сообщает об этом факте только через два месяца: «Не помню, говорил ли я Вам, что Владыка назначил меня председателем Комиссии. Владыка Владимир [Тихоничий – А.К.] видит в этом признак того, что Митрополит не противник моей точки зрения в этом деле. А мне кажется, что Владыка скорее рассчитывает на мою покладистость»⁴⁴. 6 июля 1936 г. датировано на-

писанное о. С. Четвериковым «Особое мнение к отзыву большинства Комиссии», которое о. Г. Флоровский, по всей вероятности, все-таки подписывает, но с большим запозданием. О тех сомнениях, которые сопровождали это решение о. Георгия, свидетельствует тот факт, что он спрашивает совета у своего друга, англиканского богослова Артура Добби-Бейтмана, направляя ему текст двух определений – мнения большинства Комиссии, и особого мнения, написанного о. С. Четвериковым. Добби-Бейтман склоняется к мнению большинства, замечая, что «Особое мнение меньшинства нельзя считать удачным документом», но в то же время уклоняется от совета: «я не выдвигаю каких-либо предложений о направлении, в котором Вам следует действовать. Во-первых, невозможно было бы допустить малейшее насилие над Вашей совестью. А во-вторых, необходимо уважать и свою собственную совесть»⁴⁵. Особое мнение, по всей видимости, не доводится до сведения всех участников Комиссии, из чего можно заключить, что долгое время оно так и остается частным делом или даже камнем преткновения в отношениях Председателя Комиссии и одного из ее членов (прот. Г. Флоровского). По крайней мере, оно оказывается неизвестным В.В. Зеньковскому, который знакомится с ним только в 1937 г., после окончания работы Комиссии, и реагирует на него своими Замечаниями, направленными митр. Евлогию. К 1-му сентября о. С. Четвериков готовит большой доклад «О плане работы Комиссии...», подытоживающий проделанную работу и намечающий существенные позиции, на которые должна дать ответ Комиссия в новой своей сессии: к 17 вопросам-претензиям к о. С. Булгакову, содержащимся в Карловацком определении, он добавляет еще один: о непротиворечии булгаковского учения о Вознесении Господнем учению Церкви. 20 сентября этот доклад рассылается всем членам Комиссии, не исключая и о. Г. Фло-

ровского. Еще до этого, 13 сентября, он отсылает этот доклад и самому «виновнику» дела, о. Сергию Булгакову. Работа Комиссии возобновляется 22 октября 1936 г. Проходят два заседания подряд, 22 и 29 октября, на улице Даг, в квартире митр. Евлогия, причем на втором заседании он присутствовал самолично. Как видно из этого письма, на двух заседаниях было затронуто 11 вопросов обвинения, но ни по одному из них не было дано ясного ответа. На заседании 29 октября было принято решение поручить трем членам Комиссии составить специальные доклады – В.В. Зеньковскому о софиологической проблематике обвинения, А.В. Карташеву – о правомерности обвинения о. С. Булгакова в аполлинаризме, игумену Кассиану – по вопросу о Вознесении и Евхаристии. Был объявлен перерыв в работе Комиссии до середины марта 1937 г. Опираясь на сведения, полученные от прот. Г. Флоровского, А. Добби-Бейтман так характеризует общую ситуацию на момент завершения кратковременной осенней сессии 1936 г.: «Получается, что Комиссия утратила всякое единство цели и что ее члены менее чем когда-либо способны выполнять свои функции объективно и беспристрастно. В таком случае они разделяются на тех, чья искренняя цель – защитить добротное богословие, и тех, чья столь же искренняя цель – защитить о. Сергия. И Ваше дело сказать, верна ли эта картина; я не обсуждал эту проблему ни с кем, кроме Вас, и не имею никакой другой информации. Если эта картина верна, то индивидуальные действия поведут только к индивидуальным выступлениям и не далее. Когда я писал к Вам 10 августа, у меня было сильное предчувствие судебного неудача. Это ощущение все еще остается со мной; и пожалуй, в конечном счете Ваша идея относительно будущего самая лучшая: именно – молчание. Между тем перед Вами стоит совершенно личная проблема. Вы отправитесь в Афины с о. Сергием, и

«Я – РОССИЯ, И ОНА ВО МНЕ, И ТАК БЫТЬ И ЖИТЬ Я ХОЧУ...»: ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ В ЭМИГРАЦИИ

это соединение на родине православия возможно будет на пользу вам обоим. Пусть будет так!»⁴⁶. Очевидно, о. Г. Флоровский последовал этому совету: никакого дальнейшего участия в заседаниях и обсуждениях Комиссии он не принимает. Опасаясь распада Комиссии, о. С. Четвериков обращается к митр. Евлогию с просьбой освободить его от обязанностей Председателя, однако митр. Евлогий отклоняет его прошение и просит быть откровенным в работе Комиссии, не исключая возможности нескольких точек зрения и двух вариантов заключения, представленных на рассмотрение Епископского Совещания. Следующее заседание Комиссии проходит 29 марта 1937 г. на улице Дагц, в квартире настоятеля кафедрального собора. На нем заслушивается доклад проф. В.В. Зеньковского о Софии, Премудрости Божией. Докладчик, споря с о. С. Булгаковым, прежде всего по вопросу о разделении тварной и нетварной Софии, тем не менее оправдывает софиологический дискурс, освобождая его от обвинения в неправомыслии. Единственным членом Комиссии, выразившим свое несогласие с В.В. Зеньковским и зачитавшим свое Особое мнение по данному вопросу, был о. С. Четвериков. На этом заседании Комиссия принимает решение просить митр. Евлогия закончить ее работу. В приписке к письму о. Г. Флоровскому от 30 марта 1937 г., сразу вслед за заседанием Комиссии, обычно выдержанный о. С. Четвериков раздраженно замечает: «У меня сейчас такое чувство, как будто я проснулся от кошмарного сна. Мне не нужно теперь копаться во всех ухищрениях Софианства, так как самая тема о Софии в ее Булгаковском понимании потеряла для меня всякое реальное значение. Люди занимаются ими самими выдуманными фантомами, не имеющими никакого отношения к реальной правде православия, и я счастлив, что нахожусь вне этого зловредного тумана»⁴⁷. А.В. Карташев

отказался делать доклад, однако представил впоследствии небольшую записку «О мнимом аполлинаризме». Игумен Кассиан также представил текст, разбирающий аргументы против понимания о. С. Булгаковым Вознесения Христова, датированный 14 мая 1937 г., однако нет данных о том, что он был прочитан и что Комиссия собиралась в дальнейшем. Однако есть основания предполагать, что на этом работа Комиссии не была закончена и что она продолжилась по настоянию митр. Евлогия, по крайней мере в плане подготовки заключительных документов. 26–29 ноября 1937 г. в Париже проходит Совещание Епископов Православных Русских Церквей в Западной Европе, в котором принимают участие пять архиереев – митрополит Евлогий (Георгиевский), епископ Ницкий Владимир (Тихоничский), епископ Пражский Сергей (Королев), епископ Брюссельский Александр и епископ Херсонесский Иоанн. На основании заключительного доклада председателя Комиссии прот. С. Четверикова, а также доклада архим. Кассиана, которому было поручено сделать более полную сводку всей работы Комиссии, был принят Акт Совещания⁴⁸. В Акте было записано, что «Совещание, согласно с Комиссией, отвергает это тяжкое обвинение [о. С. Булгакова] в еретичестве не только потому, что сочинения о. С.Б. еще недостаточно изучены, что о них еще не было высказано авторитетного суждения церковной власти, но и потому еще, что это учение о. С.Б. еще не получило окончательной обработки». Однако, в Акте, оценивающим работу Комиссии, оговаривается, что ее работа «и теперь не окончена», «и теперь не было достигнуто полного единогласия в ее мнениях».

Таким образом, никаких церковных взысканий на о. Сергия в результате работы Комиссии наложено не было. Однако ему было запрещено распространять со-

фиологические взгляды в институтских кругах.

Непосредственно вслед за осуждениями двух церковных юрисдикций о. Сергей пишет краткое резюме своей софиологической системы «София, Премудрость Божия». Работа писалась по-русски, но с заведомым намерением опубликовать ее на английском языке, дабы представить мировому читателю софиологическую систему «от первого лица», а не в критических и далеко не всегда адекватных пересказах. (Вспомним, что в сходной ситуации оказывается и молодой Вл. Соловьев, пишущий первый очерк своего «вселенского учения» в виде диалога с Софией на французском языке, с надеждой опубликовать его на Западе во время своей первой заграничной поездки 1875–1876 г. Заметим, что первоначально Вл. Соловьев предполагал писать по-английски, но все-таки предпочел французский язык, так как лучше им владел). Обращенностью этого текста к западному читателю обусловлен и характер его введения, в котором о. С. Булгаков представляет не только элементы собственной биографии, но и духовные истоки русского религиозного ренессанса начала XX века, а также ссылки на западные источники по софиологии (напр., книгу голландского ученого А. ван дер Менсбругге, содержащую обильный иконографический материал). Одной из целей написания книги было надлежащее информирование англоязычных читателей: среди них было немало партнеров и благотворителей Сергиевского Богословского института и слухи о том, что там проповедуется учение, отнюдь не устраивающее официальную православную Церковь, могли отрицательно сказаться на шатком экономическом положении Института. В конце апреля 1936 г. о. С. Булгаков принимал активное участие в англо-русском богословском съезде в Мёрфильде (Англия). Видимо, в ходе этой конференции он знакомит своих английских коллег с рукописью

подготовленной книжки. 6 мая 1936 г. прот. Георгий Флоровский писал жене К.И. Флоровской: «О. Сергей Б<улгаков> приготовил какую-то новую маленькую книжку о Софии по-англ<ийски>. Ее про- бовали показывать нек<оторым> англ<ийским> авторитетам, неск<олько> человек отказались читать и прямо выразились, что это все напрасно. Мне не совсем ясно, почему Д<обби>-Б<ейтман> так решительно выступает против, и старается помешать этому плану провести книжечку о. Сергия в англ<ийской> печати. Ведь она будет открыта прямой критике, т<ак> что нет опасности «заразы». Насколько я его понимаю, у него два мотива. 1) Он боится за о. Сергия Б<улгакова>, что критика может оказаться слишком резкой и уничтожающей. 2) Он боится, что в лице о. Сергия будет ком- прометировано все р<усское> богословие, ибо и так есть общее впечатление, что все русские говорят о непонятном и туман- ном»⁴⁹.

В «Софии, Премудрости Божией» со- держится поздняя версия булгаковской софиологии, представляющая в сжатом виде идеи его большой трилогии «О Бого- человеческого». К моменту выхода в свет «Софии, Премудрости Божией» по- английски, о. С. Булгаков опубликовал уже две части трилогии, «Агнец Божий» (1933) и «Утешитель» (1936). Шла работа над третьей частью, «Невеста Агнца», оконченной в октябре 1938 г., но увидев- шей свет лишь после смерти Булгакова. Последняя глава «Софии», «Церковь», фактически излагает материал последней книги трилогии⁵⁰.

Христианство – это религия Богово- площения. Бог христиан был облечен в плоть – *ho Logos sarx egeneto, Слово плоть бысть* (Ин., 1:14). Как понять здесь употребление слова *sarx*, плоть? Означает ли оно, что Христос был наделен этим «телом смерти», о котором говорит ап. Павел? В своем «резюме» 1936 г. «О Со- фии, Премудрости Божией» Булгаков де-

«Я – РОССИЯ, И ОНА ВО МНЕ, И ТАК БЫТЬ И ЖИТЬ Я ХОЧУ...»: ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ В ЭМИГРАЦИИ

лает следующее замечание: «Логос приемлет душевно-телесное естество человека (*sarx* = *ek psychus, noeras kai somatos*, сохраняя Свое Божество, которое присуще Ему в нераздельном соединении с Его ипостасию»⁵¹). Можно видеть здесь, что следуя такому истолкованию *sarx*, человеческая природа включает в себя три принципа традиционной христианской антропологии – тело, душу и ум.

Как исходя из этого определить тело, или телесность? Для Декарта главной характеристикой тела является протяженность в пространстве, для Ньютона – его энергетический потенциал. Булгаков обнаруживает сущность тела в чувственности, которая является особым элементом жизни и которая отличается от духовного, но не является противоположной ему и не исключается им. «Телесность по существу своему вовсе не есть противоположность духу, ибо существует и духовная телесность, «тело духовное», о котором говорит ап. Павел: «если есть тело душевное, есть и духовное – *pneumatikon* (1 Кор. 15:44), и именно такая телесность и содержит в себе онтологическую норму тела»⁵². Чувственность есть больше чем простое чувственное восприятие. Это скорее способность идеального созерцания, эстетического суждения. Понятие «просветленной чувственности» укоренилось в русской мысли (напр., у Ивана Ильина) и весьма отлично от понятия сублимации Фрейда и психоанализа. Здесь речь идет о переходе на иной уровень восприятия, познания, в котором есть значительная этическая и духовная составляющая, которая не доступна и даже отсутствует у людей с преобладанием материально-чувственных наклонностей. Духовная чувственность обнаруживает себя в человеческой способности открывать в мире и созерцать красоту. Красоту не как предмет кантовского суждения вкуса, но Красоту, спасающую мир, как это провозвещают «Братья Карамазовы»

Достоевского (т.е. в основе своей Красота Христова, Красота, усвоенная Христу). Для Булгакова Красота есть откровение Святого Духа, обоженное, или идеальное, тело, София-Премудрость как универсальное тело мира. Он видит в телесности некий алогический субстрат Красоты, ее потенциальность. Красота есть, можно сказать, используя язык аристотелевской метафизики, *causa finalis* телесности.

В своем учении о материи Булгаков отправляется от платоновского «Тимея», где материя определена как «темный и трудный вид», но тенденция к преодолению платоновского дуализма, в котором подлинное идеальное бытие противостоит постигаемой лишь посредством «незаконного умозаключения» материи, в сторону софиологического монизма намечается отчетливо уже в «Свете Невечернем» и все более явно выражается в дальнейшем. Прежде всего, Булгаков уходит от традиционного не только для платонизма, но и практически для всей античности дуализма духа и плоти. Христианство, считает он, вносит совершенно новое для античности понятие духовной телесности, преображенного тела, и именно духовное тело содержит онтологическую норму телесности. О ней говорит апостол Павел: «есть тело душевное, есть и духовное» (1 Кор. 15:44). Тело не может не быть первозданной сущностью, раз плотью стало само Божественное Слово. Эта воплощенность духовного мира, постигаемая в созерцании (или духовном чувствовании) произведений искусства, в восприятии красоты, была свойственна, по Булгакову, не только христианскому искусству, но и искусству языческому. В написанной между «малой» и «большой» трилогиями и как бы опосредующей их книге «Икона и иконопочитание» он говорит даже о «языческой иконографии, которая является, так сказать, естественным Ветхим Заветом для христианства», имея в виду ветхозаветный запрет на изображе-

ния Божества. Подобно тому, как Деметра, Кибела, Иштар являлись мифологическими прасимволами Софии, так же и «религиозное искусство восполняло богословие языческому миру, и поэтому иконографическое богословие в рождении своем принадлежит уже язычеству»⁵³. Таким образом, о. С. Булгакову удается в значительной мере избавиться от спиритуализма философии платонического типа, видящей в мировой материи лишь «грубую кору вещества». Особая приверженность православия обрядам освящения — воды, хлебов, плодов, цветов, домов — свидетельствует в пользу «религиозного материализма» православия, выдающего в материи не только символы духовного мира, но и особую реальность, причастную вечному бытию, подлежащую преображению.

С.С. Хоружий верно подметил специфику булгаковского подхода к проблеме софийности, назвав его «литургическим»: «По существу, не чуждом софийности у Булгакова признается все то, «за что можно молиться», что благословляет и освящает Церковь в своем богослужении. А сюда принадлежат отнюдь не только благие и прекрасные, «возвышенные» стороны и устремления тварного бытия. Церковная молитва — не об идеальном, а именно о грешном и падшем мире, и она охватывает собой все неотъемлемые измерения его жизни: узловые вехи земного существования — рождение, продолжение рода, смерть; нужды поддержания этого существования — труд, хозяйство; узы, связующие людей на путях этого существования — семью, отечество, законные власти»⁵⁴.

Отождествление Божественной Премудрости Софии с сущностью в Боге, которое о. Сергей проводит в своих поздних работах, вряд ли делает его систему вполне церковной. Такая модификация софиологии, по справедливому замечанию о. В. Зеньковского, создает дополнительные трудности и ведет к отождествлению Со-

фии в Боге и в творении, к более отчетливо выраженной метафизике всеединства на почве учения о Софии, представляющей, однако, непомерные трудности для отстаивания идеи творения, онтологической разницы мира и Бога, а значит еще более приближающейся к детерминизму и пантеизму. Стараясь помыслить тайну Божественной Софии, а значит, пользуясь его же образом, раскрыть крылья Херувимам, о. С. Булгаков балансирует на грани неустрашимых в рациональном мышлении антиномий, и потому его мучительные попытки добиться точности дефиниций, облакавшиеся в сухую риторику богословски-гностических поэм, напоминали подчас о камне Сизифа. В.Н. Лосский, выдвигавший в качестве основного упрека о. С. Булгакову смешение божественной личности и природы, считал, что отец Сергей, называя свое учение «теологуменом» (частным мнением), тем не менее, претендует на введение его в учение Церкви. По свидетельству современного православного богослова Оливье Клемана, в конце своей жизни В.Н. Лосский «рассчитывал критически переосмыслить и представить в иной перспективе положительные интуиции Булгакова»⁵⁵. Всяма справедливой представляется в связи с этим характеристика, данная о. Сергию о. Александром Шмеманом, видным богословом XX века, выпускником Сергиевского института в Париже: «В отце Сергии сочетались и до конца не сливались как бы два человека: Один — «опытный» тайнозритель Божественной Славы и радости, раскрывающихся в Церкви, а другой — «ученый», профессор, стремившийся это тайнозрение не только поведать и не только объяснить, но и, так сказать, «без остатка» изложить в богословско-философской системе, с языка «доксологического» перевести на язык дискурсивный. Отсюда и своего рода «стилистическая неудача» о. Сергия: эти два языка у него не сливаются и не претворяются в единый язык, в некоторое органическое

«Я – РОССИЯ, И ОНА ВО МНЕ, И ТАК БЫТЬ И ЖИТЬ Я ХОЧУ...»: ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ В ЭМИГРАЦИИ

свидетельство. Убеждает и покоряет опыт, святящийся в его писаниях, но как часто не убеждают, а вызывают сомнения и даже возражения, слова и определения»⁵⁶.

В 1939 г. о. Сергию было суждено пережить еще одну тяжелую болезнь – рак горла. Врачи спасли ему жизнь, но он почти полностью лишился голоса. Большого мужества стоило ему шепотом служить литургии и даже читать лекции. Иногда начинались кровотечения. Духовный облик отца Сергия в последние годы его жизни ярко предстает перед нами на страничках из его дневника, которые публикуются нами впервые на страницах данного издания.

В 1940 г. Париж был занят немецкими войсками, некоторые профессора Института, например, В.В. Зеньковский, арестованы. Однако Институт, деканом которого продолжал оставаться о. Сергей, не прекращал своей работы. Отчасти этому способствовал простой факт: оккупантам известно было, что в помещении Института ранее находилась школа немецкого протестантского пастора. Иногда туда приезжали автобусы с солдатами-экскурсантами. Ближе к концу оккупации Институт навестили представители наследников пастора, но узнав о том, что там продолжает работу богословская школа, пусть и православная, не стали требовать возвращения собственности. Но это, конечно, не означает, что материальное положение Института было хоть сколько-нибудь удовлетворительным. Сам о. Сергей продолжал писать, последняя его книга была

посвящена истолкованию Апокалипсиса Иоанна. Подготовил он и до сих пор не полностью опубликованный труд «Расизм и христианство», где развенчивается расистская идеология фашистов, в частности, автора «Мифа XX века» А. Розенберга. О. Сергей неустанно молился об освобождении России и с большим нетерпением ожидал открытия второго фронта. Только узнать об этом ему было не суждено. В ночь с 5 на 6 июня 1944 г., когда войска союзников уже высаживались во Франции, его постиг инсульт. Более месяца провел он без сознания и умер 13 июля того же года в Париже. По свидетельству ходившей за ним матери Феодосии, на пятый день после удара находящиеся возле его постели сподобились созерцать какое-то особое духовное озарение, преображение его лица. «Мы присутствовали при таком несомненном озарении Духом, при таком реальном «опыте святости», который трудно было вместить»⁵⁷. После этого явления к нему ненадолго вернулось сознание. Он снова, теперь уже в третий раз, попытался вернуться. В своем распоряжении, оставленном незадолго до смерти, он просил хоронить его «возможно дешевле и проще, без всяких лишних расходов». Он просил опустить в могилу горсточку крымской земли с могилы сына Ивашечки, смерть которого в 1909 году вернула его в Церковь, соединив эту землю с горстью гефсиманской земли. Отец Сергей был похоронен на русском православном кладбище под Парижем, в Сент-Женевьев де Буа.

ПРИЛОЖЕНИЕ

**Прот. Сергей Булгаков.
Из записной книжки. 1939–1942**

Публикуемые фрагменты из Записной книжки хранятся в архиве отца Сергея Булгакова в Свято-Сергиевском Богословском институте в Париже. Они дополняют фрагменты из поздних записных книжек, ранее опубликованные в издании: Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел, 1998. С. 406–410. Выражаю признательность протопресвитеру Борису Бобринскому и библиотекарю Института С.Н. Ершовой за предоставленную возможность их подготовки к изданию и публикации.

6. III. 1939

Да будет воля Твоя!

Сегодня глянула в лицо мне смерть, – от раковой опухоли голосовых связок, или же операция, тоже с смертной опасностью или неизбежной немотой. Я смиренно и покорно, даже спокойно принимаю волю Божию. Не смею сказать: «желание имей разлучиться и со Христом быти», но и светло встречаю загробную жизнь. Только разлука с живыми и их судьба заставляет сжиматься мое сердце, но верю Господу, владеющему жизнью и смертью, что он их не оставит. Стараюсь обдумать, как и с кем надо примириться, кого утешить и обласкасть, что сделать. Стараюсь всех вспомнить и никого не забыть. Да пошлет Господь святого Своего Ангела. Когда-то умирал я духовно в дни своего рукоположения, а теперь, умирая телесно, хотел бы умириться и всех возлюбить. И, конечно, сердце мое истлевает от люта и от сознания всех своих бесчисленных вин пред моим святым ангелом Неличкой и о детях своих. Слава Богу за все!

11. III. 1940

Прошел год с посещения Божия. Волею Божией я остался жить, хотя и покалеченным, без голоса и слабосильным... Вижу в прошедшем величайшую милость Божию, богатство, сокровище духовное, данное мне в испытаниях Божиих и приближении смерти. Трепетно вспоминаю, как о каком-то неотмирном блаженстве об этих страданиях и их откровениях, о милостях Божиих, мне посылаемых, о чудесах, в которых так и живу, их недостойный. Но одно меня страшит и томит: как мне сохранить и умножить их богатство, ибо его и нельзя сохранить, не умножая? Как мне сохранить эту благодать доживания, в котором бы оставалось открыто окно в вечность, ввяе бы благодать смерти и ее откровение, вместе с любовью к жизни и радостью ее, которая мне не изменяет? Как удержать живую память о прошедшем как о происходящем: Как удержать себя от обмирщения, от забвения самого дорогого и важного в жизни, это – благодатного лика смерти? Если мне суждено еще долго жить, то не сделаю ли я, как делаю уже, жертвой забвения, поглощения временем? Но нет, прочь этот малодушный и маловерный вопрос! Разве мало было тех чудесных явлений милости Божией, памяти Божией? И ради чего, ради какой чечевичной похлебki должен ты продать свое сокровище, да и что у тебя теперь осталось, какая приманка может дать тебе жизнь? Господи, помо-

«Я – РОССИЯ, И ОНА ВО МНЕ, И ТАК БЫТЬ И ЖИТЬ Я ХОЧУ...»: ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ В ЭМИГРАЦИИ

ги мне пронести до конца то, что ты явил мне тогда! И да будет воля Твоя! Не искать своего пути, но отдаться Твоему всецело...

1/14 января 1941 г.

Господь судил мне еще жить, уже почти два года миновало с той поры, когда я был призван под лицо смерти, увидел ее лик и трепетно склонился пред ним. И казалось тогда, что время уже коротко, и прочее время живота быстро приведет к христианской его кончине. Однако было не так. Господь вернул меня к жизни и в жизнь, хотя и получеловеком, полукалейкой. Но и таким я должен был погрузиться во все заботы и ответственность в жизни за близких и за свое дело в ней, в это страшное, роковое для мировой войны и всех связанных с ней потрясений, и все это изо дня в день меня обмирщало и обмирщало. Нечто, которое открылось мне в дни умирания, теперь закрылось, оно хранится лишь в памяти, как светлое святое воспоминание, но не как живая, живущая для меня действительность. Правда, я остался как бы в полужизни, приподнявшись над землей, хотя и от нее не оторвавшись. Мне трудно было бы заключить в этой полуторванности, какова здесь мера внешнего паралича истории, связанного с войной, и моим полунвалидным, телесно ослабленным, хотя и работоспособным еще – из последних сил – состоянием, а какова мера того действительного отрыва от земного бытия, который во мне произошел. Только все краски поблекли и цвета потускнели. Это есть моя греховная слабость и вялость, но вместе и неодолимая человеческая немощь. Заботы обступили, не отступают, я слабосилен преодолевать их верой и упованием, хотя и Господь в милосердии Своем дал мне литургисать и даже пасти малое, но дорогое мне стадо. Уповаю, что во мне остается до конца дней моих эта некая свобода от мира, которая дается смертным от него отрывом, жизнь смертью и даже за смертью, хотя бы в самой слабой мере. Это – моя радость и благодать. Моя жизнь есть внутренне и существенно в этом смысле доживание. Я свободен (или же так только мнится мне) от смерти, она обращена ко мне светом и радостью запредельного мира. Я недостоин этой радости, ибо живу, как и жил, в грехе, пуста и холодна моя молитва, пусто богословие, холодно сердце. Я приемлю мыслью гнев Божий на жизнь мою, которую я даже и мало вспоминаю в покаянии, я имею страх Божий. И, однако, он не страшит меня в смерти. Любовь побеждает страх. Не страшно, но радостно.

В доживании у меня нет уже новых задач неразрешенных и даже несовершенных, на это у меня нет даже сил и жизненного порыва, – остается лишь «прочее» лето живота, какое-то подведение итогов, доделывание уже сделанного: Для нового нет уже и остро-ты мысли, ослаблена память, самого себя повторяю лишь. Однако все же кое-что доделываю или просто делаю посильное, но творческое, но, мне кажется, кому-нибудь нужное или пригодное – например, проповеди. Но что еще остается верным и ответственным и для «прочего лета живота», даже именно в нем и для него, если уж Господь судил так доживать жизнь, – это сохранить и творчески подтвердить те вдохновения и озарения, которым была посвящена моя жизнь, небоязненно и дерзновенно их исповедовать пред лицом смерти, в смерти самой, понести все это на суд Божий вместе с собой самим. Это есть дело, еще остающееся для меня в жизни, «еще – прочее» лето живота. Я чувствую долг и призвание исповедовать свою веру и передать ее свиток в дру-гие руки...

Однако так я сужу, еще находясь в плане жизни, а силы отходят, и все чаще приходит мысль о приближающейся смерти. И в сущности меня самого к жизни привязывает

только забота о семье, судьба Нели, если ей суждено меня пережить, а не наоборот, и неустойчивость Сережи. Но да будет Его святая воля.

Сам я внутренне как бы не «интересуюсь» временем конца и не вопрошаю о его часе. Это не значит, конечно, что я чувствую себя для него готовым и созревшим, — совершенно наоборот: не зрел и не готов, как и всегда, но согласен принять кончину, когда Господь пошлет ангела смерти, когда только будет на то Его святая воля. О сем не вопрошаю. Но потому смиренно приемлю, что и этот год может стать и последним, может быть и будет, даже не один, и Господь восхощет испытать мою веру злостраданием. Ибо люта смерть грешника. Однако и здесь стою в уповании своем: страшно и тягостно умирание само, которое я изведal, но светла и радостна смерть, как новая жизнь, новое рождение...

Слава Богу за вся и во всем...

7/20. III. 41

Сегодня исполнилось два года со дня моей первой операции. Какие благодарные и благодатные воспоминания обо всем, бывшем со мною тогда, и обо всех, кто были около меня, начиная с своих, сколько любви я видел. И этот Эр — артист, очаровательный в деловитой простоте и сдержанности! И какая великая милость Божия была мне эта болезнь, хотя я по свинству своему ее недостойн. Как бы я жил без нее, без этого опыта умирания, без этого уродства, в самодовольстве, в самолюбовании и в трусливом угасании. Мысленно продолжая эту линию жизни, которая *тогда* уже обозначилась, вижу в ней быстротечно нарастающий страх смерти, продолжающуюся позу, вообще неблагоприятное угасание. Но Господь простер свою милующую руку и поразил... и удар этот внес спасительный перерыв в жизни и освобождение из стеклянной клетки зеркальной. Я познал смерть, я оторвался от пути жизни и живу — доживаю — между, между жизнью и смертью, дыша уже нездешним воздухом. Но страшусь: чем дальше, тем больше недостойн я данного мне дара, обмирщаюсь, забываю незабвенное, доколе не грянет новый удар Божия гнева. Но увидал любящую и милующую руку Божию, и уже не страшусь, но отдаю себя, вверяю милосердной деснице Господней. Слава Тебе, Боже, слава Тебе.

24. V./6. VI. 41

Приближается 23-я годовщина моего рукоположения, священный срок самого важного события жизни... С бесконечным благодарением Господу и неумирающим трепетом душевно переживал я это приближение: «яко ангел Господа есмь»... кажется, все сильнее, чем могла кичливо услаждаться душа в священстве: возможность позы, голоса, слово, все отнято, кроме самого главного: возможности в убожестве освящать св. дары, и я блажен этим, и не меньше, а больше, чем был блажен в расцвете своего священства. Стояние перед престолом Господним от меня не отнято, хотя было время, когда казалось, что уже было отнято, и я познал это испытание. Может быть, познаю его и еще, — не только через болезнь, если такова будет Господняя воля, но и чрез человеческое произволение, чрез запрещение, угрозу которого никогда не забываю. Но не страшусь: Господь дает, Он и берет, если Ему угодно. Вспоминаю, каким юношей я себя чувствовал во дни рукоположения своего, на 47-м году жизни, после голода и болезни. Но и ныне калекой, на 70-м году, чувствую я себя юным духовно, хотя и в умирании как-то

«Я – РОССИЯ, И ОНА ВО МНЕ, И ТАК БЫТЬ И ЖИТЬ Я ХОЧУ...»: ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ В ЭМИГРАЦИИ

органически входящем в мою жизнь. И это-то дает ей светлую закатную радость. Слава Тебе!

9/22. VII. 1941.

Приближается день моего 70-летия. Это – год скоропостижной кончины моего отца и возможно, год и моей собственной смерти. Я с спокойствием думаю об этом и приемлю к себе волю Божию, если она такова. Увы! За эти два года, которые отделяют меня от последнего приближения смерти, я почти совершенно утерять ее благодать и снова сделался тупым и безответственным. Так я возблагодарил Господа за явленные мне Его дары, за Его откровение о смерти, которую встречаю так, как будто никогда не умирал, не знал благодатного ее опыта. Господи, прости мне и помоги. Меня снова захватила жизнь, которой я не отрицаю и люблю и хочу в ней участвовать последними остающимися у меня силами жизни, – этому не противоречит дар благодарного ведения смерти. Но я не только отдаюся жизни, но и погружаюсь в нее, запутываюсь в ней последними остатками к тому возможностей. У меня остается вдохновение жизни, но почти утрачено вдохновение смерти, хотя телесно я уже наполовину принадлежу ей. Когда я думаю о смерти – а я все-таки никогда не перестаю о ней думать, во мне поднимается тревога и забота об оставляемых мною близких, их судьба связана со мной и остается неустроена, темна и страшна, как я греховно иногда думаю о ней по маловерию своему. Я и до сих пор умею только или забывать о них, забываясь в жизни, или же страшиться о них, вместо того, что<бы> молитвенно предавать ее Господу. Но теперь поднялось в жизни столь великое и страшное, что в этом тонет и моя собственная жизнь и мои личные судьбы в лице моих близких и дорогих. Это война мировая, сначала западная, а теперь восточная, в которой взвешиваются судьбы моей родины, кровавый меч заносится над главой Матери. И пред этой бедой и опасностью я чувствую себя – почти всецело – лишь ее сыном, забывая или отвлекаясь или закрываясь от злодеев, захвативших над нею власть. Все равно, я ей могу желать только спасения, победы, одоления, жить ее судьбами, скорбеть ее скорбью, радоваться ее доблести. А дальше приходит и личное: там, в подвергающейся вражьи налетам Москве, друзья и сродники – соотечественники. Но, прежде всего, – мать – Россия. Я чувствую свою непригодность для нее, свое бессилие – будучи полутрупом, зачем я ей нужен, даже лишенный голоса? Но я люблю ее, «принадлежу ей», отдаюся ей, молюсь о ней, и неужели это все недействительно, нереально? О, нет! Я знаю, что я – Россия, и она во мне, и так быть и жить я хочу. И хотя не пытаюсь гадать, увижу ли я опять свою родину – об этом даже мечтать не дерзаю и молиться не смею, но знаю всем своим существом, что ныне приходит час ее. И этот великий образ, эта тень становится сейчас между мною и вечностью, этим я прикрепляюсь еще здесь, по сю сторону смерти. До этого я так не принадлежал и не отдавался жизни, как теперь в эти дни роковые. Я не противлюсь воле Божией и всегда готовлюсь принять ангела смерти, ею посланного, но мысли мои, сердце мое обращены сюда, в ней, к моему Иерусалиму земному, которого не забываю и не могу забыть даже уходя от него, даже умирая. Я оскудел духовно, я знаю и сознаю это, потому что зажил и после последней моей смерти, когда казалось, так радостно и торжественно, и полно окончилась жизнь, новою жизнью. Наступила снова – уж не знаю, какой раз это со мной происходит, новая свежесть жизни, новая юность, которая приносит свое вдохновение, но относит куда-то в сторону от прямого и широкого пути к смерти, который ведет и приведет к неизбежному концу. Но я не могу уже отрицаться жизни, хотя и ясно знаю, что мне

этой новой жизнью не жить. Словно я попал в новый вихрь жизни, ее водоворот и пучину, ее трагедию. Но в этом то и заключается для меня сейчас ее неотразимое притяжение и высший смысл. Снова перервалась мешанская комедия запада и бездушно злодейство востока, на небе появились воинства небесные с знамением. Жизнь стала полна и религиозна, Бог приблизился к земле в этих ужасах войны, исполненных однако и ее величия. Я полон – хотя из своего старческого далека – упоения от того духовного восторга пред тем, что вспомнил Господь народ свой, и, в частности, мою родину. И поэтому в душе моей музыка смерти – моей вместе с мириадами смертей от войны – сливается в таинственную симфонию Апокалипсиса жизни – песнь торжествующей любви, прославляющую Бога и Его суд. Ему отдаю и свое ничтожество и свое недостойнство, вместе с родиной, вместе с миром, не хочу жить своей личной судьбой и думать о ней и заниматься ею, хотя и буду судим своим собственным судом и за свою собственную жизнь. Но воскресни, Боже: суди земли яко ты царствуешь во веки. Аминь.

15/28. VII. 1941

Да будет воля Твоя! Завтра исполняется 70-летие моей грешной жизни. Может быть, им открываются и врата смерти моей. Но не хочется даже думать о себе, когда мир горит, когда родина гибнет. О них хочется думать и молиться. Но да будет слава и благодарение Господу, даровавшему жизнь, всегда, ныне и присно и во веки веков!

14/27. IV. 1942. Да будет воля Твоя!

И еще одна, уже третья, годовщина минула с тех дней, когда смерть ко мне приближалась. И теперь чрез три года, она стала естественно ближе, чем тогда, но я-то стал от нее дальше, площе, земнее. Оскудевает душа, и теряется та близость того мира, которая тогда открывалась. У меня не явилось такой привязанности к этой жизни, которая бы порождала страх смерти или ее неприятие. Я по-прежнему к ней не то что готов или ее не боюсь (это, слава Богу, осталось по-прежнему), и у меня нет малодушного желания смерти из страха пред ужасами мирового или усталости от него, – я жизнь по-прежнему люблю и в ней утверждаюсь, но «доживание» принимает все более острые и нередко уже гнетущие формы. Я потерял силу и вдохновение творчества (кроме кратких времен или даже моментов), а без этого жизнь пуста и тяжела. Но и в этом, бесспорно, отдаю себя на волю Божию. Самое тяжелое и трудное для меня в моей жизни, так же как пред лицом смерти, это мой грех перед моими самыми близкими, перед семьей, которую я не умел духовно и всячески устроить, значит, было недостаточно у меня вдохновляющей любви. И к каждому члену семьи своя особая, неизбывная моя вина. Самая большая перед женой моей, которой я не дал радости и покоя, напротив, терзал ее своею требовательностью, хотя ничего здесь не мог и не могу изменить, вина трагическая, а также и перед другими детьми, каждым по своему.

Но я хочу – и выражаю это как свое завещание, чтобы быть похороненным в одной общей могиле вместе с женой, если только это будет исполнимо.

14/27. VII. 1942

Приближается уже 71 година жизни моей, уже пережил я и отца своего (70 л.). Доживая в такое страшное время в судьбах мира, родины, и окружающих, и даже лично близких и только бесчувственность да изнеможения слабости оставляют меня в какой-

«Я – РОССИЯ, И ОНА ВО МНЕ, И ТАК БЫТЬ И ЖИТЬ Я ХОЧУ...»: ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ В ЭМИГРАЦИИ

то тусклости. Наступил – и все более наступает тот самый апокалипсис, о котором столько говорилось и писалось, но как трудно жить им с полной душой, ответственно, сильно и победно пред лицом всего, всего... А это все таково: катастрофа России, которая неизвестно как и главное – когда окончится, катастрофа Европы, а далее и всего мира, и, наконец, если еще – увы! – еще не катастрофа еврейства, <1 нрзбр> в нем жидовства, то во всяком случае всеевропейский еврейский погром, устраиваемый Аттилой. Вся историческая эпоха, вся мировая война стала под этот знак, – с жидовством и о еврействе. И эта война никого не оставляет равнодушным, но каждого затрагивает, потрясает, – общечеловечески, лично, апокалиптически. А при этом остается тот же фон личной жизни, с ее неустойчивостью, с вечной тревогой о семье, о Сереже и его будущности, если есть какая-нибудь будущность сейчас у кого бы то ни было и у нас... Все темно и неизвестно, все требует веры и преданности воле Божией во внешней ее безответности, сумерки духа... И вот это-то самое греховное и печальное тогда, когда печаль есть уже грех, <п-отому> <ч-то> от нас требуется стоическая радость и религиозный атог fati (как я и вижу в потрясающем образе пред собой). Я готовлю к выходу свою последнюю апокалиптическую книгу, она вся об апокалиптической радости, о Будущем, но где же, где оно во мне самом, это будущее? Посильно ли мне оно духом в нем участвовать, сделать это не словом, но делом? Только одно могу исповедать: этого – и только этого – я хочу, живой веры в родину, в грядущее, видения и ведения Града Божия, грядущего на землю, «ей гряди, Господе Иисусе». Больше этого и важнее и нужнее этого ничего нет, и не может быть. И если Промыслу угодно было вверить мне в этот час истории эту истину, хотя я ее недостоин и несу недостойно, то в смиреннии и благодарении Господу приемлю эту задачу. Для меня как-то как бы не существует не только тревожащая мысль, но как бы даже интерес к тому, сколько мне было еще жить, и не будет ли и этот год уже последним (это меня может по-человечески заботить единственно в отношении к семье и ее обеспечению). Лишь бы дожить достойно с верой и ведением, победно пред лицом внешне всепобедной лжи и пошлости, неся в руках, вместе с другими, Евангелие Грядущего. Ей, гряди же, господи Иисусе. Аминь.

Примечания

- ¹ Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. – Орел, 1998. – С. 345.
- ² Филимонов С.Б. «Выслать за границу бессрочно» (Дело отца Сергея Булгакова) // Филимонов С.Б. Тайны судебного-следственных дел. Документальные очерки о жертвах политических репрессий в Крыму в 1920–1940-е годы. – Симферополь, 2000. – С. 15–27.
- ³ Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. – Орел, 1998. – С. 411.
- ⁴ Там же. – С. 116.
- ⁵ Булгаков С., прот. Автобиографические заметки – Посмертное изд. – Париж: Ymca-press, [1947]. – С. 102.
- ⁶ Цуриков Н.А. Мои встречи с о. Сергием Булгаковым, (1908–1934) // From the other shore. – 2002. – № 2. – Р. 103–113. Текст воспоминаний любезно предоставлен нам диаконом Владимиром Цуриковым.
- ⁷ Булгаков С., прот. Из памяти сердца. Прага, [1923–1924]: (Из архива Свято-Сергиевского богословского института в Париже) / Предисл. А. Козырева. Публ. и коммент. А. Козырева и Н. Голубковой при участии М. Колерова // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1998 год / Под ред. М.А. Колерова. – М.: О.Г.И., 1998. – С. 103–256. Далее в ссылках: [Из памяти сердца]
- ⁸ «Дневник духовный», дошедший до нас в машинописной копии и без окончания был опубликован Н.А. Струве: сначала в редактируемом им «Вестнике РХД» (№ 174–176), а затем в кн.:

- Прот. Сергей Булгаков. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. – Орел, 1998. – С. 173–283.
- 9 Братство святой Софии: документы, (1918–1927) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1997 г. – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 99–133; Колеров М.А. Братство св. Софии: «веховцы» и евразийцы, (1921–1925) // Вопросы философии. – М., 1994. – № 10. – С. 143–166.
- 10 Из памяти сердца. – Указ. соч. – С. 112.
- 11 Там же. – С. 151.
- 12 Там же. – С. 211.
- 13 Там же. – С. 136–137.
- 14 Из памяти сердца. – Указ. соч. – С. 209–210.
- 15 Русские в Праге, 1918–1928 г. / Ред.-издатель С.П. Постников. – Прага, 1928. – С. 232–233.
- 16 Из памяти сердца. – Указ. соч. – С. 213.
- 17 Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. – Орел, 1998. – С. 124–125.
- 18 Из памяти сердца. – Указ. соч. – С. 193.
- 19 Там же. – С. 197–198.
- 20 Письмо П.Н. Савицкого С.Н. Булгакову [1925]; цит. по: Колеров М.А. Братство св. Софии: «веховцы» и евразийцы, (1921–1925) // Вопросы философии. – М., 1994. – № 10. – С. 163.
- 21 Из памяти сердца. – Указ. соч. – С. 156–157.
- 22 Письмо А.В. Ставровского С.Н. Булгакову от 4 сент. 1924 г., цит. по: Колеров М.А. – Указ. соч. – С. 160.
- 23 Там же. – С. 161.
- 24 Булгаков С., прот. При реке Ховаре // Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. – Орел, 1998. – С. 346–347.
- 25 Цитируется по рукописи, хранящейся в архиве прот. С. Булгакова в Свято-Сергиевском Богословском институте в Париже.
- 26 Булгаков С., прот. Лестница Иаковля. Об ангелах. – Paris, 1929. – С. 21–23.
- 27 Булгаков С., прот. Автобиографические статьи. Заметки. Дневники. – Орел, 1998. – С. 211.
- 28 Ильин И.А. Собрание сочинений. Переписка двух Иванов, (1947–1950). – М., 2000. – С. 35.
- 29 Булгаков С.Н. Иуда-искариот – апостол-предатель // Булгаков С.Н. Труды о Троичности / Сост., подг. текста и примеч. А.И. Резниченко. – М.: О.Г.И., 2001. – С. 201–202.
- 30 Там же. – С. 228.
- 31 Там же. – С. 199.
- 32 О Софии Премудрости Божией: Указ Московской Патриархии и докладные записки проф. прот. Сергея Булгакова митрополиту Евлогию. – Париж, 1935. – С. 6–7.
- 33 Бердяев Н.А. Дух Великого Инквизитора (По поводу Указа митрополита Сергея, осуждающего богословские взгляды о. С. Булгакова) // Путь. – Париж, 1935 – № 49, (октябрь-декабрь). – С. 72–81.
- 34 Н.А. Бердяев – прот. С. Булгакову: Письмо от 8 октября 1935 // Братство святой Софии: Материалы и документы, 1925–1939. – М.; Париж: Русский путь: YMCA-Press, 2000. – С. 257.
- 35 С.Л. Франк – прот. С. Булгакову. Письмо от 30 октября 1935 // Братство святой Софии... – С. 259–260.
- 36 Прот. С. Четвериков – прот. С. Булгакову. Письмо от 5 ноября 1935 г. – Печатается по автографу из архива о. С. Булгакова (Сергиевское Подворье, Париж).
- 37 Л.И. Шестов – прот. С. Булгакову. Письмо от 14 марта 1936. – Печатается по автографу из архива о. С. Булгакова (Сергиевское Подворье, Париж).
- 38 Lialine C., dom. Le débat sophiologique // Irénikon. – 1936. – Т. 13. – Р. 168–205.
- 39 Разговор семи православных о Софии. – Берлин: Издание Биоллетена «За Церковь», 1936.
- 40 Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей от 17/30 октября 1935 г. о новом учении протоиерея Сергея Булгакова о Софии-Премудрости Божией // Энеева Н.Т. Спор о софиологии в русском зарубежье, 1920–1930 г. – М.: Институт всеобщей истории РАН, 2001. – С. 90–111.
- 41 Письмо от 25.III.1936. Архив прот. Георгия Флоровского в Принстонском университете. В. 14, ф. 4. Я благодарен известному исследователю творчества прот. Георгия Флоровского профес-

«Я – РОССИЯ, И ОНА ВО МНЕ, И ТАК БЫТЬ И ЖИТЬ Я ХОЧУ...»: ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ В ЭМИГРАЦИИ

сору А.Е. Климову (США) за возможность ознакомиться с документами Комиссии и перепиской вокруг неё.

⁴² Письмо от 28 апреля 1936. Архив прот. Георгия Флоровского в Принстонском университете. В. 55, ф. 6.

⁴³ Письмо от 26 июня 1936. Архив прот. Георгия Флоровского в Принстонском университете. В. 14, ф. 5.

⁴⁴ Письмо от 26 августа 1936. В. 14, ф. 3.

⁴⁵ А. Добби-Бейтман – прот. Георгию Флоровскому. Письмо от 9 августа 1936. Пер. с англ. В. 59, ф. 9.

⁴⁶ А. Добби-Бейтман – прот. Георгию Флоровскому. Письмо от 12 ноября 1936. Пер. с англ. В. 59, ф. 9.

⁴⁷ Прот. Сергей Четвериков прот. Георгию Флоровскому. Письмо от 30 марта 1937. В. 15, ф. 2.

⁴⁸ Впервые опубликован: Эйкалович Геннадий, игумен. Дело прот. Сергия Булгакова. – Сан-Франциско, 1980. – С. 33–35.

⁴⁹ Прот. Г. Флоровский – К. И. Флоровской. Письмо от 6 мая 1936. В. 55, ф. 6.

⁵⁰ Английский перевод рукописи вышел в свет в 1937 г.: *The Wisdom of God, A brief summary of Sophiology*. – New-York; London, 1937. Французский перевод этой книги был сделан с рукописи К.Я. Андрониковым и вышел в свет в 1983 г.: *La Sagesse de Dieu, l'Age d'Homme*. – 1983. Русский перевод в настоящее время подготовлен к изданию нами.

⁵¹ Boulgakov Serge, ptre. *La Sagesse de Dieu*. / Trad. par K. Andronikof, l'Age d'Homme, 1983. – P. 57. Здесь цитируется по рукописи.

⁵² Булгаков С.Н. Свет Невечерний. – М., 1995. – С. 217.

⁵³ Булгаков С., прот. Икона и иконопочитание. – Париж, 1931. – С.10.

⁵⁴ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейя, 1994. – С. 85–86.

⁵⁵ Clement O. Orient-Occident. Deux passeurs: V. Lossky et P. Evdokimov. – Geneve, 1985. – P. 93. – Пер. с фр.

⁵⁶ Schmemman A., ptre. *Trois images // Le Messager Orthodoxe*, 1. – 1972. – P.15. – Пер. с фр.

⁵⁷ Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. – Орел, 1998. – С. 420.

М.Н. Громов

ЗАРУБЕЖНЫЙ ПЕРИОД ТВОРЧЕСТВА Н.А. БЕРДЯЕВА

Николай Александрович Бердяев (1874–1948) был одной из самых ярких и выдающихся творческих личностей русского зарубежья. Всемирно знаменитый философ, блестящий публицист, обладатель несомненного литературного дарования, умелый организатор и видный общественный деятель – по широте своей натуры, мощи разностороннего таланта он не влился в рамки отдельных определений. Велико его значение не только для русской эмиграции, но и для европейской культуры и для нынешней возрождающейся посткоммунистической России, которую он предвидел и чаял узреть в годы трагического отрыва от Родины, но дожить до появления которой ему не было суждено.

Из отпущенных Бердяеву 74 лет жизни, 26 он прожил в эмиграции; на зарубежье приходится итоговый финальный период его творчества. Высланный из Советской России в 1922 г., он около двух лет проводит в Берлине, где пишет и издает ряд работ, в том числе эссе «Новое средневековье», переведенное на несколько языков и принесшее ему не только европейскую, но и мировую известность. Однако вольнолюбивый мыслитель не очень уютно чувствует себя в цитадели прусской государственности и стремится дальше на Запад. Во Франции, бывшей родиной его предков по материнской линии, он находит прибежище под Парижем, в Клараме. Здесь, в доступной близости от центра русской эмиграции и разумной удаленности от шумной столичной жизни, он проводит уединенные и вместе с тем напряженные годы завершающей творческой работы, плодами которой явились капитальные труды «Философия свободного духа» (1–2, 1927–1928), «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), «Я и мир объектов» (1934), «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939),

ГРОМОВ
Михаил
Николаевич,
доктор
философских
наук,
профессор,
Институт
философии РАН

«Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX» (1946) и «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947), а также ряд более малых сочинений. После кончины философа были посмертно изданы «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1949), «Царство Духа и царство Кесаря» (1951), «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (1952) и продолжали выходить многочисленные переиздания и переводы. Наиболее обстоятельное 5-томное издание трудов Бердяева дважды издано В. Дитрихом на немецком языке¹. В Париже вышло 4-х томное издание на русском языке²; с 1953 г. выпускается также франкоязычный неперiodический «Bulletin de l'Association Nicolas Berdiaeff». Несмотря на все многочисленные издания, обширное творческое наследие Бердяева частично еще не опубликовано и ожидает академического издания, а также и фундаментального исследования.

Немалое место в жизни мыслителя занимала его кипучая организационная деятельность в области философии: руководство Религиозно-философской академией в Париже, явившейся продолжением Вольной академии духовной культуры, которая была им создана в послереволюционной Москве и действовала вплоть до его высылки за рубеж в 1922 г., работа на посту главного редактора издательства YMCA-Press и особенно издание ежеквартального журнала «Путь», преемственно-дореволюционному московскому одноименному издательству и определявшие себя как «орган русской религиозной мысли». Помимо редактирования журнала, Бердяев поместил в нем как автор наибольшее число статей и рецензий (48 и 51, соответственно)³. Выходивший с 1925 по 1940 год журнал стал заметным событием в истории не только русской эмигрантской, но и европейской мысли. Вокруг него сосредоточивались, с ним сотрудни-

чали практически все наиболее интересные и значительные представители русской философской и религиозной мысли, а также многие католические, протестантские, англиканские авторы.

Заслуги Бердяева высоко ценились в цивилизованной Европе. Ему было присвоено почетное звание доктора теологии Кембриджского университета в 1947 г. Незадолго до его смерти рассматривался вопрос о его выдвижении на звание лауреата Нобелевской премии. В годы нацистской оккупации немцы, среди которых нашлись поклонники бердяевской философии, не тронули русского мыслителя, хотя он занял недвусмысленную патристическую позицию и всем сердцем желал победы СССР, за что прослыл левым в среде русской эмиграции. Впрочем, у него были и ранее сложные с ней отношения.

Эмоционально переживая изгнание из большевистской России, где подавлялась столь дорогая ему свобода духа, он не находил этой свободы и в среде эмиграции, и в демократической Европе: «Я был выслан из советской России именно за реакцию свободы духа. Но в Западной Европе я вновь пережил психическую реакцию, и притом двойную, реакцию против русской эмиграции и против буржуазно-капиталистического общества Европы. В русской эмиграции я увидел то же отвращение к свободе, такое же ее отрицание, как и в коммунистической России»⁴.

И большевизм и антибольшевизм обоюдно несвободны, по мнению Бердяева. Русскую революцию и последующие перемены на многострадальной Родине он оценивает не с крайних апологетических или, напротив, враждебных позиций, но как социальный взрыв, тектонический сдвиг, цивилизационный и мировоззренческий переворот. Вместе с тем, он, однако, усматривает единство и глубокий внутренний онтологический смысл в развитии древней, старой и новой России.

В полу-популярной форме, для поверхностного западного читателя, он представил эти позиции в книге «Истоки и смысл русского коммунизма»⁵. Показательно также название одной из его статей – «Правда и ложь коммунизма»⁶.

Говоря о Бердяеве эмигрантского периода, нельзя не вспомнить всю его сложную жизненную и духовную одиссею, напоминающую эволюцию русской мысли в целом и в концентрированном виде выражающую осмысление русской интеллигенцией трагического опыта России в XX веке. Он не шарахался из стороны в сторону и не менял легковесно своих взглядов, но подобно о. Сергию Булгакову, П.Б. Струве, С.Л. Франку и другим современникам, с напряженными усилиями пробирался к истине, к все более сущностному пониманию перемен, происходивших с ним и его страной, его народом, культурой. Вместе с тем, творчество его отличают и яркие индивидуальные черты: страстность эмоционального сопереживания, удивительные пророческие прозрения и глубина экзистенциального погружения в стихию бытия. Обозрим бегло истоки этого творчества.

Родившись в Киеве и прожив здесь более 20 лет в начальный, структурообразующий период своей жизни, он не мог не воспринять и не укрепить в себе то, что даст человеку пребывание в этом граде, наделенном многими особенностями. Ощущение ауры «матери городов русских», созерцание древних святынь и памятников культуры, пребывание «под сигнатурой Софии» (С.Б. Крымский), т.е. под покровительством Премудрости Божией, понимание того, что ниже города проходила некогда граница «леса» и «степи» – цивилизационное порубежье между христианской Европой и пестрой Азией, почтительное отношение к духовной аскезе печерских старцев и вместе с тем нежелание ограничить свою широкую, буйную полужычскую славянскую натуру – все

это, как и многое другое, было впитано, воспитано, заложено в Киеве⁷.

Мы часто ищем в биографии философа теоретические основы его творчества, забывая про невербальные источники вдохновения, которые могут оказаться не менее, а порою и более важными для его генезиса и формирования. Особенно существенны они могут быть, когда речь идет о таком ярко публицистичном, художественно одаренном, эмоционально выразительном мыслителе, каковым являлся Николай Бердяев. Воспринятые им первоначальные визуальные, экспрессивные, смутные образы трансформировались позднее в вербализованные, рационализированные, отчетливо выраженные философы, воплощенные в блестящей стилистике.

При чтении зрелых работ Бердяева сразу бросается в глаза и поднимает себе его вдохновенный, увлекающий, пророческий склад мышления и образный стиль воплощения мысли, столь характерный для отечественного способа философствования, от Илариона Киевского до Льва Толстого. Можно вспомнить здесь, как совсем недавно тех советских читателей, кому теми или иными путями делались доступны тексты запретных философов, сразу же покоряли слог, стилистика, поэтика этих текстов, являвшие неизмеримый контраст по сравнению с суконным, жестко регламентированным, обезличенным языком тогдашней официальной философии. Почетное место среди этих текстов занимали труды Бердяева.

Эта особенность отечественной философской традиции, присущая лучшим ее представителям (и вовсе не исключаяющая иных манер владения речью, вплоть до тех, которые делают ее темной, косноязычной), связана с благотворным влиянием греческого – эллинского, византийского – синтеза слова и мысли, любви к Логосу и Софии, союза филологии и философии. Наиболее почитаемые и читаемые в России и во всем православном мире

Иоанн Златоуст, Василий Великий, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин и другие представители восточной патристики воспитывали искусство владения словом и мыслью в их неразрывном единстве. Благотворно и воздействие кирилло-мефодиевской школы, сформировавшей на основе византийских образцов литературную, богословскую и философскую традицию, взятые в их единстве, в регионе Slavia orthodoxa, т.е. в восточно- и южнославянском православном ареале⁸.

Вместе с тем, восхищаясь языком творений Бердяева, следует заметить, что его индивидуальный стиль иногда чрезмерно эмоционален, напорист, экстаичен, а это тенденциозно заостряет, даже деформирует мысль. Креативная, пассионарная работа его мозга выплескивала любуемые слова на страницы, написанные зачастую без абзацев и иных визуальных ограничений, отражая скорее поток непрерывно пульсирующего сознания, нежели трезвую, обстоятельную работу интеллекта. Он сам признавался, что пишет «единым порывом, почти в состоянии экстаза», что его мышление «интуитивно и афористично», что в нем отсутствует «дискурсивное развитие мысли»⁹. Неспособность остановиться и объективно оценить ход своих размышлений зачастую приводила его к неоправданно крайним оценкам. В качестве примера можно привести пассаж из «Русской идеи», где говорится о полемике преподобных Нила Сорского и Иосифа Волоцкого: последний в резких словах изображается «сторонником христианства жесткого, почти садического, властолюбивого, врага всякой свободы»¹⁰. Передачи здесь столь же очевидны, сколь и показательны.

Стремление заострить свою мысль, довести ее до предела, сделать шокирующим тезисом невольно порождает обратное стремление, уравновесить эту мысль антитезисом, столь же заостренным и парадоксальным. В гибкой манере исполь-

зования отчасти античного диалога, отчасти немецкой диалектики построен ряд произведений Бердяева, где видно его стремление упорядочить необузданную стихию своего мышления. Удачно в этом отношении его эссе «Душа России». Здесь истоки антиномичности национального бытия раскрываются в антиномичности национального самосознания, и крайнему тезису: «Россия – самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире» противопоставлен не менее тенденциозный: «Россия – самая государственная и самая бюрократическая страна в мире». Сопряжение противоположностей выделяется и в духовной жизни: «Ангельская святость и зверская низость – вот вечные колебания русского народа, неведомые более средним западным народам». Достаточно вспомнить здесь образы страстотерпцев Бориса и Глеба и их убийцы Святотопка¹¹.

В борьбе подобных начал видит Бердяев динамику отечественной истории, и с этой позицией можно согласиться. Но как перейти от общего утверждения к конкретной и обоснованной теории? Для этого требуется представить панораму подлинного исторического развития, вскрыть механизм действия социальных институтов, показать борьбу разнообразных течений мысли и выразить ход непредсказуемой цивилизационной эволюции. Эскизно философ пытается это сделать, но мазки его экспрессивной кисти неровны, они то попадают в цель – и мы видим пронизательные прозрения, то выражают скорее внутренний мир художника, нежели им изображаемое – и мы видим яркую самохарактеристику. Впрочем, это общее свойство креативной манеры гениев, где бы и как бы они ни творили: в живописи, в музыке, в слове. Поэтому творения Бердяева представляют помимо прочего яркий творческий автопортрет, и тем они еще более интересны.

Помимо эллинского, переданного через византийское посредничество, влияния на восточнославянскую мысль, сильным было и воздействие ближневосточной, библейской (в ветхо- и новозаветной интерпретациях) культуры. И Бердяев прекрасно вписывается в эту давнюю отечественную традицию. Неслучайно в различных его характеристиках сплошь и рядом встречаются слова «пророк» и «апостол». Как «пророк» и «апостол свободы» он запомнился современникам. В нем явственно проступает библейский пафос творения, дар мистического прозрения, сочетаемый с беспощадным обличением греха и непримиримым отвращением к мерзостям мира сего, в том числе к безбожной власти и бездуховной цивилизации. Бердяев был несомненно философом пророческого типа, подобным Вл. Соловьеву. Свободное обличение, свершаемое свободной мыслью, исходящее от свободного пророка – такова максима его философской воли.

Часто говорят и пишут о публичности Бердяева; но, признавая за ним это качество, следует понимать его не в смысле поверхностно-злободневного характера его творчества, а в смысле открытости широкому читателю, убедительности и ясности стиля. Он является едва ли не самым переводимым и читаемым в мире русским философом. В нем отечественная мысль обрела одного из великих продолжателей давней учительной, просветительской, наставнической традиции. Он предстает не как затворившийся в келье схоласт, не как утонувший среди книг кабинетный ученый, весьма уважаемый и мало понимаемый людьми, но как открытый им проповедник, исповедник и мученик своих идей, чувствующий пульс жизни, напряжение социума, поступь истории. Что, впрочем, не мешало ему иметь прекрасную библиотеку, наслаждаться уединенным чтением книг, духовно общаться с великими предшественниками и пребывать, когда это требовалось, в со-

средоточенном молчании. Равно как не мешало активно участвовать в научной и культурной жизни тех стран, где ему приходилось бывать и жить. Разумеется, он не был трибуном на площадях, он обращался к современникам в остроумных беседах, концептуальных докладах, многочисленных статьях и главное – в книгах, носящих исповедальный характер, независимо от сюжетов и проблем, в них затрагиваемых.

Здесь следует отметить, что помимо следования традициям отечественного философствования, у Бердяева налицо и самые глубокие связи с западноевропейской мыслью, влияния латинской культуры, развитого европейского менталитета. Его вдохновляла средневековая немецкая мистика, и в концепциях Якоба Беме о «безосновной основе» (Ungrund) он находил онтологическое обоснование своего понимания свободы. Он также сетовал на отсутствие рыцарства на Руси и считал свою Родину слишком мягкой, женственной, пассивной, требующей активного, мужского, волевого дополнения, к которому призывал ради ее преображения. Впрочем, снова следует заметить, что увлечение Западом, притяжение к иному, манящему, чужеземному, также является одной из типичных черт отечественной культуры и в особенности философской мысли, рвущейся за пределы привычного, ближайшего круга идей и явлений.

Тяга к иноземному (сочетающаяся с уравновешивающей ее тенденцией неприятия всего инородного, тенденцией к инстинктивной защите своего родного) отражает стремление преодолеть культурное и геополитическое периферийное положение дореволюционной России, которая при всей своей огромности, являлась, по словам Бердяева, «уединенной провинцией». Нахождение в стороне от центров западной и восточных цивилизаций издавна возбуждало интерес к ним. Менялись векторы притяжения, но само желание преодолеть местную ограниченность

существовало всегда. Вначале доминировал южный вектор: общение с восточно-средиземноморской ойкуменой – Византией, Святой землей, Балканами. После османского нашествия и падения Константинополя южный вектор ослабевает, и начинает постепенно возрастать действие вектора западного, сначала на Украине и в Белоруссии, а затем и в Московской Руси; после петровских реформ западные влияния достигают своего апогея. В XX веке в Европе и в России начинают все более обращать взоры на Восток, в России усиливаются евразийские настроения. В трудах Бердяева предсказывается особая историческая миссия России, являющейся «узлом всемирной истории», в преодолении европоцентризма и создании планетарной макроцивилизации, ибо она, Россия, в широком смысле слова, занимающая место посредника между Востоком и Западом, «являющаяся Востоко-Западом, призвана сыграть всемирную роль в приведении человечества к единству»¹².

У Бердяева, как и у многих отечественных мыслителей, начиная с летописца Нестора, проступает глубокая историософичность мышления. Традиционный интерес к проблемам исторического, геополитического, цивилизационного развития в русской философии не случаен. Он определяется действием многих факторов. Одним из них является незавершенность, неоформленность, неясность в освоении того огромного пространства, которое, располагаясь на евразийском разломе, постоянно находится под действием сильнейших внешних заинтересованных сил. От летописного эпизода выбора веры при князе Владимире до современных попыток выработки устойчивой геополитической позиции между Европой, Азией и Америкой идет постоянный политический, цивилизационный, интеллектуальный поиск, сопровождающийся напряженной работой мысли, в первую очередь,

философской, на тему судьбы России в меняющемся мире.

Напряженность поиска особенно возрастает в переломные, катастрофические эпохи. Бердяев пытался понять скрытый глубинный смысл войн и революций, предвосхитить те великие тектонические сдвиги, к которым они могут привести. Он мог ошибаться по поводу конкретного хода и предварительных итогов Первой мировой войны, как то показывает сборник статей «Судьба России», вышедший в 1918 г., однако основные тенденции европейского и мирового развития – не в их внешней событийной последовательности, а в их внутренней причинной связи – он своим пророческим чутьем ощущал верно. Бердяев предвосхитил и «новое средневековье», и появление тоталитарных режимов, и наступление технократии, и рост влияния США и азиатских государств, в том числе Китая, и даже рост фундаменталистских настроений и погружение в длительный период межэтнических, межконфессиональных, междоцивилизационных конфликтов. Не оставаясь безучастным к развитию событий, он выступал против отчуждения, дегуманизации, подавления человека, всегда оставаясь рыцарем свободы, иногда одиноким и, быть может, несколько странным, напоминая образ Дон Кихота для нашего расчетливого и циничного времени.

Историософичность Бердяева тесно связана с эсхатологичностью и мессианизмом; и опять-таки это также присуще не ему одному, и даже не столько отдельным нашим мыслителям, сколько отечественной мысли в целом. Эсхатология проистекает из христианского финалистского учения о конце света и Страшном суде, которые Бердяевым интерпретируются как конец земной истории и начало вечной, где в божественной гармонии будут сняты предшествовавшие противоречия. Мессианизм же порожден религиозным ветхозаветным сознанием, имеет

вселенскую направленность и весьма различные варианты, интерпретации. Бердяев рассматривает еврейский мессианиззм богоизбранного народа, германский – высшей расы, страдательный польский мессианизм и наконец, русский – «по преимуществу апокалиптический».

Отечественный мессианизм существует не в чистом виде, он смешан с национализмом и великодержавностью. Христианское смирение противостоит имперской гордыне, горний мир Святой Руси – земному царству кесаря. В качестве такового выступали державы царей московского периода, императоров петербургского, партийных вождей советского. Через века пронесена скрепляющая российскую государственность доктрина «Москва – Третий Рим», имеющая мессианское содержание, но служащая политическим целям. Пожалуй, Бердяев преувеличивает «империалистический соблазн» данной доктрины, ибо она была не столько утверждением гегемонизма России, сколько средством упреждения ее позиций в европейском мире, где концепция *Roma aeterna* (Рима вечного) являлась общезначимой и вписываемой в политическое и правовое западное самосознание. Русские же истоки ее уходят в эпоху домонгольской Руси, к политическим взглядам древнерусских мыслителей, к «Слову о Законе и Благодати» Илариона, где выражена идея величия Киевской Руси, а Владимир Святой назван «новым Константином» восточнославянской державы.

Кто знает, если бы монгольское нашествие не разрушило единства Древней Руси (которое существовало, несмотря на междоусобицу и соперничество отдельных земель и княжеств), то, возможно, Киев как восточнославянская столица мог бы претендовать на роль «Третьего Рима». Во всяком случае, под «Третьим Римом» подразумевался не конкретный город, а столица православного восточнославянского царства, каким в силу исторических обстоятельств стала Москва.

Затем эта роль перешла к Петербургу, а позднее снова вернулась в Москву.

Что же касается III Интернационала, являющегося, по мнению Бердяева, новейшей разновидностью классической имперской идеи, то здесь им верно уловлена тенденция эволюции российского большевизма от открытого интернационализма революционного периода до закрытого тоталитаризма позднейшей советской эпохи. Вместе с о. Сергием Булгаковым и другими проникательными критиками марксизма он отмечал религиозную его подоснову, указывал на мессианские чаяния, квазинаучную терминологию, фанатизм неохристианского характера, стремление утвердить себя в мировом масштабе в качестве новой веры, нетерпимой к другим и потому их неистово преследующей. Атеизм им представлен как разновидность богоборческого сатанизма.

Интересны мысли Бердяева о связи ландшафта природного и мыслительного в отечественном самосознании: «Есть соответствие между необъятностью, безграничностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной»¹³. Огромность слабо освоенного пространства не только порождает чувство приволя, но и лишает дисциплины, формы. Бердяев говорит вполне справедливо о доминировании в России экстенсивных способов развития в ущерб интенсивным. Эта же привычка связана с максимализмом, желанием построить нечто новое либо на другом месте, либо путем разрушения, а не идти по пути совершенствования старого. Так уходили в степь казаки, в Сибирь – переселенцы, на Балтику – Петр I, основывая нечто невиданное в отечественной истории: по-немецки названную и на западный лад построенную новую столицу, протестантски противопоставившую себя старой православной Москве и католическому Риму как хранителю престола святого апостола Петра.

Бердяев немало говорит о темной, нутряной, «языческой дионисической стихии» славянского народа, которую веками пытались усмирить христианство. Эта стихия прорывалась в бунтах, восстаниях и разразилась в XX столетии разрушительными революциями, которые смели старую Россию с ее привычным укладом жизни и традиционными ценностями. Подняла же темные силы народа радикально настроенная часть просвещенной интеллигенции, вместо света знания давшая массам факел всеобщего пожара, гражданской войны и классовой ненависти. Языческие славянские силы смели и церковь, построенную по греческому образцу, и бюрократию, созданную по образцу германскому. Когда же народная стихия вошла обратно в берега, обнаружился новые правители страны, новые лозунги, новая идеология и новый порядок вещей, который оказался тяжелее царского. Бердяев предчувствовал недолговечность коммунизма на родной земле и надеялся на другую, новую, постсоветскую Отчизну. Его пророческие видения помогают лучше осмыслить наш современный путь и реалии современной России.

Любовь к родной природе, истории, культуре у Бердяева сочетается с враждебным отношением к «гипертрофии государства» и «тоталитарному режиму» власти, подавляющим все живое, вольное, самобытное. Умом он понимает, что без сильной государственности стране не выжить, не удержать огромные пространства, не преодолеть эгоизм этносов, социальных слоев и регионов. Но сердце «апостола свободы» протестует и возмущается против несвободы. В извечной оппозиции «власть – человек» он без сомнений занимает позицию защиты личности и оправдания ее суверенитета, но не в правовом, гражданском, рациональном отношении, как сделал бы это типичный западный философ, а в нравственном, религиозном, иррациональном, как это делали в боль-

шинстве своем отечественные мыслители. Бердяев предстает ярким представителем христианского персонализма, поборником антроподицеи, отстаивая самоценность индивида, неповторимость человеческой души, безусловное право личности на свободу, которая предстает у него важнейшей категорией бытия, неподвластной даже Создателю и онтологически присутствовавшей еще в дотварный период. В бердяевской апологии свободы можно усмотреть еретический и, если идти дальше, богоборческий соблазн. Но это был бунт не против Бога, а против несвободы во всех ее проявлениях, и аргумент в борьбе был избран самый сильный из всех, какие может выбрать философ, – *онтологический*.

В старой России в условиях тотальной несвободы всегда существовало социальное напряжение, которое породило своеобразный предэкзистенциализм в лице Достоевского и Шестова. Бердяев, говоривший о себе: «я – дитя Достоевского», примыкает к этой линии развития отечественной мысли¹⁴. Контраст между всеподавляющим государством и жертвенно подвластным ему человеком не мог не вызывать нравственной и экзистенциальной тревоги, но вместе с тем нельзя было не признать и того, что Отечество нуждалось в преданно служащих ему гражданах, в сильном служилом сословии. Драма Бердяева состоит в том, что он, будучи дворянином, потомственным военным, по долгу призванным к государевой службе, отринул семейную традицию. Он бросает учебу в кадетском корпусе, ввязывается в революционную деятельность, оказывается исключен из университета и становится типичным антигосударственным элементом, из которых вербовались будущие разрушители Российской империи. Быть может, здесь сказалась бунтующая горячая казацкая кровь предков по отцовской линии или проявилось рыцарское достоинство не терпящей деспотизма француз-

ской крови по материнской, доставшееся от прабабушки графини де Шуазель. Во всяком случае, генетический код представителей анархизма, бунтарства, революционизма, к которым в определенной степени принадлежал Бердяев, не должен быть исключен из рассмотрения как один из возможных действующих факторов.

Выступая против российской и любой иной тирании, Бердяев видел спасение человека не в отстаивании своего эгоистического индивидуализма, но в защите права на достойное существование, на созидательное творчество, реализуемое в духовном прорыве к истине и соборном соединении людей. Вместе с апологией свободы, его главным мотивом является *апология творчества*. Человек, созидая новое, до него не существовавшее, становится сопричастным Творцу. Творение мира продолжается, креационизм непрерывен. Особенно значим он в деятельности наиболее одаренных и творчески продуктивных людей. Не случайно в «Смысле творчества», важнейшем из ранних сочинений мыслителя, оставшимся для него программным на всю жизнь, утверждается: «Кульм святости должен быть дополнен кульмом гениальности»¹⁵. Эта максима, невозможная для благочестивого сознания верующего человека, давно стала реальностью в секуляризованном обществе, достигая иногда гипертрофированного идолопоклонства перед кумирами толпы.

В связи с пониманием свободы Бердяевым стоит затронуть проблему своеобразия ее русской интерпретации, выработанной многовековым историческим опытом, поскольку по поводу этой интерпретации существует много профанаций и заблуждений. Бесспорно, русский человек ненавидит азиатский деспотизм — этому научило господство Орды. Но было бы недопустимым упрощением полагать, что противоположный полюс, Запад, есть олицетворение и средоточие свободы, что только от него исходит свобода, тогда как

несвобода — исключительно с Востока. Ливонский орден во времена ордынского нашествия был для России не менее страшным врагом, беспощадно подавляющим всякое сопротивление и уничтожающим непокорных, как были ранее им уничтожены или ассимилированы пруссы, посмевавшиеся сопротивляться немецкой колонизации. Эйзенштейн и Прокофьев в фильме «Александр Невский» создали впечатляющий образ германской военной машины, бронированной свиной надвигающейся на Русь. Бердяев и многие его современники не только в России, но и в Европе, в частности, во Франции, накануне и во время Первой мировой войны говорили о «новом тевтонском нашествии» и германском милитаризме, угрожавшем западным и восточным соседям империи Вильгельма. В целом, как раз Европа, а не Азия гораздо чаще и опаснее угрожала России массированным целенаправленным вторжением.

Когда говорят о традиционной русской несвободе, нередко забывают о ее первопричинах. Однако же кто создал абсолютистскую всеподавляющую монархию? Наш крупнейший вестернизатор Петр Великий. Кто наводил педантичный порядок среди всех народов России по образцу прусской казармы? Поклонники оной в лице Петра III, Павла I и особенно Николая I, одевшего всех в мундиры и устроившего, по словам Бердяева, «жуткий режим прусского юнкера». Откуда пришел марксизм, ставший идеологической основой советского тоталитаризма, а также восточных тоталитарных моделей Мао и Пол Пота? Где родились нацизм, фашизм и построенные с размахом фабрики смерти? Ответ очевиден. Не следует забывать, что в благополучной Европе соседствуют рядом расположенные Веймар и Бухенвальд, Краков и Освенцим. Из Европы шли к нам свет знания, плоды просвещения, передовые технологии, великая музыка, литература, философия. Но было и другое, о чем не следует забывать. Оцени-

вать же все следует в совокупности и объемно.

Русский человек внешне может легко казаться пассивным конформистом, внутри же он – бунтарь, который не хочет подчиняться ни восточной тирании, ни западной регламентации, одинаково лишающим его свободы. Социальная пассивность здесь выступает как форма инстинктивного самосохранения, неприятия, отторжения внешнего чужого и сбережения внутреннего своего, особенно в области духовной жизни. Бердяев в сильнейшей степени был выразителем именно этой стороны славянского духа. «Всю мою жизнь я был бунтарем», – недвусмысленно заявлял философ, который бунтовал подобно еретикам против официальной церкви, подобно крестьянину – против барского произвола, подобно недоучившемуся студенту – против казенной системы образования, где умерщвляется живая творческая душа. Иногда он кажется похожим на неистового протопопа Аввакума или, скажем, идеолога казачьей волиницы, однако европейски воспитанного и увлеченного идеями немецкой мистики и романтизма. Соответственно, внешне он видится славянским по духу, но одетым в западные латы рыцарем, борющимся против тотального зла и несвободы в эпоху нового средневековья.

Однако же бунтарь свободен от всего, кроме своих страстей; он их пленник и раб. Поэтому справедливо М. Спинка переименовал Бердяева из «фанатика свободы» в «пленника свободы»¹⁶. Бердяеву чуждо уважение к преданию, к традиции, он всегда иррационально субъективен, не знает границ и рамок, пребывая постоянно в творческом забвении, творческом исступлении, творческом самовыражении – что и есть для него, в конечном счете, высший критерий и смысл существования. В этом отношении он резко отличен от о. Сергия Булгакова и о. Павла Флоренского, священников, чтивших право-

славную традицию, безоговорочно причислявших себя к ней и стремившихся ее продолжать и развивать, не отступая от ее оснований, пускай последнее и не удавалось им в полной мере. Он полемизировал с ними (особенно с Флоренским), полемизировал и с традицией в целом, однако полемика есть также разновидность связи, хотя и с отрицательным знаком, быть может, даже более глубокая и болезненная, чем спокойное отношение к традиции.

В судьбе Бердяева есть и еще одна особенность, печальная по своей сути, которая роднит его со многими нашими гениальными людьми – одиночество. Многие отечественные мыслители блистали умом и талантом, однако у них не было учеников и не создавалось школы. Тем самым, не обеспечивалось преемственности идей, систематизации знания – всего того, чем издавна отличался Запад с его последовательным накоплением материальных и духовных ценностей, в отличие от нашего расточительного к ним отношения. Бердяев подобен Сковороде, Чаадаеву, Достоевскому, Розанову – тем ярким вспышкам творческой мысли, за которыми нет учеников, последователей, направлений. Но, быть может, в нашем случае это и не так уж плохо? Представим себе учеников Достоевского, пытающихся перенять его трагический экзистенциальный опыт. Они были бы столь же забавны, сколь забавны были босоногие, обрюзгшие интеллигенты-толстовцы, своеобразные литературно-философские сектанты начала прошлого века. «Опыт философии одиночества и общения» – таков был подзаголовок труда Бердяева «Я и мир объектов» (1934), а его пафос антроподицеи вел к антропоцентризму, оправданному в условиях противостояния внешнему давлению тоталитарных систем и идей, однако расходящемуся с христианским мирозерцанием.

Оценивая философское наследие Н.А. Бердяева в целом, необходимо отме-

тить следующие черты. Вопреки внешней нарочитой отрывочности и кажущейся несистематичности мысли, его философия представляет собой цельное учение, объединяющее все традиционные философские разделы. Ключевые идеи сравнительно немногочисленны: это идея *свободы* (откуда вырастает вся онтология мыслителя), идея *творчества и объективации* (определяющая представления о мире явлений), идея *личности* (на которой основаны антропология, социальная философия и этика) и, наконец, идея *эсхатологического смысла истории*. Взаимосвязь этих идей создает дуалистическую картину реальности, в которой друг другу противостоят два ряда начал: с одной стороны, Бог, Дух, свобода, ноумен, субъект, с другой – мир, необходимость, феномен, объект. Эти начала характеризуют два различных рода реальности или два мира, управляемые противоположными законами. Но оба они не существуют статично и оторванно друг от друга, а взаимодействуют между собой: Дух и свобода прорываются из ноуменального в феноменальный мир и действуют, проявляются в нем. Эта бытийная картина в своих исходных интуициях, концепциях и структурах несет значительные влияния метафизики Канта, понятия которой Бердяев использует, подвергая переосмыслению кантовскую «вещь в себе» (или «вещь саму по себе»), как это принято в новейшем переводе).

Хотя бытийный исток мира – свобода, мир реальный с неизбежностью отчуждается от нее и становится миром вынужденной необходимости. Плоды действия духа в мире при этом принимают форму объектов, отчужденных продуктов, которые отделены от субъекта и, в отличие от него, подчинены всем эмпирическим ограничениям – законам пространства-времени, причинно-следственной связи, формальной логики. Происходит ниспадение свободы в необходимость, именуемое *объективацией*. Родственное гегелевским понятиям объективности и отчужде-

ния, это понятие, однако, трактуется у Бердяева вразрез с Гегелем и в русле идей гностицизма: вхождение духа в мир есть не гегелевское раскрытие, самоосуществление объективного духа в формах мира, но, напротив, «закрытие», падение, искажение духа. Объективация – подлинная причина явлений страдания, рабства, зла. Однако в мире есть и начало, которое ей противостоит – творчество. В своей творческой активности, субъект вбирает внешний мир в себя, включает его в свою внутреннюю жизнь, открытую для свободы и духа, и тем преобразует его, освобождает от объективации. Творческий акт – прорыв духа в мир объектов. Поэтому творчество – путь к преодолению объективации, а это преодоление, в свою очередь, составляет смысл и назначение мировой истории. Но в рамках эмпирии, пространственно-временного бытия, совершенное преодоление невозможно. Само время, с его несовместимостью прошлого, настоящего и будущего (Бердяев называет эту несовместимость «распадом времени»), есть также следствие объективации. Поэтому искомое исторического процесса, свободный от объективации мир, лежит вне истории и эмпирии как иной эон, мир свободного духа, отождествляемый с евангельским Царством Божиим. Этот метаисторический эон не находится в будущем, а существует вечно в некоем эсхатологическом плане бытия, который может соприкоснуться со здешним миром в любое время и в любом месте. Творческий акт и есть такое касание, при котором в мире, в истории как вспышка является их конец и смысл: однако не в полноте, а урывочно, как исполнение и исполненность лишь некоего явления, некоего мига. Каждый подобный акт – независимое событие, так что история в своем смысловом аспекте не непрерывна, а дискретна, она есть «прерывный, прорывный творческий процесс».

В учении о человеке и обществе идея объективации приводит к тому, что фило-

софия Бердяева оказывается экзистенциальной философией, сосредоточенной на внутренней жизни человека. Как в любой сфере реальности, мыслитель прежде всего стремится выделить начала, подчиненные объективации и начала, противостоящие ей. В ряду последних на главном месте стоит личность. Это понятие у Бердяева – не эмпирическая индивидуальность, но человек, взятый как творческое и свободное существо. Свободен же человек именно в своей внутренней сфере. Поэтому личность мыслится как «внутренний экзистенциальный центр», средоточие всех духовных и душевных способностей и стремлений, воли и разума человека. Поскольку личность – носитель творчества, то именно ею осуществляется динамика бытия, творческие прорывы духа, и сам мир духа – мир личностей. Поэтому философия Бердяева есть философия личности, персонализм; а в силу интериоризованной, экзистенциальной трактовки личности, это – *экзистенциальный персонализм*. Именно свою философию, вслед за учениями Кьеркегора и Ницше, Бердяев полагает истинной экзистенциальной философией, настаивая, что учения современного экзистенциализма (Хайдеггера, Ясперса, Сартра и др.) не имеют подлинно экзистенциального характера в силу статичности их онтологии и неполноты учитываемого в них внутреннего опыта.

Личность, противостоящая объективации, стоит в центре социальной философии Бердяева. Носители объективации здесь – беслично-универсальные структуры коллективного, социальные институты. Они стремятся подчинить личность, всецело заключить ее в себя, что подавляет личность, которая по своей природе не должна подчиняться никаким внешним силам. Борьба с объективацией требует признать личность высшей ценностью, однако примат личного над общим не есть индивидуализм и эгоцентризм, ибо стрем-

ление к единению с иными людьми при-сущее личности имманентно и изначально: «Общество – часть личности», как утверждает философ. Реализацию этой свободной внутренней интенции Бердяев называет «соборностью» и противопоставляет ее принудительной социализации, которую несут личности внешние социальные институты – классы, партии, нации, церкви. Отсюда же вытекает максимализм бердяевской этической установки: высшие нравственные ценности связаны с индивидуально-личным и творческим в человеке, тогда как коллективные ценности – не добродетели, а скорее принципы стадности и рабства. Наконец, этим же определяется и религиозная позиция Бердяева. Будучи верующим человеком и при этом христианским мыслителем, он в то же время выражал критическое, а порою и негативное отношение ко всем овеществленным формам религиозного сознания – догматам, церковной организации, историческому христианству. По его мнению, объективация глубже всего поразила в христианстве догматико-богословскую сферу, а также отношение к социальной жизни и земной власти. Однако духовная суть христианства как откровения о Боге и человеке составляет непреходящую ценность, и творческое преодоление объективации должно иметь своей главной целью создание обновленного «эсхатологического христианства».

В заключение уместно задать вопрос: почему сейчас о Бердяеве сравнительно мало пишут и говорят, появляется мало его текстов и книг о нем? Одна из несомненных причин этого в том, что ни западная, ни почвенническая традиция, поныне продолжающие оставаться господствующими тенденциями российского общественного сознания, не могут зачислить его в свои ряды. В адрес обоих он оставил и веские возражения, и язвительные высказывания. Не угождая политизированным партийным пристрастиям, хотя

и увлекаясь порою ими, стоя над схваткой, поддерживая «очистительный огонь философии»⁷, Бердяев дал живой пример соединения национального и европейского, сочетания любви к Отечеству и признания общечеловеческих ценностей. Родившийся в Киеве, живший в Вологде, Москве, Петербурге, Берлине, умерший в Кламаре под Парижем, он принадлежит

всему человечеству. Поэтому мы чтим его как великого отечественного и великого европейского философа, чьи идеи, образы, труды навсегда вошли в сокровищницу мировой мысли.

При написании статьи были использованы материалы, любезно предоставленные С.С. Хоружим, которому автор выражает искреннюю признательность.

Примечания

- ¹ Dietrich W. Provokation der Person / N/Berdjajew in der Impulsen seines Denkens / Gelnhausen; Berlin, 1974–1979. (второе издание, первое вышло в 1965–1967).
- ² Бердяев Н.А. Собрание сочинений. – Париж, 1983–1991. – Т. 1–4.
- ³ Аржаковский Антуан. Журнал «Путь», (1925–1940). Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. – Киев, 2000. – С. 29.
- ⁴ Написанные в 1939 г. строки содержатся во вступительной части трактата «О рабстве и свободе человека», которая носит характерное название «Вместо предисловия. О противоречиях в моей мысли» (Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995. – С. 10).
- ⁵ Первоначальное издание 1937 г. вышло на английском и немецком языках, затем появились иные и только в 1955 г. в Париже ИМКА-Пресс издало книгу на русском языке, языке первоначального оригинала. На Родине мыслителя книга в последние годы издавалась многократно.
- ⁶ Бердяев Н. Правда и ложь коммунизма // Христианство, атеизм и современность. – Париж, 1969. – С. 34.
- ⁷ Показателен в данном плане сборник статей, где опубликованы материалы международной конференции, посвященной 125-летию со дня рождения Бердяева и прошедшая в 1999 г. в его родном городе (Метаморфозы свободы: спадщина Бердяева у сучасном дискурсі. – Київ, 2003).
- ⁸ Громов М.Н. Структура и типология русской средневековой философии. – М., 1997. – С. 54–60.
- ⁹ Как признавался сам Бердяев: «Я никогда не был философом академического типа и никогда не хотел, чтобы философия была отвлеченной и далекой от жизни» (Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – Указ. соч. – С. 4). Более акцентированно высказывался он в «Автобиографии»: «мое мышление интуитивное и афористическое, в нем нет дискурсивного развития мысли. Я ничего не могу толком развить и доказать» (Цит. по: Зеньковский В.В. История русской философии. – Л., 1996. – Т. 2, Ч. 2. – С. 62).
- ¹⁰ Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. – М., 1997. – С. 9.
- ¹¹ «Душа России» представляет начальную статью-эссе в разделе «Психология русского народа» книги «Судьба России». Цит. по: Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. – Указ. соч. – С. 226–239.
- ¹² Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. – Указ. соч. – С. 311–332.
- ¹³ Там же. – С. 5.
- ¹⁴ См.: «Миросозерцание Достоевского» в кн.: Н.А. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б.В. Емельянова, А.И. Новикова. – Свердловск, 1991. – С. 26–148.
- ¹⁵ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. – С. 264. Здесь вступает в силу тезис о «свободе восьмого дня творенья» (Силантьева М.В. Экзистенциальные проблемы этики творчества Николая Бердяева. – М., 2002. – С. 59).
- ¹⁶ Spinka M. Nicolas Berdyaev: Captive of freedom. – Philadelphia, 1950.
- ¹⁷ Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. – М., 1909. – С. 21.

ИДЕИ, КОНЦЕПЦИИ, ПОЛИТИКА

О.А. Назарова

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

Творчество Семена Людвиговича Франка (1877–1950) в его эмигрантский период (1922–1950) включает в себя пять крупных философских произведений¹, восемь брошюр² и более ста тридцати статей очень различной тематики, написанных на русском и немецком языках. Аналитическое изложение столь обширного, многообразного по содержанию корпуса текстов ставит, прежде всего, проблему метода исследования. Для ее решения мы обратимся к самому Франку. Его идеи органичности, целостности, конкретности, единства идеального и реального будут играть для нас роль методологического руководства. Метод должен быть адекватен специфике исследуемого предмета³, т.е. эмигрантского творчества мыслителя в его органической целостности. Соответственно, тексты корпуса не должны рассматриваться в простой рядоположенности. Вместо этого, нашими основными принципами будут:

а) определение интуитивного источника и телеологической направленности развития творчества Франка – в первую очередь, в период эмиграции;

б) раскрытие причин обращения философа к той или иной теме, а также внутренней взаимосвязанности этих тем;

с) выделение основных этапов эмигрантского творчества Франка на фоне непрерывности его развития;

д) выявление в каждом отдельном тексте мыслителя идей, характерных для его философского мировоззрения в целом, а также идей, разработанных на предыдущем этапе творчества, и «зародышей» тех идей, которые будут им развиты в будущем.

НАЗАРОВА
Оксана
Александровна,
кандидат
философских
наук

Необходимо учитывать и то, что большинство основных текстов зарубежного наследия Франка сегодня уже переизданы в России, прочитаны и с большей или меньшей детальностью проанализированы. Поэтому мы остановимся в первую очередь на тех идеях, которым пока не уделялось достаточного внимания и в которых выступает логика развития его творчества. Мы также включим в рассмотрение некоторые статьи, пока не переведенные на русский язык. Воплощая франковские идеи конкретности и идеализма, мы будем исследовать идейное наследие философа в соотношении с фактами его биографии, что ныне возможно благодаря книге Ф. Буббайера⁴. Факт, сообщаемый в этой книге, определил и выбор названия для нашего очерка: как указывает Буббайер, Франк любил книгу К.С. Льюиса «Великий разрыв». Мы же обсуждаем его творчество после вынужденного разрыва с Родиной – и, безусловно, этот разрыв по значению был для него великим.

1. НАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД ЭМИГРАЦИИ

1. «Живое знание» (1923)

Высылка деятелей культуры на Запад в 1922 году – по сути, одна из самых «гуманных» акций советского правительства в отношении инакомыслящих: отняв Родину, этим людям сохранили жизнь, а значит, и возможность заниматься творчеством⁵. Перебравшись с семьей в Германию, Франк намеревается продолжить академическую карьеру. Став профессором Русского Научного Института в Берлине, он продолжает работать над развитием своей философской системы и вскоре издает сборник «Живое знание». Этот сборник, включивший его важнейшие статьи, подытожил российский период творчества мыслителя и стал переходным звеном к следующему, зарубежному периоду. Идейная цель его заключалась в

презентации «центральной мысли» его философского мирозерцания, зафиксированной в самом названии.

Видимо, не случайно сборник открывается статьей о философии религии Вильяма Джемса⁶: она дает возможность увидеть «генетические корни» философского мировоззрения Франка, а также и основную тенденцию раннего этапа развития его философии.

По мнению Франка, огромное значение Джемса состоит в его чуткости к духовной потребности своего времени, каковой после многолетнего засилья материализма, скептицизма и позитивной науки стало «возрождение религиозной жизни»⁷. Научная непредвзятость и психологическое дарование приводят его к заключению, что в основе религиозности лежит конкретный опыт, мистическая интуиция. Религия по существу и есть непосредственное переживание божественной реальности и вне него вообще невозможна. Далее, Джемс одним из первых нашел в себе мужество признать, что подобно любому опытному познанию, индивидуальный религиозный опыт объективен, поскольку «несет очевидность в себе самом и с точки зрения самого переживающего его сознания не нуждается ни в каком отвлеченном обосновании своего содержания»⁸. Подобное понимание религиозного опыта и религии приводит Джемса к необходимости обосновать «объективную правильность» индивидуальных религиозных переживаний, что предполагает рассмотрение ряда взаимосвязанных гносеологических проблем: проблемы адекватного акцептирования содержания религиозного опыта (ее Джемс решает с помощью метода «радикального эмпиризма») и проблемы проверки на объективность открывшегося в индивидуальном опыте (для ее решения Джемсу служит воспринятый им от Пирса прагматический метод). Последовательное решение этих проблем позволило бы сделать очевидным для всех объективность содержания индивидуаль-

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

ного религиозного опыта – т.е., по сути, привести к «оправданию» религии.

Судя по крайне положительным франковским оценкам основных идей Джемса⁹, эти же идеи вдохновляли его самого. Речь идет о возрождении религиозной жизни как основной потребности эпохи, о признании опытной интуитивной основы религиозности и равноправия мистического опыта со всяким иным опытом; а значит, и о признании способности мистического опыта служить отражением истины. Подобно Джемсу, Франк также ставил перед собой указанные гносеологические проблемы, однако решать их он собирался совершенно иным путем. По его мнению, признание интуиции в качестве основы опытного знания позволяет вскрыть общий корень «знания» и «веры». Поэтому «оправдание» религии возможно не путем отвлеченного доказательства ее истин¹⁰, но лишь «путем уяснения первичности и философской законности ее источника знания»¹¹ – интуиции.

Задача была поставлена. Ее решению послужили две первые крупные работы Франка, «Предмет знания» (1915) и «Душа человека» (1917).

2. Онтологическая гносеология как методология мышления

Задача доказательства легитимности интуиции, или живого мистического опыта, в качестве объективного источника знания предполагала решение трех взаимобусловливающих проблем: доказательство ограниченности рационального (=отвлеченного) знания, анализ онтологической первоосновы знания и разработку новой теории сознания. Обзор результатов франковских разработок, мы увидимся в фундаментальном значении вышеназванных книг для всего дальнейшего творчества философа.

В «Предмете знания» Франк предлагает свой вариант решения основной проблемы современной ему гносеологии – проблемы трансценденции, суть которой

сводится к вопросу о том, каким образом в знании осуществляется проникновение в трансцендентный предмет и раскрытие его внутреннего содержания. Решение, предложенное Франком, известно: Помыслить изначальную связь двух содержаний в суждении, этом простейшем и основополагающем акте знания, возможно лишь в том случае, если отказаться от представления о них как о (само) тождественных в своем внутреннем содержании, т.е. как об определенностях, но рассматривать их как «укорененные» в некоем всеобъемлющем фоне, который можно обозначить как X, поскольку его содержание никогда полностью не репрезентируется в актуальном знании. Постулируя необходимую и изначальную укорененность актуального знания, выраженного в системе определенностей, в X-фоне, Франк приходит к утверждению о том, что в области знания возможно потенциальное обладание; и знание, по сути дела, представляет собой универсальный космос¹².

Содержание X-фона – этого подлинного предмета знания – раскрывается Франком (хотя попытка такого раскрытия явно парадоксальна, апорийна!) сначала как *единство единства и множественности*, т.е. как принципиально не завершенное в своем содержании, потенциальный источник и множества определенностей, и их единства как определенностей, а затем как *исконное единство*, т.е. не имеющее «ничего вне себя», а значит, *абсолютное единство*, или *всеединство*.

Для решения проблемы трансценденции недостаточно доказать необходимость связи определенного содержания с абсолютным бытием. Последнее само должно обладать некоторыми характеристиками, гарантирующими возможность этой связи. Основную такую «гарантирующую» характеристику всеединого доставляет трактовка его как *исконного двоединства*¹³, объемлющего в себе соотносительные, односторонние, но «всеедо-

пропитанные друг другом и не существующие в качестве двух отдельных моментов» начала, которые в то же время не слиты до неразличимости и сохраняются в своем своеобразии¹⁴.

Следующей важнейшей характеристикой абсолютного бытия служит его определение как *органического целостного бытия*, в котором часть обладает своим конкретным содержанием, или неким комплексом отличительных свойств, лишь в силу того, что она занимает определенное место в составе целого, т.е. благодаря тому, что она укоренена в конкретности всеединства как целостности и несет в себе его «отпечаток» – а значит, неким специфическим, ограниченным образом обладает теми же свойствами, что и целое.

Всеединство, по мнению Франка, раскрывается также в качестве *идеал-реального единства*. Данная характеристика чрезвычайно важна для понимания метода, с помощью которого Франк формирует базу своей системы. Ставя перед собой задачу оправдания религии путем исследования индивидуального религиозного опыта, Франк, как и Джемс, столкнулся с проблемой определения того, чей, собственно, опыт должен быть положен в основу исследования. Джемс идет позитивистским по своей сути путем – путем вычлечения общего содержания в мистическом опыте многих и проверке его в согласии с прагматическими критериями. Франк действует иначе. Понимание всеединства как идеал-реального единства означает, что абсолютное, сверхвременное и единичное, временное связаны между собой; абсолютное репрезентирует себя в единичном¹⁵; сущность и явление изначально онтологически едины в феномене. И только такое понимание вещей делает опыт легитимным репрезентантом божественной истины. Данное понимание взаимосвязи феномена, познающего человека и Бога изменяет представление о правильном методе исследования религи-

озного опыта. Нет необходимости обобщать опыт многих, чтобы прийти к характеристикам Божественного целого. Это был бы метод механического сопоставления множества различных опытов, метод обобщения, выполненного по законам статистики, т.е. путем вычлечения процентного большинства. Он не подходит для анализа органического целого, которым является Божество. Если абсолютное репрезентирует себя в единичном, то мой конкретный опыт способен отражать божественную истину. Задача же исследователя заключается, с одной стороны, в непредвзятом описании того, что ему открывается в его личном опыте, и, с другой стороны, в проникновении интеллектуальным взором к объективным структурам личного опыта. Таким образом, Франк выбирает путь феноменологического исследования глубин собственного религиозного опыта.

Знание, которое открывает нам бытие во всех перечисленных характеристиках, и, соответственно, обеспечивает взаимосвязь между реальностью и отражением ее в системе понятий, получило в «Предмете знания» название «живое знание». Его содержание можно осветить в трех основных проекциях. Оно есть:

а) «знание в форме бытия» (*онтологическая проекция*), т.е. переживание неустрашимого и изначального факта человеческого существования – факта укорененности его индивидуального бытия в бытии абсолютном¹⁶.

б) «мыслящее переживание» (*гносеологическая проекция*), т.е. знание интеллектуально-интуитивное, или синтез непосредственного переживания реальности и осмысления открывшегося в опыте содержания; синтез нашего познания, совершаемого в каждый момент, и реального существования¹⁷. Осмысление содержания предполагает при этом не только усмотрение этого содержания в составе всеединства, но и его предъявление в системном виде;

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

с) жизнь определенным способом (*этико-деятельностная проекция*), т.е. осознание подлинных взаимосвязей бытия, сопряженное с выводами о правильном поведении, правильной деятельности в составе этого бытия, и организация собственной жизни в соответствии с полученными выводами¹⁸.

Исключительное значение «Предмета знания» – вершины раннего творчества Франка – заключается в том, что здесь, помимо доказательства легитимности интуиции, служащей основанием конкретного религиозного опыта, был сформирован методологический инструментарий, позволяющий этот опыт анализировать. Онтологическая гносеология превращается в методологию мышления. Происходит же это за счет того, что всеобщие взаимосвязи абсолютного всеединого бытия, нашедшие свое отражение в знании, т.е. в системе понятий и принципов, становятся «ключом» к раскрытию содержания различных предметных областей, или конкретных «сфер бытия». Наличие же универсальной методологии делает понятной удивительную продуктивность зрелого творчества Франка.

К основным принципам философской методологии Франка следует в первую очередь отнести полученные в «Предмете знания» характеристики всеединого бытия. Сформулируем примеры их возможного (хотя и не единственного) оформления в виде методологических принципов:

а) понимание абсолютного бытия как *исконного двуединства*, оформленное в качестве метода, предполагает вскрытие в каждой сфере бытия двух начал, которые при обычном подходе видятся как противоположные, взаимоисключающие, но в действительности являются взаимопроникающими, едиными в своей основе. Отсюда ставится задача поиска единого основания данных противоположностей и описания их возможного синтеза;

б) определение всеединого как *органического единства* оформляется в требовании: при исследовании частных содержаний пытаться, в первую очередь, проникнуть внутренним взором к объемлющему их целому, а затем, исходя из свойств целого, раскрывать содержание частей;

с) определение абсолюта как *идеального единства* оформляется в методологический принцип – искать за реальными явлениями оформляющую их идею;

д) трактовка абсолютного бытия как *познавательного X-фона*, содержание которого адекватно невыразимо ни в каком знании, т.е. навечно остается тайной, выливается в «Непостижимом» в методологическое требование видеть в любой точке бытия присутствие тайны, адекватным способом постижения которой является «умудренное неведение».

Кроме того, в качестве методических идей у Франка могут быть рассмотрены, например, *объяснение возможности суждения*, оформленное в виде формулы «х есть А, А есть В», а также и само «*живое знание*». О том, каким образом эти идеи были акцептированы им в качестве методологических принципов, речь пойдет ниже.

Далее, необходимо затронуть еще одну тему, важную для анализа творчества Франка: взаимоотношение между категориальным аппаратом мышления и опытом. Категориальные схемы мышления, по Франку, не создают опыт, не творят бытие. Опыт – самодовлеющая составляющая познавательного процесса, равноправная интеллекту. Опыт реален, непосредствен, конкретен; он репрезентирует сущностные характеристики бытия. И задача мышления заключается в том, чтобы эти характеристики из опыта вычленил и представить в виде понятий, принципов. Взаимодействие между опытом и мышлением – органическое, т.е. развивающееся во времени. Это означает, что категории, понятия не могут быть

сформулированы раз навсегда, но проходят постоянную проверку опытом, в ходе которой они конкретизируются, уточняются и переформулируются¹⁹.

В данной связи становится очевидным один из важнейших принципов философского творчества Франка – принцип «непредвзятости», или *свободы мысли*, о которой он также упоминает в статье о Джемсе²⁰. Данный принцип означает отказ от традиционных понятий «ввиду власти над человеческой мыслью привычной ассоциации слова с его обычным смыслом»²¹ и находит свое выражение в требовании приведения в соответствие понятий, используемых философией-феноменологом, сути описываемых им феноменов²². Поскольку же углубление в содержание предмета есть процесс бесконечный, то по мере этого углубления система понятий должна изменяться. В творчестве самого Франка, как мы покажем, подобная смена категориального аппарата происходит три раза²³, и первая из них осуществляется уже в «Предмете знания» и «Душе человека». Здесь Франк отказывается от понятий, сформировавшихся под влиянием рационализма Нового времени и философии Канта²⁴. В этих текстах он говорит о необходимости возрождения не метафизики (хотя именно метафизика, казалось бы, может мыслиться как единственно возможное философское оправдание религии), но «первой философии»²⁵; не о понятии, или идее, но об определенности, как отличном от всего иного, тождественном себе в своем внутреннем содержании²⁶; не о рациональном знании, но о знании отвлеченном, поскольку, выраженное в системе понятий, оно становится отвлеченным от живой органической целостности предмета²⁷; не о сознании, но о душе человека как «живом, целостном внутреннем мире человека»²⁸, в котором сознание есть лишь обозначение «момента самоявленности» душевного бытия²⁹; не об абсолютном бытии, но о всеедином, т.е. им используется

термин, не только обозначающий, что данное бытие не имеет ничего вне себя, но и содержащий указание на основополагающую характеристику этого бытия³⁰.

Попытаемся и мы вслед за Франком с помощью описанной системы понятий и методологических принципов раскрыть содержание тех сфер бытия, к анализу которых философ обратился в эмиграции. Начать необходимо с социального бытия.

II. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Работе над социальной философией как «системой высших обобщений о свойствах и соотношениях общественных явлений»³¹ Франк посвящает первые девять лет эмиграции, с 1922 по 1930 год, в котором публикуется его завершающий труд – «Духовные основы общества». Интерес Франка к социальной сфере и осознание необходимости ее анализа определяется комплексом взаимосвязанных причин *личного, историко-философского и теоретического характера*.

Причины личные

Переживание великих социальных катаклизмов, таких как Первая мировая война и Октябрьская революция, а также высылка за пределы Родины вынуждают философа попытаться осмыслить эти явления, до глубины потрясшие его личное существование. Он обращает пристальное внимание к той сфере бытия, к которой они принадлежат, чтобы попытаться понять ее онтологическую структуру и внутренние механизмы ее развития.

Причины историко-философские

Как показывает одна из основных ранних работ Франка в области исследования социума – «Очерк методологии общественных наук» (1922)³², в котором он проанализировал все основные существовавшие к тому времени типы социальной философии, – общественная жизнь становится объектом особого внимания со сто-

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

роны философов, начиная с конца XVIII в. Связано это со становлением гуманизма и с интересом к жизни конкретной человеческой личности, которая, по сути, всегда есть жизнь в обществе.

Основная проблема, с которой столкнулась философия, анализируя социум, – проблема метода, адекватного исследуемому предмету. Она неразрывно связана с определением специфики самой социальной. «Каждая наука только тогда истинно научна, если она строится в согласии с особой природой своего объекта», – читаем в «Очерке»³³. Оценив как неудовлетворительные, с одной стороны, «идеалистические» попытки определить природу общественной жизни как прогрессивный исторический процесс (Гегель, Гердер, Конт, Риккерт), как воплощение человеческих идей и верований (Коген, Наторп, Штаммлер, Лавров, Михайловский), как результат «общественного договора или разумного соглашения отдельных людей» (Сен-Симон и философы-социалисты) и, с другой стороны, натуралистические попытки рассматривать общественную жизнь по образцу жизни природной, а значит, строить обществоведение, используя методы естественных наук (Спенсер – общество как организм, Петражицкий – общество как психическая реальность), Франк воспринимает введенное марбургской школой неокантианства разделение наук на науки о природе и науки о духе³⁴.

Социум для Франка есть *реальность человеческого духа*, или идеал-реальное единство человеческих сознаний, или что то же, «*объективная духовность* или *живая объективная идея*»³⁵. Из такого понимания общества вытекает и представление о правильном методе. Это есть метод *осмысленного переживания*: переживания, потому что предполагается живое погружение субъекта в объект и сочувственное переживание объекта³⁶; осмысленного, поскольку переживание нуждается в «систематическом, логическом изложении, так как обосновывается через логи-

ческий анализ общих формальных свойств данной области предметов»³⁷. Или иными словами: исследование общественных явлений, адекватное своему предмету, должно быть основано на «живом знании» как методе. Франк пишет: «исследователь, отрешаясь от всех своих личных, односторонних субъективных вкусов, симпатий, привычек чувства, должен стремиться расширить мир своего идеального переживания настолько, чтобы он охватил и воспринял живую духовную природу изучаемого общественного явления или вопроса в ее подлинной, объективной сущности и во всей ее полноте»³⁸. Соответственно, обществоведение предстает как «самосознание человеческого духа», в основе которого лежит «живое созерцание в форме самоуглубления»³⁹. Зафиксированная же в «Предмете знания» живая интуиция как основа опыта при анализе общественной жизни превращается в метод исследования.

Причины теоретические

Обращение к анализу феномена социальности определяется также и внутренней динамикой развития самого творчества Франка. Укажем главные относящиеся сюда черты этой динамики.

1) Один из законов развития органического целого – закон развития по спирали – в применении к философскому творчеству может означать, что в этом творчестве с необходимостью происходит возвращение к тем же темам на новом этапе и их анализ уже с новых теоретических позиций. В данном случае мы можем это действительно наблюдать. Начало философской биографии Франка (1896–1906 гг.), определяемое его интересом к марксизму и дружбой с П. Струве, порождает в социальной тематике лишь разрозненные публикации, посвященные анализу текущих политических событий. Затем, под влиянием событий 1917 года, актуальнейших для судьбы России, философ переходит к писанию статей, исследующих возмож-

ность и подчеркивающих необходимость вступления России на демократический путь развития. Еще позднее он обращается и к комплексному теоретическому анализу социума (1922–1930 гг.).

2) В качестве «мостика» между российским и зарубежным творчеством можно рассматривать присутствующее в «Предмете знания» и «Душе человека» понятие «духовной жизни» как жизни внутренней, как той глубины, «в которой наша душевная жизнь слита с абсолютным всеединством»⁴⁰. В своей социальной философии Франк переходит от этого «узкого», по его словам, понимания духовной жизни к пониманию ее как сферы бытия, посредствующей между индивидуальными сознаниями и всеединным. «Под духовной жизнью разумеется именно та область бытия, в которой объективная, надиндивидуальная реальность дана нам не в форме предметной действительности извне как объект..., а в форме реальности, присутствующей в нас самих, изнутри с нами сращенной и нам раскрывающейся». «Общественное бытие в этом отношении входит в состав духовной жизни и есть как бы ее внешнее выражение и воплощение»⁴¹.

3) Теоретические предпосылки обращения к проблемам социальной философии упоминает и сам автор в предисловии к «Духовным основам общества»: «По первоначальному замыслу эта система социальной философии должна была составить третью часть той «трилогии», в которой я надеялся выразить свое философское мировоззрение и первые две части которой представлены моими книгами «Предмет знания» и «Душа человека»»⁴². Каким образом все три книги объединяются в систему? Почему теория социума является ее завершением? Прямого ответа на эти вопросы здесь мы не находим – и попытаемся ответить на них сами.

Данный ответ и будет нашим изложением социальной философии Франка. Мы

последовательно опишем три аспекта, в которых Франк рассматривает социум:

а) *онтологический аспект*, или определение специфики социума как сферы бытия;

б) *антропологический аспект*, предполагающий объяснение возможности «человека общественного», т.е. возможность общения между людьми в обществе;

с) *этический аспект*, или рассмотрение социума как сферы, в которой проходят проверку ценностные аспекты идеального мира путем воплощения их в жизнь конкретным человеком.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

Определение Франком специфики социального бытия, составляющее содержание статьи «К феноменологии социального явления» (1928)⁴³, представляет собой краткое обобщение идей, высказанных в «Очерке методологии общественных наук» и положенных затем в основу второй главы «Духовных основ общества».

Франк утверждает, что существуют два основных вида бытия – идеальный и реальный, каждый из которых включает в себя два подвида: идеальное бытие включает в себя бытие логико-математических понятий и ценностное бытие, а реальное бытие – бытие материальное (физическое) и бытие психическое (душевное). Статья последовательно доказывает, что социальное бытие не сводимо ни к одному из этих подвидов. Социальный феномен по степени объективности своего воздействия на человека подобен феномену материальному, но отличается от него отсутствием пространственной локализации. Он схож и с психическим или душевным аспектом бытия, поскольку неразрывно связан с жизнью каждого конкретного субъекта, но отличается от него своей индивидуальностью, «сверхпсихичностью», «трансубъективностью». Далее, социальное идеально, но его идеальность отличается от идеальности логико-

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

математических понятий тем, что представляет собой не вечную идею, но идею «реальную», или существующую и действующую во времени. Данное утверждение Франка становится более очевидным в определении социального бытия как ценности.

Ценностный аспект абсолютно неотделим от любого социального явления, поскольку определяет само его существо. Он раскрывает суть лежащей в основе социума идеальности: здесь идея выступает как прообраз, т.е. как нечто конкретное, личностное, находящееся в глубинной взаимосвязи с человеческим бытием, в отличие от обезличенной нормативности и отвлеченности логико-математических идей. Социальный феномен в качестве ценности не существует где-то в идеальном мире и, соответственно, не извне накладывается на реальную действительность, но «вырастает» из нее самой, или иными словами, он в качестве ценности есть сама действительность. По мнению философа, он есть не платоновская идея, но аристотелевская энтелехия⁴⁴. Такое понимание специфики бытия социального феномена имеет своим основанием высказанный им в статье «Сущность и ведущие мотивы русской философии» (1925) тезис о тождестве социальной философии, этики и онтологии⁴⁵.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

В «Духовных основах общества» Франк подчеркивает, что в основе общества лежит общение⁴⁶. Общение есть по существу связь между людьми, индивидуальными сознаниями. Соответственно, социум есть система всеобщих взаимосвязей, а значит, представляет собой ограниченное всеединство. Объяснить возможность связи субъектов в социуме означало бы решить проблему трансубъективности, которая являлась одной из основных

проблем современной Франку гносеологии и антропологии.

Исследователями неоднократно указывались факты знакомства Франка с философией диалога М. Бубера и Ф. Эбнера и его положительного отношения к творчеству этих авторов⁴⁷. В этой связи неизбежен вопрос о влиянии. Мы полагаем, что о прямом влиянии на Франка идей философии диалога говорить весьма затруднительно⁴⁸. Скорее, эти идеи могли быть восприняты им как «первые ласточки» правильного, с его точки зрения, решения проблемы трансубъективности – такого решения, на котором может быть основана социальная философия. Сейчас мы постараемся показать, что теоретические основы социальной «мы-философии» Франка заложены уже в его доэмигрантском творчестве.

Проблема трансубъективности аналогична проблеме трансцендентности и сводится к необходимости объяснения того, каким образом два независимых содержания связаны между собой. Франковский способ решения проблемы имеет своей основой предложенное им в «Предмете знания» объяснение возможности взаимосвязи двух содержаний в суждении, которое можно свести к трем основным шагам:

Шаг 1: Изменение представления об этих содержаниях как определенностях, т.е. содержаниях замкнутых, в себе тождественных (1.1.) и понимание их как укорененных в объемлющем их единстве (1.2.). Последнее является как источником любых определенностей, что фиксирует формула тетиического суждения «х есть А» (1.3.), так и «движущей силой перехода от А к В», т.е. основой связи между ними или что то же, основой их взаимного единства (1.4.), что зафиксировано в полной формуле суждения «х есть А, А есть В».

Шаг 2: Вычленение основных характеристик исконного единства определенностей, обуславливающих возможность перехода от А к В.

Шаг 3: Определение специфики связи между определенностями.

Рассуждения Франка в «Духовных основах общества»⁴⁹ по построению и обоснованию «мы-философии» совершенно аналогичны изложенным онто-гносеологическим построениям. Сейчас мы продемонстрируем полный параллелизм этих рассуждений указанным трем шагам.

Шаг 1: «Отдельность, обособленность, самостоятельность нашего личного бытия [или бытия «я». — О.Н.] есть отдельность лишь относительная»⁵⁰ и «изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция»⁵¹. (1.1).

«Сколь бы существенно ни было для этого бытия [бытия социального. — О.Н.] разделение на «я» и «ты» или на «я» и «они», это разделение само возможно лишь на основе высшего, объемлющего его единства «мы»»⁵². «Мы утверждаем лишь, что «мы» столь же первично — не более, но и не менее, чем «я». Оно не производно в отношении «я», не есть сумма или совокупность многих «я», а есть исконная форма бытия, соотносительная «я»; оно есть некое столь же непосредственное и неразложимое единство, как и само «я», такой же первичный онтологический корень нашего бытия, как и наше «я»»⁵³. (1.2).

«Само различие и разделение между «я» и «ты» рождается из единства, есть дифференциация единства, которое, разлагаясь на двойственность «я» и «ты», вместе с тем сохраняется как единство «мы»»⁵⁴. (1.3 — «х есть А», «х есть В»).

«Само «я» конституируется актом дифференциации, превращающим некое первичное духовное единство в соотносительную связь между «я» и «ты»»⁵⁵. (1.4 — «х есть А, А есть В»).

Шаг 2:

2.1. «Это единство [единство «мы». — О.Н.] есть не только единство, противостоящее множеству и разделению, но есть прежде всего единство самой множест-

венности, единство всего разделенного и противоборствующего — единство, вне которого немислимо никакое человеческое разделение, никакая множественность»⁵⁶, или иными словами, единство единства и множественности.

2.2. «Общество есть, таким образом, подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов»⁵⁷, или органическое целое.

Шаг 3: Представление Франка о «мы» не просто как о единстве, но живом внутреннем органическом единстве, основе общественных связей, нашло свое выражение в понятии *соборности*. Ближайшим источником этого понятия кажется философия славянофилов. Однако у самого Франка можно найти указание и на его первоисточник, которым служит непосредственно Символ веры. В немецкой статье «Образ и свобода в греческом православии» (1929) он пишет: «Это дословно не переводимое слово произошло из церковнославянского литературного языка. В ранее упомянутой фразе из Символа веры: я верую «во едину кафолическую и апостольскую церковь» указанное греческое слово «кафолический» было переведено в церковнославянском как «соборный». «Соборный» в буквальном смысле слова означает «собранный» или «объединенный, внутреннее единый» (от глагола «собрать»=собрать, объединять; также «Konzil» означает на церковнославянском «собор»=«собрание»). «Кафолический» таким образом понимается здесь не как «всеохватывающий» в количественном смысле (т.е. приблизительно равнозначном «экуменическому»), но в качественном смысле как «в себе ограниченное целое», «целостное», «внутреннее единое»»⁵⁸. Приведенная цитата помогает уяснить франковское утверждение о том, что «религиозность и соборность есть в основе своей одно и то же или две стороны одного и того же всеопределяющего начала человеческой жизни»⁵⁹. Равно уясняется и следующая более конкретная

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

формулировка общественных отношений: «религиозность в общей своей природе есть не что иное как раскрытие замкнутой, изолированной в других отношениях человеческой души, *интуитивное чувство связи* человеческой души с абсолютным началом и абсолютным Единством»⁶⁰. Таким образом, построение общества на основах религиозности есть единственно возможное преодоление «общественности» как внешней отчужденности людей, по сути дела, не соответствующей ни внутренней сущности человека, ни онтологической первооснове его существования. И «религиозно-нравственное требование видеть в другом человеке своего ближнего» («*любовь к ближнему*»), основанное «на соборном единстве между людьми», должно стать «подлинно универсальным законом, которому должна быть подчинена вся наша жизнь»⁶¹.

Из сказанного ясны итоги. Социальная философия Франка есть прямое продолжение его ранней философии. Поскольку общие логические закономерности, установленные философом в анализе основ отвлеченного знания, мыслятся им как отражение в знании общих закономерностей бытия как всеединства, то согласно принципу соотношения части и целого, эти общие закономерности должны так или иначе проявляться в любой сфере бытия, в том числе, в сфере бытия социального. С учетом же требования исследовать часть, исходя из общих характеристик целого, становится очевидным, что основные характеристики социального бытия – его идеал-реальность, органическая целостность, духовность и др. – основаны на представлении о том, что «общественное бытие входит в состав духовной жизни и есть как бы ее внешнее выражение и воплощение»⁶².

Решить проблему трансубъективности, т.е. объяснить возможность общения индивидов в социуме, возможно, если изменить представление о душе человека,

о его «я» как о замкнутой в себе монаде и рассматривать ее как открытую, с одной стороны, к собственной первооснове – к «мы», а с другой стороны, вовне – к другому индивидуальному бытию, к «ты»⁶³. При этом «мы» должно мыслиться и как источник индивидуальных сознаний, и как источник взаимосвязи между ними, т.е. как единство единства и множественности или как органическое единство общества. Открытие онтологической первоосновы общественной жизни в качестве именно конкретного «я»–«ты»–«мы»-соотношения происходит лишь в том случае, если в его основе лежит интуиция, «живое знание», или любовь как восприятие другого в его конкретном своеобразии.

Предложенное Франком решение заслуживает, на первый взгляд, совершенно оправданного упрека: констатировать факт подобного возникновения «я» из «мы», Франк не доводит дело до конца, поскольку не объясняет его механизм. Законность этого упрека кажется вполне очевидной, если рассматривать данное основоположение лишь в его отвлеченной формулировке. Однако, если перейти к его более конкретной формулировке и принять во внимание общую тенденцию философии Франка – философскими методами исследовать содержание религиозного опыта, которая приводит его в «Непостижимом» к пониманию всеединства как Божества или Бога – нам обнаружится невозможность дать искомое объяснение. Становится понятно, что ответить на вопрос о механизме возникновения «я» из «мы» означало бы по сути дела разгадать загадку божественного творчества, или ответить на вопрос о том, почему и каким образом Бог сотворил мир в его конкретном своеобразии. Этот вопрос есть двигатель человеческого познания и в то же время его недостижимый идеал. Сотворение мира в его конкретном своеобразии, социальном или природном, есть источник нашего постоянного изумления,

поскольку, выражаясь в терминах «Непостижимого», оно есть великая по своей сути тайна. Нам дано лишь констатировать сам факт сотворения конкретности («х есть А»), описать своеобразие ее содержания и, как максимум, высказать некоторые догадки о том, как сотворение происходит, – но не объяснить его механизм. Именно проблему творчества Франк на склоне лет определял как подлинную загадку философии. Он хотел написать о ней книгу⁶⁴, но не успел.

ЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

В «Очерке методологии общественных наук» Франк упоминает о «моральной важности» объективного познания общественного бытия⁶⁵. Как следует это понимать? Социум выступает в качестве такой онтологической сферы, в которой человек, находящийся на стыке двух миров, идеального и реального, в своей практической деятельности осуществляет их взаимосвязь. Общественная жизнь есть сфера реализации человеческой воли. Раскрытие содержания социума под таким углом встречает, в качестве основной проблемы, проблему общественного идеала: основ его формирования и способов его воплощения в реальность⁶⁶.

Данной теме посвящена статья Франка «Церковь и мир, благодать и закон (к проблеме «оцерковления»)» (1927)⁶⁷, а также параграф «Задача определения общественного идеала» в главе 4 «Духовных основ общества».

Общественный идеал, представляющий собой «основные нормативные принципы общественной жизни»⁶⁸, должен соответствовать ее подлинной онтологической сущности, которую раскрывает, как мы видели, понятие соборности. А значит, «общественная жизнь, будучи в качестве духовной жизни жизнью в Боге, имеет своим единственным, конечным назначением осуществление своей истинной онтологической природы во всей ее

конкретной полноте, т.е. «обожение» человека, возможно более полное воплощение в совместной человеческой жизни всей полноты божественной правды»⁶⁹. В этом состоит формообразующий принцип общественного идеала, который, выражаясь другими словами, есть «идея «оцерковления» или религиозного осмысления и освящения жизни»⁷⁰.

С необходимостью возникает вопрос о том, какой тип общественного устройства способен наиболее адекватно воплотить указанные представления об общественном идеале. Восходящее к платоновскому «Государству» и использованное еще Вл. Соловьевым понятие теократии помогает Франку дать ответ на этот вопрос. *Теократия* есть соборное устройство общества, в основе которого лежит представление о равенстве людей в их онтологической богочеловеческой сущности как людей свободных, сочетающееся с представлением о фактическом неравенстве людей в обществе, основанном на факте неравенства их духовных способностей, а значит, сочетающееся с представлением об иерархическом устройстве общества. Основное формирующее начало теократического общества есть начало служения – Богу и другим людям, которое находит свое выражение в требовании с максимальной отдачей и ответственностью исполнять свое общественное предназначение в определенном для тебя месте в составе социума⁷¹.

Представление Франка о справедливом общественном устройстве как устройстве теократическом, или иерархическом ставит вопрос о его отношении к господствующему в Новое время идеалу демократического общественного устройства. По мнению Франка, демократия может быть идеалом лишь общественной или внешней жизни такого общества, в котором властвует разделенность между людьми⁷². Демократия во многом исходит из абсолютизации прав отдельного субъекта, или замкнутого единичного сознания

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

ния, и в первую очередь, его права выбирать свою судьбу, опираясь на суждения своего индивидуального разума. Это, однако, не соответствует в полной мере франковскому представлению о личной свободе как добровольном подчинении высшему началу. Демократия рациональна, ибо содержание общественного идеала и способы воплощения установленных идеальных норм решаются в ней путем дискуссий. Демократия, видимо, может быть оправдана лишь в качестве естественного закона, извне подчиняющего личность воле Божией. «Закон в человеческой жизни – во всех многообразиях его формы, ограничивая и стесняя наше индивидуальное поведение, ограждает нас от анархии, от распада и воспитывает нас к возможности соучастия в истинном, сущностном, т.е. свободном всеединстве...», – утверждает Франк⁷³.

Вопросом о методах и возможности воплощения в жизнь эмпирического общественного идеала, или идеала демократии, должны заниматься политики. Вопрос о средствах и границах воплощения в жизнь соборного общественного идеала, или теократии, должны решать философы.

Обозначая очерковление общества как ощущаемую многими насущную потребность современности, Франк предупреждает и об опасности, которую таит в себе ложное представление о возможности реализации этого идеала в действительности⁷⁴. Эта опасность получила у него название *утопизма*, основания которого – в забвении христианского догмата о грехопадении, имплицитующего коренное различие между миром духовным и миром земным, социальным⁷⁵. Мир изначально греховен, т.е. несовершенен по своей сути, а это означает, что идеал «очерковления» или «святыня богочеловечества» никогда не могут быть до конца в нем воплощены. «Мир должен без остатка войти и, преобразовавшись, *вместиться* в богочеловеческое бытие, но он не может и не должен *вместить его* в себя, в ограни-

ченные пределы и искаженные формы, присущие ему, как таковому», – пишет Франк⁷⁶. Этот факт, который всегда необходимо сознавать, – факт невозможности совершенного воплощения в мире ни общественного идеала, ни конкретных идеалов отдельной личности, – есть основа трагизма человеческого существования, сказывающегося в трагическом чувстве общей вины за существование греха⁷⁷.

Кажется, что утверждение Франка о принципиальной невозможности преодолеть изначальную греховность мира должно было бы повлечь за собой вывод о социальной пассивности как единственно разумной форме человеческого поведения. Однако это не так. Пассивность, или непонимание «особых религиозных обязанностей», налагаемых на человека фактом непреодолимого греховности мира, является, с точки зрения Франка, еще большим грехом⁷⁸. Специфику человеческой активности в мире определяют две «особые обязанности» – «сущностного преодоления греха и его внешнего обуздания». Первая задача реализуется путем просветления человеческой души за счет открытия самой личностью ее божественной первоосновы, которая дает нравственные основания ее деятельности и ее стремлению жить в соответствии с заданными нормами. Вторая – путем просветления общественной жизни, «ограждения себя и других от действия греховных сил, т.е. их обуздания через закон»⁷⁹. Степень реализации второй задачи прямо зависит от степени реализации первой. «Таким образом, реальное *обожение* и *преображение* мира, как сгорание и растворение самой мирской стихии в огне богочеловеческой жизни, должно быть отличаемо от *просветления* мирского бытия лучами христианской веры и, с другой стороны, то и другое совместно, как внутреннее делание, достижимое лишь в духовном подвиге...»⁸⁰. Эта идея двух религиозных общественных обязанностей человека может рассматриваться как одно из обос-

нований отношения Франка к демократии: хотя таковая и не является абсолютным общественным идеалом, но человек по мере сил должен реализовывать этот идеал, поскольку того требует долг исполнения второй религиозной обязанности.

Парадоксальность франковского синтеза представлений об изначальной греховности мира с требованием активной позиции по его улучшению напоминает кальвинистское сочетание идеи предопределенности судьбы человека с требованием его максимальной активности в мире. Правильным основанием реального, а не утопического активного действия человека в социуме является построение деятельности на основе любви. Возлюбить что-либо означает признать нечто подлинно существующим в его конкретном своеобразии⁸¹. Этот принцип конкретизируется у Франка в двух следующих установках истинной общественной деятельности:

- поиск компромисса и человеческая солидарность как основания человеческого действия в мире⁸²;

- требование сделать общественную деятельность максимально конкретной и вытекающее отсюда требование участия в работе, в первую очередь, малых общественных институтов, где связь с теми людьми, к которым направлена деятельность, реально ощутима⁸³.

* * *

Завершить наше изложение данного раздела системы Франка хотелось бы двумя выводами.

1) Значение социальной философии Франка определяется стремлением мыслителя строить философию не как теорию, но как мировоззрение⁸⁴. Выполненный Франком анализ социальности позволяет донести некоторые основные постулаты его философии до обычного, нефилософского сознания. Речь в первую очередь идет об идеал-реальности бытия. На примере социума человек может на-

глядно представить себе наличность бытия, отличного по способу своего существования от предметного бытия, но, тем не менее, совершенно реального. Государство, семья, производственные отношения – все эти реалии нельзя «пощупать», но лишь редкий человек найдет в себе смелость отрицать их существование.

2) Некоторые мысли Франка о социальной философии позволяют полной охарактеризовать специфику его философского метода. Статья «К феноменологии социального явления» открывается такими словами: «Новейший подъем философского исследования, определяемый по преимуществу связью с основанной Гуссерлем феноменологией, лишь в очень небольшой степени проявил себя к настоящему времени в социальной философии и не принес в этой области пока никаких значительных результатов»⁸⁵. Причиной же тому следующая: Гуссерлева феноменология, наследующая декартовско-кантовскому рационализму, страдает идеализмом, суть которого – в оперировании отвлеченными понятиями. Далее читаем: «Напротив кажется неслучайной, так сказать, принципиальная незамеченность этой большой области жизни со стороны философского идеализма (который составляет сущность как кантианства, так и феноменологии), что со своей стороны свидетельствует о неминуемом отказе идеализма от данной области. Философские категории, в которых идеализм мыслит и в которых он схватывает бытие, так сказать его философская схема, или, говоря кантианским языком, его «понятия априори», похоже, имеют такой вид, что с их помощью не только нельзя исчерпывающе схватить сущность социальной жизни, но и собственно ее вообще нельзя коснуться; она всегда ускользает из сети этих категорий, так что у исследователя в каком-то смысле ничего не остается в руках. Нижеследующие строки представляют собой попытку, в противоположность господствующим философским понятиям

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

кратко прояснить онтологическое своеобразие той сферы бытия, которой соответствует область социальной жизни»⁸⁶.

Итак, «живое знание» в качестве метода социального исследования мыслилось Франком как распространение феноменологического метода на область исследования общественной жизни; и в этом было определенное новаторство. Отличие его собственного метода – в его идеалреалистичности, т.е. в том, что схватывание идеальной сущности феномена основывается на переживании объекта, что должно провоцировать исследователя, как полагает Франк, к отказу от традиционных «априорных» понятий, в которых живую суть предмета схватить невозможно. (На данном положении мы уже останавливались.) Отсюда возможно сделать следующее заключение относительно влияния на Франка феноменологии Гуссерля: принимая феноменологический метод, философ пытается углубить его за счет «переживающей», «вчувствующей» составляющей. В этом отношении он стоит в ряду со многими «неклассическими» последователями Гуссерля, такими, например, как М. Шелер и М. Хайдеггер, а также сторонниками «реальной онтологии» Х. Конрад-Мартинус и Э. Штайн.

Возможен взгляд и с другой стороны. Непредвзятое описание, которое, по Франку, составляет суть феноменологического метода, противопоставляется им стремлению «все объяснить», которое лежит в основе метода метафизического. «Речь не идет о том, чтобы придумать метафизическую теорию, которая могла бы все объяснить; не следует с самого начала задаваться вопросом, является ли нечто подобное, что мы открываем в ясном феноменологическом «видении сущности», также и возможным. Мы не должны пытаться подгонять истинное положение вещей под наши понятия, но напротив мы должны образовывать наши понятия таким образом, чтобы они соответствовали этому действительному, ясно

схваченному положению вещей»⁸⁷. Определая феноменологическое описание в качестве методологической основы возрождаемой им «первой философии», Франк, по существу, выдвигает свою рецепцию одной из центральных проблем метафизических философий XX века, т.е. философий, ставящих целью «возрождение» метафизики, или же реабилитацию последней перед лицом кантовской критики⁸⁸. Речь идет о проблеме методологического обоснования «новой метафизики». Возрождение метафизики, или «первой философии» как науки об общих началах мироздания возможно, по мнению Франка, если отказаться от главного ее притязания – притязания на всеобъемлющее объяснение, оставаясь в рамках простой констатации фактов. Таким образом, с точки зрения метода, его философию можно было бы определить и как «феноменологическую метафизику».

Самой онтологической сути социальной – идеал-реальности ее как воплощения сверхвременного во временном – отвечает необходимость развивать ее в двух планах, идеально-теоретическом и реально-историческом. Первый проанализирован нами выше. Второй же находит свое воплощение во франковском анализе конкретно-исторических явлений, и, в первую очередь, феномена русской революции. По этому пути будет продвигаться и наше изложение.

III. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Русская революция становится первым и основным конкретно-историческим явлением, которое анализирует Франк. Анализ был начат еще в России⁸⁹ и продолжен в эмиграции. К необходимости осмыслить это историческое событие философа направляло многое. Это и *личный опыт*, заставивший его прочувствовать жизненность и органичность революции⁹⁰, и стремление проверить и конкретизировать собственные *теоретические представле-*

ния об общих социальных и исторических закономерностях, и специфика самой философии всеединства, поскольку понимание всеединства как системы всеобщих взаимосвязей требовало объяснить возможность свободного действия, в том числе отрицательного, каким являлась для Франка революция.

1. Методология анализа

Особенностью подхода Франка к анализу революции является отказ от объяснения ее как чего-то случайного, наносного, поверхностного, как это виделось, например, А. Блоку: «Революция была неожиданностью, как крушение поезда ночью, как обвал моста под ногами, как падение дома»⁹¹. Вставал мучительный вопрос о причинах революции: Откуда это? Истоки этого «российского заболевания», органический характер возникновения революции, а также истинный «здоровый облик» русского народа и предстояло вскрыть и осмыслить Франку.

Понять революцию значит решить загадку ее возникновения: найти ответ на вопрос о том, каким образом в течение нескольких дней могли рухнуть священные устои русской жизни, казавшиеся абсолютно неизблемыми, – извечная покорность народа монархии, вера в царя-батюшку, наместника Бога на земле, да и вера народа-«богоносца»⁹² в самого Бога.

Согласно методологии франковского анализа исторических явлений, таковые должны рассматриваться в первую очередь как «обнаружение духовно-жизненных сил и устремлений»⁹³. Социум, выражаясь гегелевским языком, есть объективация духа. Поэтому необходимо найти некие духовные сущности, деятельностью которых объясняется событие революции. Таковыми, по мнению Франка, являются общеевропейский и русский национальный дух. Соответственно, русская революция несет в себе как общеевропейские, так и национальные черты.

2. Причины свершения русской революции

По мнению Франка, октябрьская революция как некое конкретное явление духовной жизни возникла из взаимодействия двух тенденций (казалось бы, совершенно противоположных, но ведущих к одинаковым результатам): *секуляризации* и *рационализации западноевропейского общества*, с одной стороны, и *религиозного максимализма русского народа* и его непосредственного следствия – *нигилизма*, с другой.

а) секуляризованный гуманизм

Русская революция как духовное явление есть прямое следствие светского гуманизма, оформление которого составляет сущность новоевропейской истории. Основной темой развития Европы, как видится Франку, с эпохи Возрождения становится свободная человеческая личность, реализующая признание своего абсолютного достоинства и неотъемлемых прав. В своей сущности, это положительное явление, полностью отвечающее духу христианства. Проблема лишь в том, что внутреннее основание личности, из которого она может черпать истину и строить свою приватную и общественную жизнь, было усмотрено в «самочинном», т.е. оторванном от своей божественной первоосновы, человеческом разуме. Вся цепь великих духовных процессов Нового времени: «в XIV веке – духовный мятеж Ренессанса, в XVI – религиозная буря Реформации, в XVII – английская революция, в XVIII – гордыня просветительства, завершившаяся Великой Французской революцией, в XIX – утверждение демократии и одновременно нарождение революционного социализма» – есть, по мнению Франка, не что иное как бунт человеческой личности против Бога. И русская революция есть логическое тому завершение⁹⁴.

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

Парадоксальность ситуации в следующем: утверждение самоценности человеческой личности, реализуемое в отрыве от ее духовного источника – Бога как любви, приводит к предельно абстрактному, оторванному от всякой конкретной личности пафосу «прав человека и гражданина» как в первую очередь разумного существа. Разум становится общим основанием для объединения различных личностей в этого абстрактного «человека и гражданина», наделенного абсолютными правами. В итоге, обезличенный разум, утвержденный в качестве носителя идеальных ценностей и на этом основании наделенный абсолютной свободой действия, торжествует над конкретными людьми. В этом-то и суть парадокса: стремление к утверждению абсолютной ценности человеческой личности, руководившее новоевропейским развитием, в силу определения этой личности как некой самодовлеющей инстанции, вне прояснения ее изначальной связи с первоисточником, Божественным бытием, а также утверждение в качестве идеальной основы личности *самого абстрактного* ее начала, человеческого разума, – приводит в итоге к выхолащиванию содержания этой общечеловеческой личности и депотизму абстрактной личности над личностями конкретными. Именно эта вера в разум как носитель абсолютных нравственных ценностей и целесообразных общественных идеалов и была воспринята русской революцией. Ее великое историческое значение для Западной Европы заключается как раз в том, что она показала европейскому духу нынешнее его состояние, «в известном смысле объяснила ему его путь»⁹⁵.

На первый взгляд кажется, что в своей критике секуляризованного гуманизма и рационализма западной культуры Франк не говорит ничего нового по сравнению со славянофилами. Однако особая ценность его рассуждений в том, что он связывает негативные особенности европей-

ского развития с конкретным явлением русской истории, выступающим как логическое и наглядное завершение этого развития. Читатель Франка мог отсюда понять, что размышления славянофилов во многом не были ни выражением их национальной узости, ни стремлением радикально противопоставить Россию и Запад. Ими действительно была уловлена некая тревожная тенденция европейской истории.

б) религиозный максимализм

Вторым истоком русской революции, утверждает Франк, явился религиозный максимализм русского народа. Он посвящает этому фактору статью «Русский человек в его отношении к Богу» (1935)⁹⁶, в которой читаем: «...русский человек в особой степени предрасположен к *мистике*. Однако иметь религиозно-мистическую склонность означает не только в принципе верить в Бога и быть с Ним, но вместе с тем и непосредственно ощущать присутствие и действие Бога в своем общем жизненчестве. *Русскому человеку свойственно чувствовать себя рожденным в Боге. Все его жизненные устремления обусловлены этим основным чувством*»⁹⁷. Возникают вопросы: Отчего же этот народ в революции и после нее пошел крушить церкви даже без внешнего к тому принуждения? Почему он стал громить государственные устои, испокон веку считавшиеся священными? На первый взгляд, сама история противоречит утверждению о прирожденной религиозности русского народа. Однако находить синтез противоречий – призвание Франка. Вот его исчерпывающее объяснение данной ситуации: «Из непосредственного чувства, что весь мир является божьим творением, находится под божьим руководством и пронизан божественной всевременностью, возникает сначала глубокое убеждение в том, что весь мир *в сущности* должен быть справедливым и святым; однако, напротив, в мире на самом

деле господствуют неограниченность зла, несправедливость и жестокость.... Если душа русского человека, который столь многого ожидает от жизни, проверяя ее божественное происхождение, лишь единожды будет разочарована, если вид зла и греха привлечет его внимание, он начинает вначале страстно желать божественной справедливости. И здесь достаточно часто происходит его отклонение в противоположную сторону от своего истинного религиозного предназначения. Если несправедливость, зло и страдание существуют в мире, то – этот роковой вывод достаточно близок именно русскому человеку – *Бога вообще не существует!* И тогда русский человек полностью лишается своего духовного равновесия; он просто не может дальше жить... Потерянный сын, который разрушил отчий дом, не может начать заново свою жизнь – он может ее лишь уничтожить! Ему также недостаточно быть просто неверующим. Его неверие превращается тотчас же в веру с противоположным содержанием. Если он более не верит в Бога, то он должен верить в силу человеческого бунта, в способность человека посредством собственной воли и собственных сил основать Царство Божие на Земле. И, как следствие, к этой слишком сильной вере он должен приобщить также всех остальных людей, изгнать из их сердец веру в Бога. Это настроение он ощущает, к сожалению, не как hladнокровное религиозное безразличие, но как *страстную борьбу против Бога*, как «штурм небес»⁹⁸.

Итак, из религиозного максимализма рождается нигилизм. «Нигилизм – неверие в духовные начала и силы, в духовную первооснову общественной и частной жизни, есть рядом и одновременно с глубокой, нетронуто-цельной религиозной верой, коренное, исконное свойство русского человека»⁹⁹, – утверждает Франк. Именно нигилизм – национально русский, сопровождающий самые высокие устремления народа установить на земле Божье

Царство всеобщего равенства и справедливости, и западноевропейский, являющийся ни чем иным как прямым следствием секуляризованного гуманизма, основанного на «предельной, лишенной всякого духовного содержания и духовного корня самочинности устрояющего свою жизнь человеческого разума»¹⁰⁰ – есть точка соприкосновения духа западноевропейского с духом русским. Именно поэтому такой чисто западный феномен как социализм, который есть «последний этап всего духовного развития нового времени;... *завершение*, доведение до последнего конца всех заветных стремлений нового времени»¹⁰¹, сведенный вождями революции до уровня лозунгов, – поскольку из всей социалистической идеологии народ только лозунги и мог понять – сумел найти столь глубокий отклик в душе «русского мужика».

с) конкретно-исторические причины русской революции

Русская революция в своих внешних проявлениях выдвинулась как нечто спонтанное, бесосновное и переходящее все границы: бунт, анархия, пугачевщина. Таковая форма ее выражения объясняется, по мнению Франка, конкретно-историческими условиями жизни русского народа. В первую очередь, здесь существенны многовековое угнетение крестьянства¹⁰² и отчуждение образованных слоев общества от народа, о чем речь пойдет далее. Франк, однако, не затрагивает еще и третьей, весьма важной причины революции, о которой упоминали другие представители русской эмиграции¹⁰³. Речь идет о выполнявшей русской православной церковью в российском обществе роли идеологического жандарма, что могло провоцировать отчуждение народа от официальной церкви и вести к чисто внешнему характеру его религиозности¹⁰⁴.

3. Теоретические основания анализа феномена революции

Уяснение смысла революции происходит у Франка также и под углом определенных теоретических проблем его социальной философии и философии всеединства в целом. Речь идет о метафизической проблеме возможности свободного действия во всеединстве и связанной с ней проблеме реализации общественного идеала. Остановимся на этом особо, поскольку здесь изложенные выше конкретно-теоретические рассуждения о причинах революции приобретают общие формулировки.

С одной стороны, во всеединстве как всеобщей взаимосвязанности явлений на первый взгляд должна отсутствовать случайность. Именно этим объясняется стремление Франка понять революцию как явление закономерное. С другой стороны, Франк отстаивает свободу человеческого духа, в данном случае свободу коллективного духа, творящего социум, которая находит свое выражение в конкретных социальных событиях. Революция как явление духовной жизни общества представляет собой попытку радикальными средствами претворить в жизнь идеал общественного устройства. Отсюда возникает определение революции как анархии, безграничной свободы социального человеческого творчества.

Франк пытается следующим образом согласовать эти два определения: Революция как проявление свободы есть свобода неправильная, рациональная, свобода как притязание личности на абсолютное «делание того, что хочется». Правильная же свобода представляет собой, в известной мере, осознанную необходимость. Человек свободен в сознательном подчинении, но не царству кесаря, не идолам и кумирам, а божественной истине.

Всеобщая закономерность божественного всеединства и свобода личности, спроектированные на проблему реализации общественного идеала, могут быть

согласованы следующим образом: Абсолютное божественное всеединство представляет собой единство определенностей – это идеи, составляющие содержание общественного идеала, и определенный порядок взаимосвязи между ними, который может быть воспринят как некая система действий по воплощению идеала в действительность. «Правильная» свобода человеческой личности заключается в осознании этого порядка (как его структуры, так и его правильности) и свободном подчинении ему, т.е. в следовании божественным законам.

Возникает вопрос: Почему человек не способен действовать в соответствии с идеальной моделью свободного поведения и претворить в жизнь общественный идеал? Понять точку зрения Франка, настаивавшего на невозможности реализовать общественный идеал во всей его полноте, помогают его представления о «живом знании»: «Живое знание» в качестве основы человеческого существования представляет собой «умудренное неведение», т.е. сопровождается осознанием неадекватности всех его постижений внутренней сущности Божества. Оно есть знание как осознание ограниченности человеческих возможностей. Это означает, что человек неспособен адекватно и во всей полноте воспринять идеальный онтологический порядок. А значит, он не способен и воплотить его в действительность.

Кроме того, ответить на вопрос, почему же человек не действует в соответствии с идеальной схемой, означало бы разрешить загадку человеческого творчества, в котором заключена суть человеческой свободы. А это в принципе невозможно. Понять это означало бы объяснить, почему человеческая свобода имеет в себе тенденцию стать тем, чем она по своей сути быть не должна. Свобода человека как существа ограниченного всегда чревата грехом, который может воплощаться в малое и большое социальное зло. Революция как социальное зло есть предельное

воплощение «ужасающей» загадки человеческой свободы – стремления стать тем, что не предназначено ей Богом.

4. Дух русского народа и его выразители

Примечателен следующий факт: В период с 1926 по 1937 год Франк поместил в различных изданиях множество статей, в которых он стремился описать основные черты русского мировоззрения и русской души, показать идеальный облик русского народа и дать ответ на вопрос о том, кто его выражает наиболее адекватно; пишет он и статьи, посвященные высшим достижениям русской духовной и религиозной культуры, писателям, философам, русским старцам и т.п. Причем эти статьи писались им преимущественно на немецком языке, т.е. были обращены в первую очередь к читателю западному, немецкому. Что это? Регресс к апологетике славянофильства? Отнюдь нет. Франк никогда не был сторонником идеи национальной исключительности русского народа, да и его собственное философское мировоззрение, как известно, всегда питалось преимущественно западными источниками: в первую очередь, немецкой философией и мистикой. Одной из причин, на наш взгляд, является именно русская революция, которая воспринималась многими западными людьми исключительно с ее внешней стороны, т.е. как бунт, жестокость, деспотизм, безбожие, наконец. И все это виделось как выражение самой сути русского народного духа! Обращение Франка к тематике «русскости» объясняется стремлением из любви и сострадания к своему народу защитить его от подобных ошибочных отождествлений и ассоциаций. Франк стремится показать, что не анархия и жестокость, но спокойная углубленная религиозность составляет подлинное существо русской души.

а) писатели

По мнению Франка, для того, чтобы понять душу русского народа, воссоздать его истинный облик, совершенно не обязательно в этот народ «ходить». Не следует погружаться в эмпирию народной жизни: отображать эмпирическое – дело не философии, а газетчиков. Задача же философии, сформулированная еще Сократом, – просвещать и воспитывать. Философия должна показать народу его идеальный образ, который обычный человек склонен не замечать и которому он сам может в полной мере не соответствовать. Но соотносить этот образ с собственным реальным лицом и окружающим миром, и сделать выводы о том, как можно к этому образу приблизиться, – это уже дело самого человека.

К вопросу можно подойти еще и с другой стороны: Духовное бытие есть бытие в Боге, с Богом. Соответственно, «дух народа» есть его идеальный образ, данный ему Богом, а, значит, *положительный* его образ. Поэтому искать отражение этого образа нужно в облике и творчестве людей, наделенных богатым внутренним чутьем, благодаря которому они способны его увидеть, и обладающих даром художественного слова для того, чтобы его описать. Тем самым, речь идет, в первую очередь, о гениальных писателях¹⁰⁵. «Ибо гений – и в первую очередь гений поэта – есть всегда самое яркое и показательное выражение народной души в ее субстанциальной первооснове»¹⁰⁶.

Дать ответ на вопрос, кому из русских писателей более всего удалось отразить существо русского народного духа, довольно не просто, поскольку русская литература богата гениями. Идейное наследие многих из них нашло отражение в статьях Франка. Но лишь один являлся для философа «недостижимым идеалом русской и общечеловеческой духовности», «в чистом виде величайшим русским, в котором самое глубокое и ценное, что есть в русском духе, получило осле-

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

питательное прекрасное выражение»¹⁰⁷. Это был Пушкин.

В притязании на адекватное выражение подлинного облика русского народа Пушкину противопоставлялись Достоевский, с одной стороны, и Горький, с другой.

Пушкин vs. Достоевский

Революционная анархия и жестокость виделась западноевропейцам выражением сущности русского духа еще и потому, что одним из наиболее популярных русских писателей на Западе был Достоевский¹⁰⁸. Именно его дух, мечущийся между добром и злом, «хаотически-динамический»¹⁰⁹, тоскующий о цельности, воспринимался здесь как истинное выражение русского духа. В небольшой заметке «Драматическое творчество Пушкина» (1935)¹¹⁰, посвященной публикации драматических произведений Пушкина, переведенных на немецкий язык поэтом Генри фон Хайзелером, Франк стремится показать, что не Достоевский, но Пушкин является подлинным выразителем русской народной души. «Душа Пушкина является наиболее подлинным и глубочайшим выражением русской души именно потому, что в ней чистый мучительный смысл трагичности и дисгармонии сочетается с единственным в своем роде успокоением в Боге, потаенным бытием в лоне Бога. Невыразимая красота пушкинских стихов происходит из этого истинно русского пра-чувства. То, к чему Достоевский стремится как к высочайшей, никогда не достигаемой цели духовной борьбы, для Пушкина является почвой, в которой он прочно укоренен и чьи соки наполняют все его существо и творчество»¹¹¹. Одна из причин неспособности Достоевского отразить подлинное существо народного духа, заключается в том, что метания его героев отчасти суть следствие их рационального отношения к миру, когда не прислушиваются к внутренним основам своего бытия, но ищут их вовне путем

рефлексии. Идеи же Пушкина, напротив, «всегда простые фиксации интуиций, жизненных узрений, как бы отдельные молнии мысли, внезапно озаряющие отдельные области, стороны реальности»¹¹².

Пушкин vs. Горький

В глазах советских людей наиболее адекватным выразителем души русского народа являлся «пролетарский» поэт Максим Горький. Казалось, что именно ему, вышедшему из народа, дано было почувствовать подлинную его суть.

Горькому Франк посвящает две статьи¹¹³, в которых он охарактеризовал его как писателя, действительно обладавшего большим художественным талантом, искренне стремившегося постичь и отразить народную душу. Однако погружение в эмпирию народной жизни не гарантирует постижения ее сущности. И это становится особенно очевидным на примере Горького, которому на поверку ничего выразить так и не удалось. Почему? – Отразить реальность не означает просто фотографически запотоколировать ее, поскольку фотографический взгляд на реальность всегда субъективен¹¹⁴. За явлениями эмпирического мира необходимо видеть целое, его идеальный, а значит, положительный прообраз. А именно положительного в русском народе Горький не замечал¹¹⁵. Поэтому он конструировал его идеальный облик на путях романтического, оторванного от Бога гуманизма¹¹⁶. Горький был нерелигиозен, а основополагающая черта русского народа, по мнению Франка, есть его сугубая религиозность. В этом смысле, художественная интуиция Горького оказалась слепа. В итоге, «отвлеченный», казалось бы, от народной эмпирии дух «чистого поэта» Пушкина сумел гораздо адекватнее схватить истинный облик русского народа, чем родившийся из самых народных глубин дух Горького.

ОБЛИК ПУШКИНА

Представление о гении как выразителе «субстанции» народной души оформилось у Франка уже в раннем творчестве. Живя в России, он обращается к исследованию гения Гете – выразителя души немецкого народа, о мировоззрении которого он предполагал написать серию статей под названием «Этюды о Гете». Однако написаны были лишь две статьи, «Гносеология Гете» (1910) и «К характеристике Гете» (1910). Далее, тема поэта-гения как выразителя народного духа получает свое продолжение в эмиграции. В Германии Франк пишет ряд статей, репрезентирующих с разных сторон образ гениального поэта русского: его религиозность, идейное содержание его творчества, политическое воззрения¹¹⁷.

Какие же духовные характеристики русской народной души нашли свое отражение в облике и творчестве Пушкина? Наиболее полный ответ на этот вопрос находим в статье «Духовный мир Пушкина» (1933)¹¹⁸: «Пушкин глубоко укоренен – в большей степени неосознанно, чем осознанно – в русском национальном характере, связанном с церковной православной набожностью и оплодотворенном ею. С молоком его кормилицы и няни Арины Родионовны, ставшей благодаря ему бессмертной, он одновременно впитал в свою кровь субстанцию русского народного духа, подобно тому, как его поэтический гений вскормлен ее детскими сказками. Для этой субстанции русского народного духа, о которой обычно судят лишь по Достоевскому, а значит, судят односторонне, характерна связанность меланхолии, трагического чувства жизни, мистического осмысления иррационального и непостижимого в бытии с духовной успокоенностью, смиренным признанием Богом данной реальности, с добротой и доброжелательностью. Это существо русского духа имеет своим истоком исключительное своеобразие его набожности, для которой характерно, если оп-

ределить одним словом, чувство божественной близости. Истинно русский человек в своей ненадломленности и в полноте своего духа воспринимает свою собственную душу и весь мир – вопреки всей греховности человека и мира, которая дана как нечто само собой разумеющееся – все-таки как нерушимо рожденные в Боге. Поэтому человек и мир природы потенциально божественны: Бог не есть нечто, стоящее далеко за пределами мира, строгий господин и судья, находящийся далеко от всех своих созданий, но любящая основа, в которой создания укоренены и из которой они произрастают. И потому русскому духу близка идея просветления, органического внутреннего одухотворения и обожествления. И – что особенно существенно – стремление к просветлению связано с простотой и рассудительностью: для русского духа высшее, божественно просветленное совпадает с простотой – с подлинной сущностью всего неприукрашенного и потаенного»¹¹⁹.

Вот он – тот идеальный образ русского народа, который пытался зафиксировать и донести до западного читателя Франк. Именно его он стремился противопоставить тому представлению русского народа по образцу Емельяна Пугачева, к которому приходил Западу в свете грозных событий октябрьской революции¹²⁰. И именно поэтому публикацию серии статей Франка о Пушкине на немецком языке можно считать отчасти политической акцией.

б) старцы

Указание на «религиозную одаренность» как отличительную черту русского народного духа обращает Франка к поиску ее истинных выразителей. Таковых он находит в русских старцах. Образ старца – просветленного монаха-мистика, сущего в живой непосредственной связи с Богом и идущего в мир ради того, чтобы служить ему, нести в него правду Божию, – встречается у Франка в статьях о Достоевском, а также в ряде заметок¹²¹. И хотя всесто-

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

ронного развития тема не получила, эти небольшие тексты представляют для нас особый интерес, поскольку делают очевидным значение образа русского старца в философском мировоззрении Франка.

Франк не ограничивается замечанием о влиянии старчества на русскую литературу¹²². Он раскрывает образ старца и его значение, сравнивая его с образом русского интеллигента. Претензии русской интеллигенции на особое положение и духовное водительство в обществе, равно как и ее фактическая неспособность эти претензии реализовать, – все это стало темой франковского анализа еще до эмиграции¹²³. Его выводы таковы: пороки мировоззрения интеллигенции – оторванность от своего духовного корня, каковым для нее является русский народ, снобистское противопоставление собственной просвещенности невежеству народных масс, нигилизм, отрицающий все и всяческие духовные и реальные основы, – делают невозможным видеть в ней духовных вождей общества. Больше того, эти пороки обуславливают вину интеллигенции за революцию, причем эта вина, в силу «просвещенности» интеллигенции, тяжелее, нежели вина народа¹²⁴. Вина интеллигенции заключается также и в небрежном отношении к слову. Слово – высказанная идея, и, однажды произнесенное, оно становится действующей силой, оказывает влияние на развитие событий. Это значит, что призывы к разрушению провоцируют разрушение¹²⁵; отсутствие системы идей¹²⁶, которую можно было бы противопоставить недостаткам реального мира, провоцирует бессодержательность народных бунтов; поиск Бога на ложных путях¹²⁷ порождает безбожие и погром церковью. И следовательно, теоретический нигилизм вполне способен стать нигилизмом реальным.

Образ же подлинных духовных вождей народа уясняется Франку уже в эмиграции. Это старцы как образцы высшей

духовной просвещенности. В сравнении с интеллигентами они суть:

- вышедшие из народа, поскольку многие из них были «из крестьян», как Сергей Радонежский, например, и никогда от него не отрывавшиеся, поскольку всегда занимались реальным крестьянским трудом;

- просвещенные не университетским, а значит рациональным, построенным по западному образцу образованием, но своей жизнью, реальной жизнью с Богом и в вере;

- реализующие идею служения народу, ибо они вернулись в мир, чтобы просветить и просветлитель его, а не отрицать или презирать.

В образе старца можно увидеть и еще один аспект. Идеал теократии как образцового государственного устройства включает в себя представление о том, что правильным государством должны управлять просвещенные, поскольку именно они наделены даром отчетливого видения идеи. Рискнем предположить, что именно в русских старцах, как просветленных духом служителей Бога, посредниках между народом и Богом, Франк видел реальные духовные силы, способные возглавить теократическое государство.

с) Выразительницей народного духа для Франка является также и *русская философия*, поскольку она в теоретическом виде репрезентирует идейное содержание русского мировоззрения. Примечательно, что тема русской философии как духовного явления возникает у Франка лишь в эмиграции. До 1922 года ему случалось писать статьи о тех или иных русских философах, однако в них не было речи о русской философии как некоем духовном целом. Более того, известен его спор с Эрном по поводу издания журнала «Логос», в котором он, в сущности, отрицает особую специфичность русской философии. Появление же данной темы у Франка (и не только у него одного) после изгнания из России может объясняться разру-

шением питавшей наших философов духовной атмосферы: потеря привела к потребности осмыслить, что же было утеряно.

Специфичным для Франка является радикальное переосмысление русской духовной истории и отнесение к философам или к «философствующим» тех, кого он прежде не относил к таковым, например, Сквороду, Гоголя и др. Причиной, видимо, служит возникшая тенденция к более конкретному пониманию философии как мировоззрения, в котором определяющую роль играет не системность, но исходные интуиции. Русская философия отныне видится ему как плод русской народной духовности, в котором обсуждавшиеся специфические черты последней нашли свое осмысление и оформление в понятиях интуитивизма, антирационализма, духовного коллективизма, онтологизма, коллективной этики и пр.

5. Идеальный облик русского народа и большевизм

Большевизм как «накипь и пена революции» есть нечто, совершенно чуждое русской душе¹²⁸. К такому выводу пришел Франк вместе с другими интеллигентами, оставшимися после октябрьской революции в России¹²⁹. Уяснению духовных основ данного явления помогает рассмотрение его сквозь призму двух основополагающих проблем социальной философии: *проблемы свободы личностного начала в социуме и проблемы воплощения общественного идеала*.

По мнению Франка, нравственные идеи, составляющие суть социалистического идеала, – идеи всеобщего равенства и солидарной ответственности за всех – близки идеалу христианскому¹³⁰. Но социализму чужда религия, откуда и возникает множество трудностей и неувязок.

Особое значение и святость придает личности ее неразрывная связь с Богом. В этой связи коренится высшая богочеловеческая сущность личности: ее посредническая роль между Богом, как источни-

ком нравственных норм, и миром, в котором каждая индивидуальная личность эти начала пытается воплотить. Борьба с религиозной верой и церковью разрушает осознание единства личности и Бога, так что делается невозможным и уважение к личности¹³¹.

В статье «Религиозно-исторический смысл русской революции» Франк вскользь делает замечание о том, что революция не может осуществиться без веры народа (хотя бы меньшей его части) в ее идеалы. Отсюда возникает мысль, что октябрьская революция сделала очевидной еще одну важную тенденцию в развитии новоевропейского гуманизма¹³². Речь идет о стремлении к персонификации «человека вообще», или абсолютного разума как носителя абсолютных ценностей. Вследствие секуляризованности новоевропейского гуманизма, этот разум не идентифицируется с Божественным разумом. Но, тем не менее, поиск неких разумных инстанций, которые, с одной стороны, обладали бы достаточной степенью всеобщности, и, с другой стороны, были бы наделены какой-нибудь степенью конкретности, продолжается. Поскольку связь с Богом прервана, то задача разработки общественного идеала становится задачей не конкретной личности, но коллективного духа, обезличенного «мы-объединения» людей. В Советской России этим носителем общественных идеалов и ценностей объявляется народ. А поскольку столь отвлеченное сообщество как народ не может само продуцировать идеи, то эта задача возлагается на некое более конкретное и дееспособное объединение – партию, а затем и на единственную личность – партийного вождя, сочетающего в себе максимальную степень конкретности, за счет персонального воплощения, с высшей степенью абсолютности (ибо такова мера высказываемых им идей) и трансцендентности (поскольку для простого человека он становится «Богом»).

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

Ни «права человека», ни «воля народа» не могут быть основой человеческого общества. «Подлинным первично-абсолютным началом» общества является Бог¹³³. Забвение этого факта сопровождается и утратой понимания того, что максимой справедливого общественного устройства – Царство Божие – трансцендентно по отношению к этому миру. Тем самым, теряется осознание принципиальной невозможности осуществления совершенной жизни в условиях земного мира и возникает утопизм, причем не теоретический, а практический: начинается «ломание» неподатливой социальной действительности под высокий нравственный идеал.

Социалистический идеал близок христианскому. Философия, которая пытается совместить его с действительностью, есть марксизм. Социальная сила, которая пытается воплотить социалистический идеал в действительность на основе марксистской философии, есть большевизм. Итак, большевизм в качестве утопизма есть извращенное христианство или ересь¹³⁴, а в качестве безрелигиозного рационализма он есть логическое завершение развития новоевропейского гуманизма. Тем самым, он – квинтэссенция мировоззрения русской интеллигенции.

6. Возрождение духа русского народа

Поскольку эти духовные основы большевизма совершенно чужды подлинной сути русского народа (которая уяснилась как его особая религиозная одаренность), Франк не оставляет вера в то, что наступит время, когда русский дух сумеет преодолеть это чуждое ему явление. В обращении к базельскому союзу студентов он заявляет: «Когда мы говорим об отношении русского человека к Богу, мы можем... сказать, что мы говорим не только о его прошлом, но одновременно и о его настоящем и будущем»¹³⁵.

Философ видит множество свидетельств непобедимости русского религиозного духа. Среди прочих им упоминаются:

- «внутреннее укрепление православной церкви»¹³⁶;
- приход множества людей, в том числе молодежи и рабочих, на большие церковные праздники¹³⁷;
- «глубокое невидимое влияние... некоторых безымянных старцев», странствующих по России¹³⁸;
- «оживление морализующего сектантства»¹³⁹.

Однако лишь одному из «объективно подтверждающих свидетельств» Франк посвящает развернутую статью – «Советская русская молодежь и Пушкин» (1936). В ней Франк останавливается на том факте, что в советских библиотеках молодые люди, вопреки навязыванию им новой пролетарской литературы, интересуются в первую очередь великими русскими писателями прошлого – Гоголем, Тургеневым, Толстым, Достоевским и, более всего, Пушкиным. Учитывая его тезис, что именно Пушкин явился высшим выражением русского народного духа, а значит, и его религиозности, мы понимаем, отчего этот факт воспринимался философом как исключительно важное свидетельство возможности возрождения России. «Итак, факт, что русская советская молодежь обращается к духу *Пушкина*, означает больше, чем сенсационные политические новости и может сказать нам больше, чем рискованные политические предчувствия. Он есть самое надежное свидетельство начинающегося внутреннего выздоровления и возрождения русской души – среди господства демонической власти большевизма»¹⁴⁰. В душе молодых людей живет стремление к справедливости, к высокому, а значит, живет вера в Бога¹⁴¹. Это и есть основание, позволяющее верить в «возрождение русского народа»¹⁴².

IV. ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВО И СЛУЖЕНИЕ

Вера в возрождение русского народа никогда не оставляла Франка. Надежды при этом возлагались им на молодежь: советскую, связи с которой он не имел, и эмигрантскую, на которую можно было конкретно воздействовать. Воспитание молодежи есть для Франка способ служения своему народу и реализация своего предназначения как интеллигента¹⁴³. Доступные методы воздействия включали преподавание, контакты с РСХД, личные встречи¹⁴⁴, но основным методом для него как философа служило написание текстов. Он пишет две небольшие книги, обращенные в первую очередь к молодежи: одна из них представляла собой подведение итогов («Крушение кумиров», 1924), другая же разъяснение задач на будущее («Смысл жизни», 1926).

«Крушение кумиров» завершает тему критики интеллигентского мировоззрения, начатую Франком еще задолго до революции, статьями в знаменитых сборниках «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918). Задача данного текста состояла в том, чтобы систематически представить все основные заблуждения русской интеллигенции – развенчать всех «кумиков», которым она служила, и показать, каким образом эти заблуждения стали причиной русской революции.

Существует мнение, что тема ответственности интеллигенции за события истории является типично русской, и само понятие «интеллигенция» как будто бы адекватно непереводамо на иностранные языки; говорят и об извечной склонности русского интеллигента к «самобичеванию». Но обратившись, скажем, к Герману Гессе, одному из выдающихся немецких писателей современности, мы увидим: его стремление постичь в своем творчестве суть христианской веры, а также осмыслить идеи всеединства и служения удивительным образом сближает его с

Франком. В приложении к «Игре в бисер», носящем название «Служение», мы читаем разговор двух схимников: «Но знаешь, Иосиф, на самом деле эти миряне вообще не настоящие грешники. Каждый раз, когда я пытаюсь представить себя на месте кого-нибудь из них, они мне кажутся настоящими детьми. Они не порядочны, не добры, не благородны, они корыстны, жадны, высокомерны, злы, спору нет, но по сути они невинны совершенно так же, как дети». И далее: «*Настоящие грешники – это мы, мы, знающие и думающие, мы, вкусившие от древа познания, и нам не пристало обращаться друг с другом как с детьми, которых посекут-посекут да и отпустят побегать. Мы ведь после исповеди и покаяния не можем убежать назад в детский мир, где справляют праздники, обделяют дела, а при случае и убивают друг друга, грех для нас – не короткий, дурной сон, от которого можно отделаться исповедью и жертвой; мы пребываем в нем, мы никогда не бываем невинны, мы все время грешники, мы постоянно пребываем в грехе и в огне нашей совести и знаем, что нам никогда не искупить своей великой вины, разве что после нашей кончины Бог помилует нас и простит. Вот почему, Иосиф, я не могу читать проповеди и определять епитимьи тебе и себе. Мы *отягощены* не тем или иным промахом или преступлением, а всегда *самой изначальной виной*; поэтому любой из нас может только заверить другого в своей осведомленности и братской любви, но не исцелить его карой. Разве ты не знал этого?*»¹⁴⁵

Позиция Франка в «Крушении кумиров» абсолютно созвучна этим словам Гессе. Он не говорит об интеллигенции, или, иными словами, о просвещенных, как о чем-то от себя отчужденном. Он – часть этого целого, и потому, проясняя заблуждения интеллигенции, он проясняет свои собственные заблуждения. Он не судья интеллигенции, но в первую очередь – свой собственный судья. Поэтому «Кру-

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

шение кумиров» есть текст-откровение, текст-исповедь.

Основная идея, которой завершается «Смысл жизни», есть идея служения как истинного предназначения интеллигента; и это полностью отвечает тому месту, которое он призван занимать в идеальном теократическом государстве:

– служение божественной истине посредством максимальной самоотдачи на пути ее прояснения;

– служение народу посредством его просвещения, что требует от философа максимальной конкретизации собственной философии;

– служение человечеству посредством вклада в культуру, т.е. создание произведений, которые были бы достойны в ней остаться.

Просветительство и служение – вот та двуединая задача, которую Франк по мере сил будет пытаться выполнять до конца своей жизни. Следующим шагом на этом пути станет «Непостижимое».

V. «НЕПОСТИЖИМОЕ» (1939)

Русская революция осталась практически единственным примером социального зла, который подробно анализировал Франк. Жизнь в Германии постепенно сводит на нет его веру в то, что высокие гуманитарные ценности способны сохранить Европу от потрясений, подобных русской революции¹⁴⁶. В «просвещенной» Европе возник национал-социализм. В новых условиях, но с той же остротой возникает блоковский вопрос: Откуда это? И Франк больше «не разменивается» на анализ конкретных форм проявления зла в социуме. Он тематизирует сам факт существования зла в двух топосах его локализации, человеческой душе и мире. Именно такой новый поворот получает его социальная философия. То, что мыслилось изначально как завершение системы, в результате, стало отправной точкой

для более глубоких метафизических размышлений.

1. Общая характеристика

В качестве пропедевтики к «Непостижимому» можно рассматривать два текста Франка: выступление на философском конгрессе в Праге, опубликованное под названием «Современная духовная ситуация и идея негативной теологии» (1934)¹⁴⁷, и статью в сборнике «Идеализм» под названием «Абсолютное» (1934)¹⁴⁸.

Выступая в Праге, Франк настаивал на необходимости основания философии на принципе совпадения противоположностей, поскольку лишь такое мировоззрение способно вывести мир из кризиса, суть которого заключается в оторванности от Божественной первоосновы и забвении существования взаимной связи между людьми, в результате чего отдельные мнения выдаются за абсолютно истинные, а мнение оппонента отрицается как недостойное существования. *Философия совпадения противоположностей* – философия «и – и» – есть философия терпимости, уважения и любви. Именно поэтому она актуальна и необходима¹⁴⁹.

«Абсолютное» может рассматриваться как пролог к его философии религии, в котором в конспективном виде были изложены ее основные идеи, за исключением одной: «Пред лицом Абсолютного как «Ты», Абсолютного «Ты», я есть ничто, которое противостоит меня обнимающему, всепроникающему, себя полагающему и порождающему всему. Дальнейшее разъяснение этого отношения предполагает понимание *ничто* моментом Абсолютного, от изложения чего мы должны здесь отказаться»¹⁵⁰.

«Непостижимое» имеет своей целью осмыслить два основополагающих факта человеческого существования: факт неразрывной онтологической связи человека и Бога (гл. I-IX) и факт реального присутствия зла в человеческом мире (гл. X). Первый из этих фактов многим из совре-

менных людей кажется нереальным¹⁵¹, второй же напротив – принимается в качестве несомненного и неустрашимого. Франк ставит задачу показать, что дело обстоит прямо противоположным образом: онтологическая укорененность человека в Боге абсолютно реальна, а зло – абсолютно нереально. Эта задача для него максимально актуальна. Человечество находится в кризисе, предельным выражением которого – а равно доказательством неправильности устремлений современного человека и человечества – являются русская революция и нацизм, отражающие зло во всей его эмпирической очевидности. Что может в этих условиях предпринять философ? Он должен осуществить позитивную критику кризиса, т.е. указать человечеству возможные пути выхода из него. Философ не политик, и он не должен выдвигать планы конкретных мероприятий. Вместо этого, он должен выявить и указать такие основания, которые, будучи уяснены и приняты конкретным человеком, смогут стать основаниями его мировоззрения. Тогда они будут определять его поступки и, соответственно, дадут возможность преодолеть кризис. – Итак, идея служения, к осознанию которой Франк пришел на предыдущем этапе творчества, приводит его к необходимости создания *философии компромисса*, которая должна была быть воспринята в первую очередь конкретным человеком.

Книга писалась по-немецки, а следовательно, была обращена в первую очередь к западному читателю. Возможно, это повлияло и на то, что в качестве исходной философской базы здесь избирается метафизика Николая Кузанского. Кузанский является не только «единственным учителем» Франка в области философии. Он также первый подлинный европейский гуманист. Его фигура понятней западноевропейскому читателю, чем какие-либо примеры из русской духовной истории. Поэтому Франк отказывается от славяно-

фильского решения, т.е. противопоставления Россия–Европа.

В контексте творческого пути философа, «Непостижимое» – попытка синтеза, на базе новых понятий, философской системы, разрабатывавшейся им на протяжении более 20 лет. Построение этой книги весьма схоже с построением «Предмета знания»: они обе построены по принципу «выведения» или подведения читателя к основной мысли, на проявление которой книга нацелена¹⁵²; причем подводящие построения имеют самостоятельную теоретическую ценность. «Предмет знания» ориентирован на выведение и обоснование возможности интуиции как основы религиозного опыта. В «Непостижимом» же выводится, что основные «непостижимости» человеческого существования, как существования на стыке между миром и Богом, суть тайна всемогущества, всепроникновения Бога и тайна существования зла в мире.

Начнем, однако, с подводящих построений.

2. О смене понятий

Концептуальная значимость «Непостижимого» в том, что именно в этом тексте Франком было сполна реализовано требование отказа от рациональных понятий. Главные причины отказа – принципиальная неадекватность этих понятий открываемой в опыте сущности феноменов, а также соблазн «поддаться внушению традиционных ассоциаций»¹⁵³, возникающий при их употреблении. Осуществляется же отказ так:

– понятие «душа человека», прежде использовавшееся для анализа внутреннего бытия личности, сменяется понятием «непосредственное самобытие» как «для-себя-бытие, как бытие себе самому открывающееся или сущее в форме самооткровения себе самому»¹⁵⁴,

– понятие «общественность» как внешняя среда человека, воздействующая

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

на него посредством закона, и понятие «предметность» объединяются в понятии «мир», выражающем «совокупность всего, что мне либо предметно дано, либо изнутри испытывается мною так, что *носит характер насильственно, принудительно навязывающейся мне фактической реальности*»¹⁵⁵;

– на смену отвлеченным понятиям «абсолютное», «конкретное всеединство», «абсолютное всеединство» приходят понятия «Святыня», «Божество», «Бог» (что есть новый этап в философствовании автора и его первый шаг на пути к христианской философии), а также понятие «реальность», которое будет отныне играть большую роль в его философии¹⁵⁶. Понятие «реальность» фиксирует факт всепронизывающего присутствия Божественного всеединства в душе человека и в мире, что не позволяет отождествить «абсолютно непостижимое» Франка с «вещью в себе» Канта;

– на смену понятиям «двуединство», «единство и взаимопроникновение противоположных начал» приходит понятие «антиномистический монодуализм», которое, как мы покажем, играет огромную роль не только в его теоретической философии, но и в этике;

– понятие «живое знание» сменяется заимствованным у Кузанского понятием «умудренного неведения» (*docta ignorantia*), которое отражает факт принципиальной неадекватности человеческого знания его предмету, всеединой реальности.

3. О проблеме зла

Подход Франка к проблеме теодицеи критиковался неоднократно. Как и в отношении «Предмета знания», критиков, как правило, не устраивала тенденция Франка к синтезу противоположностей, и философа упрекали в отказе избрать всецело какой-либо один принцип или метод¹⁵⁷. Для того, чтобы уяснить названный подход, учтем, прежде всего, что методологическая позиция «Непостижимого»

есть позиция введения в философию религии.

По мнению Франка, факт существования зла в мире составляет не только предел размышлений всякой философии, поскольку «признать его – значит для нее сознаться в своем бессилии объяснить все бытие без остатка»¹⁵⁸, но и абсолютный предел любого (верующего или нет) человеческого мировоззрения. Феномен зла наглядно демонстрирует таинственность онтологической первоосновы мира – всеединства. Переведенное в религиозную плоскость, это утверждение означает: феномен зла наиболее наглядно (в сравнении с феноменом красоты, и даже с феноменом любви) демонстрирует саму суть Божества – его непостижимость, таинственное совмещение противоположностей. Решить проблему теодицеи поэтому означало бы раскрыть саму суть христианской веры или что то же, ответить на вопрос о том, каким образом в ней совмещаются следующие представления о Боге:

– с одной стороны, Бог как «допустивший» грехопадение Адама, а следовательно, создание этого мира с его изначальной греховностью, или наличием зла в нем; Бог как одаривший человека «дурной» свободой, влекущей его ко злу; Бог, для которого не изначальные праведники, но раскаявшиеся грешники, т.е. люди, пропустившие зло через себя, первыми войдут в Царствие небесное;

– и с другой стороны, Бог – искупающий грех вместе со всем человечеством, страдающий вместе с людьми.

Иными словами, проблема теодицеи требует ответа на вопрос, каким образом можно совместить представление о Боге как Боге «карающем» (но при этом – умышленно допустившем существование зла и несущем за него ответственность) с представлением Боге как безграничной любви. Предложить какое-либо рациональное решение этой проблемы для Франка как христианина, видимо, было бы равнозначно святотатству.

Поскольку проблема теодицеи затрагивает не только теоретическую сферу, но и саму суть нашего существования, она должна быть рассмотрена и в теоретическом, и в практическом плане.

В теоретическом плане она должна осмысливаться как всякая антиномия: не путем ее отрицания, закрывающего глаза на существование зла, и не путем абсолютизации одного из ее моментов («розовый оптимизм»), либо манихействующий гностицизм), но на путях смиренного признания, что здесь скрыта «абсолютно неразрешимая тайна», и попытки лишь «уяснить себе еще точнее саму природу этой непостижимости»¹⁵⁹. Предельный результат теоретического продвижения может быть здесь оформлен в следующих высказываниях: 1) зло не абсолютно, 2) Бог абсолютен, 3) ответ на вопрос о возникновении зла из Бога невозможен: это тайна «безосновного возникновения как непонятого выпадения из бытия, как сущей, исполненной бытием противобытийственной реальности «бездны», «отпада»»¹⁶⁰. Итак, в теоретическом плане проблема неразрешима.

Вместе с тем, нам дана возможность определить то место, где зло зарождается: «Место безосновного перворождения зла есть то место реальности, где она, рождаясь из Бога и будучи в Боге, перестает быть Богом. Зло зарождается из несказанной бездны, которая лежит как бы как раз на пороге между Богом и «не-Богом»» – в человеческой душе. Зло дано мне в живом опыте, как «я сам, как бездонная глубина, соединяющая меня с Богом и отделяющая меня от него»¹⁶¹. Зло есть *небытие-во-мне*¹⁶². Этот вывод сближает Франка с читаемым им Достоевским.

Отсюда возникает ключевой для *практической* этики вывод: не мир, не внешняя окружающая меня реальность ответственны за зло, но я сам. Поэтому проблема теодицеи может быть постигнута и решена лишь в практической плоскости, т.е. путем осознания собственной

вины и ответственности за мировое зло. «И так как всякое постижение есть в конечном счете усмотрение связи с первоосновой, с Богом, – то именно этим преодолевается зло как безосновность и небытие и восстанавливается нарушенное единство с Богом. *Единственно возможное постижение зла есть его преодоление и погашение через сознание вины.* Рациональная и отвлеченная теодицея невозможна; но живая теодицея, достигаемая не мыслью, а жизнью, – *возможна* во всей своей непостижимости и транспрациональности»¹⁶³.

Осмысление проблемы теодицеи в живых категориях личной ответственности и вины подводит далее к вопросу о том, каким образом эта вина может быть преодолена. Ответ Франка: через страдание. Жизнь наполнена страданием, и философ принимает, что страдание должно иметь смысл: «Если страдание не имеет никакого смысла,... то все наше бытие все же остается бессмысленным, даже несмотря на самоочевидность его божественной первоосновы»¹⁶⁴. С внешней стороны, страдание кажется идентичным злу. Однако зло есть феномен без идеального содержания; страдание же в корне отличается от него тем, что имеет свое основание в Боге и, следовательно, смысл: «Чистое же существо страдания открывается нас в той форме его преодоления, которая заключается в духовном *притии* или *претерпевании* страдания – в нашей способности выстрадать и перестрадать страдание»¹⁶⁵.

Нами уже упоминалось, что в статье «Церковь и мир, благодать и закон» Франк утверждает в качестве основного способа «преображения», или «оперковления» мира «сгорание и растворение самой мирской стихии в огне богочеловеческой жизни». Видимо, в феномене страдания им была найдена та конкретная форма, в которой возможно это «сгорание» мирской стихии, а значит ее преобразование. Живая интуиция бытия имеет множе-

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

ство форм своего воплощения. Страдание – одна из них. Это есть путь к постижению высшей тайны божественной Первоосновы.

Рискнем утверждать, что темы зла и страдания можно отнести к ведущим темам и глубинным основам творчества Франка в эмиграции¹⁶⁶. Октябрьская революция, открывшая Франку проблему зла во всей наглядности, разрушила до основания его благополучное существование университетского преподавателя, обогатила опытом непосредственного переживания реальной жизни и вывела на путь страдания, с которого он не сходил до конца своей жизни. Дать ответ на вопрос о происхождении зла в мире и осмыслить страдание означало для него в первую очередь ответить на вопрос о смысле его собственного существования. Отсюда рождалось его стремление поделиться с другими тем, что было выношено в личном опыте, – и этим, может быть, помочь им.

VI. ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Третий этап творческой жизни Франка охватывает военные и послевоенные годы. Чтобы достичь понимания этого этапа, надо руководствоваться франковской идеей конкретности, «конкретного исследования» – что значит учесть жизненные обстоятельства, условия его творчества в данный период.

Страдание есть благо. Уяснением этой истины Франк заканчивает «Непостижимое» в 1938 году. Жизнь готовила ему на собственном опыте проверить данное утверждение. В том же году он вместе с семьей по причине своего «неарийского» происхождения вынужден был эмигрировать во Францию. Зло подступило вплотную и стало для него еще более реально, чем в подвалах Лубянки¹⁶⁷. Он носит с собой капсулу с ядом, уходит прятаться в горах от нацистских облав, просыпается ночью от кошмарного ощущения реальности и силы зла¹⁶⁸. Эмпирическое существование разрушено практически до ос-

нования: бездомность, безденежье, отсутствие преподавательского места, страх за детей, физическое истощение и пр. Как справедливо замечает Буббайер, «У Франка были все основания поддаться хайдеггеровскому Angst (страху)»¹⁶⁹. Злу не удалось, тем не менее, разрушить сами основания, «истинную почву» его жизни и мировоззрения, каковыми служили вера в Бога и преданность жены¹⁷⁰. «Я всегда спрашиваю: почему страх – а не доверие? Почему страх должен быть «онтологически» обоснованным состоянием, а доверие – проклятой «теологией», – читаем в его записках 1942 года¹⁷¹.

Знакомясь с описанием страшных условий жизни Франка и его семьи во время войны, можно вспомнить один из рассказов Александра Грина. В нем человек, никогда не видевший Солнца, впервые увидел мир. Мир восхитил его своей красотой, которая, как он понял, существует благодаря солнечному свету. Приходит вечер, Солнце уходит за горизонт, и человек переживает его закат как личную драму; ему кажется, что мир умирает вместе с Солнцем, и вместе с миром умирает он сам. Очнувшись ночью, в полной темноте, человек ощущает покой природы и постепенно приходит к пониманию того, чего он никогда прежде не знал: что закат Солнца – не навсегда, что Солнце каким-то образом остается и здесь, в этой темноте, и наступит время, когда оно взойдет снова.

Подобно этому человеку, в страшные годы войны, когда казалось, что мир умер, погрузился во тьму, ощущение присутствия Божьего света никогда не оставляло Франка¹⁷², мироотношение которого можно охарактеризовать как «реальный оптимизм», отдающий полный отчет в реальности действия зла в мире, однако не теряющий веру в Бога. Это мироотношение выражают книги, написанные им, вопреки всем трудностям, в эти годы, – «Свет во тьме» и «С нами Бог». Религиозная и экзистенциальная насыщенность сочетается

в них с философской глубиной; и хотя они не являются столь же этапными для автора, как «Непостижимое», они сохраняют самостоятельное значение как оригинальные философские разработки. Их роль в творчестве философа станет ясней, если вернуться в некоторым особенностям «Непостижимого».

По существу, этот этапный труд есть ответ Франка мировому злу, ставшему для него эмпирической очевидностью в феноменах русской революции, большевизма, национал-социализма и мировой войны. Одним из движущих мотивов в его создании являлась идея двойного служения: а) *служения высшей истине*, требующего прояснить основания связи человека и Бога и осмыслить факт существования зла в мире – что далее открыло бы путь к преодолению зла; б) *служения людям*, требующего донести до них открывшуюся философу истину. Однако успешно выполнена была только первая задача. Став вершиной философствования Франка, «Непостижимое» вместе с тем не выполнило второй из указанных задач – оно не сделало доступными обычному человеку открытые в нем истины. Даже в экземпляре книги, подаренном своей дочери, Франку пришлось специально выделить главы, которые она могла бы понять¹⁷³.

Проблема заключалась не только в сложности самой мысли, но и в специфике выбранных понятий. Философское понятие, по Франку, не должно быть определенностью, т.е. не должно однозначно фиксировать содержание предмета знания. Но возникает проблема: поскольку «живое знание» есть вечное проникновение в суть предмета, то понятия, в которых тематизируется предмет, принципиально не могут быть завершены в своем содержании. И это делает их «непонятными», затрудняет их восприятие. Любому внимательному читателю «Непостижимого» известно, насколько сложно схватить точный смысл того, что же зна-

чат в этом тексте «реальность», «мир», «непосредственное самобытие». Более того, возникает неприятный парадокс: если мы попытаемся уяснить себе смысл этих понятий самих по себе, вне контекста, мы рискуем остаться в полном неведении, ибо тогда понятия перестают выполнять свою главную функцию – перестают доносить до читателя сущность открываемого в опыте предмета. Облегчить же их восприятие можно, если припомнить их классические, традиционные определения: тогда прояснится, например, что суть предмета, который Франк обозначает как «непосредственное самобытие», в традиционной, «школьной» философии передают понятия «душа человека» или «человеческое сознание»; что «реальность» – это абсолютное или божественное бытие и т.д. Философ хотел уйти от этих традиционных понятий, вводя собственные. Но если он стремится к доступности своей речи, к передаче непосредственного переживания реальности, то ему приходится либо возвращаться вновь к традиционным понятиям – чего Франк естественно, не желал – либо прибегать к образной речи¹⁷⁴.

В молодости одним из глубочайших философских впечатлений и влияний для Франка явились труды Ницше, обладавшего непревзойденным даром образного философствования. В конце жизни уже сам Франк приходит к осознанию необходимости образного выражения философских идей. Ницше, отвергая христианство, пытается обновить образный арсенал, обращаясь к зороастрийской религии; но Франк, убежденный христианин, обращается к образам библейским, которые к тому же прочно вошли в культуру и мировоззрение обычного европейского человека, так что он способен прочувствовать их. В таком случае можно и собственную философию представлять как попытку нового осмысления извечных библейских истин. Так возникает книга «Свет во тьме», где постулаты собственного

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

мировоззрения автора рассматриваются как комментарии к библейским истинам и снабжаются примерами из жизненного опыта. Однако это никак не попытка «доказать» библейские заповеди с помощью принципов своей философии. Философом делается иное: *сопоставление собственного феноменологического опыта с библейским феноменологическим опытом*¹⁷⁵.

По сути, философия Франка всегда была осмыслением личного религиозного опыта; однако приход к христианской философии на последнем этапе его творчества – качественно иное явление. Сейчас Франк открыто заявляет, что его философия есть осмысление существа христианской веры. Он выражает свои ведущие идеи в христианских терминах: «антиномистический монодуализм» сменяется понятием парадоксальности, «живое знание» отождествляется с христианской верой, высшей формой выражения которой является любовь, утопизм обозначается как фарисейство и т.д. Философский дискурс переходит от отвлеченности к религиозной конкретности. За этим переходом мы можем предполагать два рода причин.

1) Очевидно, что мировоззрение человека, находящегося в начале успешной академической карьеры, с благополучной личной жизнью, может коренным образом отличаться от мировоззрения человека, разом и почти всецело лишившегося эмпирической основы своего существования; в последнем случае с особой обостренностью встают проблемы обращения к Богу, поиска почвы и основы.

2) Наряду с личными обстоятельствами, Франка подводили к христианской философии также и коренные черты его философского мировоззрения. Одна из основных проблем раннего франковского интуитивизма, его камень преткновения – объективность знаний, открываемых живым непосредственным переживанием. Эта проблема стала очевидной для Фран-

ка уже в «Предмете знания» и не оставляла его всю жизнь. Поиск «гарантий» объективности интуиции часто и закономерно приводит к ее отождествлению с религиозной верой: тогда гарантом объективности выступает сам Бог как истина, открывающая себя в интуитивном переживании.

Приход к религиозной философии стимулируется также и спецификой франковской теории социума: единство «мы» избирается им в качестве исходного пункта, из которого дифференцируются «я» в необходимом соотношении с «ты». Но только в том случае, если «мы» укоренено в Боге, этот принцип является обоснованным. Если эта связь не принимается во внимание, как например в большевизме, то возникает социальная теория, в которой общественные цели и идеалы подавляют личностные.

Головокружительный полет мысли, совершаемый ею в «Непостижимом», призван был, в частности, сделать очевидными для читателя простые истины, образующие основания этики Франка:

а) человек в своем бытии неразделимо связан с Богом, укоренен в Боге;

б) зло нереально и неабсолютно, а значит, существует возможность его преодоления; и эта возможность (реализуемая на пути осознания своей вины за него и страдания) является основой реального оптимизма;

с) Бог есть любовь, а значит, высшее примирение противоречий возможно не через их устранение, не через отрицание их онтологического статуса, но через уяснение их места во всеедином бытии.

Осуществлением этих этических установок является жизнь по заповедям Божиим¹⁷⁶. К этим заповедям Франк непосредственно и обращается в своих поздних произведениях, и в первую очередь в книге «С нами Бог», которую Буббайер определяет как его «духовное завещание».

VII. КОНКРЕТНАЯ ЭТИКА: УЧЕНИЕ И ЖИЗНЬ

Существует вполне оправданное мнение, что развернутой этической теории Франк не создал. В своей этике он не пытается формулировать рецепты нравственного поведения в мире, но лишь стремится прояснить основания этого поведения; осознавая же эти основания, человек сам найдет форму того, как ему жить «по совести». Дело, однако, в том, что этика не может удовлетвориться одной теорией, в ней необходимы конкретные примеры. И таковым примером для нас может послужить жизнь самого Семена Людвиговича. На ее конкретных фактах можно прийти к пониманию кажущихся весьма сложными принципов его мышления, в первую очередь, антиномистического монодуализма. Более того, жизнь философа дает дополнительное подтверждение состоятельности его этических концепций. То, что в теории доступно выражению лишь в труднодостижимом требовании «витания над противоположностями», в реальной жизни, реальном поступке становится вполне доступным для понимания.

1. Антиномистический монодуализм

Антиномистический монодуализм, как методологический корень «живого знания», является для идеал-реалиста Франка не только отвлеченным теоретическим принципом, но и основой практического поведения, его собственного в том числе.

Один из ярких примеров живой реализации этого принципа мы находим в известном споре Франка с П. Струве, своим единственным другом, об отношении к большевизму. Оба друга согласно отвергали большевизм, который в теории являлся квинтэссенцией русского интеллигентского мировоззрения начала XX века, а на практике воплощался группой людей, воспользовавшихся бедами народа в сво-

их корыстных целях. Однако в вопросе о методах воздействия на большевистский режим они расходились. Струве стал активным участником белого движения, проповедником вооруженной борьбы с большевиками; Франк настаивал на необходимости длительной просветительской работы с народом, нацеленной на его духовное перевоспитание. Такая позиция вытекала из его представлений о теократии – идеальном государственном устройстве, где каждый выполняет ту роль, которая ему отводится согласно его предназначению и способностям. Долг интеллигента, соответственно, заключается в воздействии на духовную первооснову общества, т.е. в перевоспитании общества. Эта установка укреплялась и опытом проживания Франка в России после революции, когда он убедился, что революционные изменения назревали внутри народной жизни¹⁷⁷, а также понял, что большевики, хотя они суть накипь революции, – это все же та власть, которая соответствует духовному облику народа на данном этапе. Поэтому он верил, что изменения в России возможны лишь «путем внутреннего перевоспитания в процессе самой революции, т.е. как духовная реакция на длительный опыт революции»¹⁷⁸.

В качестве общих теоретических оснований отношения Франка к вооруженной борьбе с большевиками можно рассматривать его рассуждения о всеразрушающей силе отрицания и необходимости его положительного снятия¹⁷⁹. Изменить этот мир возможно лишь путем позитивной деятельности. Участие в вооруженной борьбе с большевиками есть борьба со злом его же методами, а значит есть умножение зла в этом мире, что было для самого Франка абсолютно неприемлемо.

Часть переписки Франка и Струве в эти годы была опубликована в ежегоднике «Исследования по истории русской мысли»¹⁸⁰. Интересно, что именно те письма, где спор обостряется до предела, Франк заканчивает словами: «Всею душой

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

любящий тебя Франк». Это не случайно – именно в таких деталях видится конкретное выражение антиномистического монодуализма как максимы практического поведения: Пусть внешне мы выступаем как абсолютные антагонисты, как взаимоисключающие начала, но в моей дружеской любви к тебе мы остаемся связанными друг с другом, а значит мы едины.

Как находит Буббайер, выражением антиномистического монодуализма как принципа практического поведения Франка был его «большой дар ладить с людьми, с которыми не соглашался»¹⁸¹. Проявлений этого дара можно увидеть множество:

- отношение к Ю. Айхенвальду и Л. Бинсвангеру, каждому из которых, по их собственному признанию, «Бог не дал веры». Они, стало быть, являлись мировоззренческими оппонентами Франка, однако первого из них он назвал «рыцарем святого Духа»¹⁸², а второму посвятил «Непостижимое», онтологическое введение в философию религии;

- отношение к евразийцам и кантианцам, теоретические разногласия с которыми не мешали Франку публиковаться в их изданиях и, более того, находить также и положительные стороны в их воззрениях;

- отношение к Булгакову и Бердяеву, с которыми он был дружен более полувека. Многие их мысли воспринимались им как «завиральные идеи»¹⁸³, что не мешало ему признавать их талантливость;

- отношение к собственному сыну, перешедшему в католичество, что причинило Франку страдание, однако не помешало ему все же благословить сына на этот шаг; и др.

На современном языке, антиномистический монодуализм в качестве морального регулятора практического поведения можно было бы обозначить как толерантность. Он означает, что отношение к оппоненту (противоположному началу, «Другому») не должно строиться по принципу полного исключения его из

сферы своего существования¹⁸⁴; но по принципу снятия противоречия как чисто внешнего, а значит кажущегося, путем отыскания единого основания противоположных позиций и определения места каждой из них в этом едином основании. Это позволяет выстроить отношение к своему оппоненту по-иному: не по принципу негодования и вражды, но по принципу страдающего переживания разногласий, или же общего отпадения от единой основы.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

1. О многообразии творчества

Пожалуй, нет ни одного значительного философского направления первых десятилетий XX века, с которым нельзя было бы сблизить философию Франка, в том или ином ее аспекте. Кроме уже не раз проводившихся исследователями сопоставлений с Хайдеггером, Шелером, Кассирером, возможно провести и еще ряд сближений.

- 1) Стремление Франка возродить «первую философию» на основах синтеза философии и религии сближает его с современным неотолизмом.

- 2) Введение понятия «личность» в ряд ведущих философских понятий позволяет определить его философское мировоззрение как «христианский персонализм» и сравнивать его с современным западным персонализмом, а также философией диалога.

- 3) Утверждение укорененности человеческого начала и бытия мира в абсолютном позволяет рассматривать его философию одну из реализаций философии всеединства, открывая возможность сравнения с такими ее представителями, как, скажем, Булгаков и Карсавин.

- 4) Принятие общения в качестве основы социальных связей сближает его с современной теорией коммуникации (Хабермас), наследующей гуссерлевской феноменологии.

5) Принятие опыта в качестве основы философского знания и исследования дает возможность сравнения с такими философскими направлениями, как феноменология и прагматизм.

6) Акцептирование Франком проблемы поиска адекватных способов выражения религиозного опыта сближает его с герменевтикой и французским экзистенциализмом.

7) Определение интуиции в качестве изначального способа знания ставит его в один ряд с ведущими западными интуитивистами, такими как Бергсон.

Но в силу стремления Франка к созданию синтетического философского мировоззрения, его философию невозможно целиком вместить в рамки ни одного из указанных направлений.

2. О мужестве

В круг основных тезисов конкретной этики Франка надо включить и еще одно требование, которое он сформулировал еще в 1906 году в одной из своих статей и которое, в сущности, стало определяющим для его жизни и творчества. Это требование – всегда следовать свободной человеческой совести, которая вскрывает последние глубины жизни, не принимая ничего, что не было бы уяснено ее собственным свободным взором, и служит основой «свободного философствования» и «свободной религиозности»¹⁸⁵. Чтобы исполнять это требование, философу не раз оказывались необходимы твердость и мужество – и он находил их в себе. Приведем некоторые соответствующие поступки из его жизни¹⁸⁶.

Философским увлечением его молодости был марксизм. Одним из основных уроков, вынесенных им из этого увлечения, стала неприемлемость любого мировоззрения, которое утверждало бы отрыв человека от божественных первооснов бытия, дистанцию между человеком и Богом. В этой связи возможно, что отход от марксизма содействовал разрыву

Франка с верой своих родителей – иудаизмом. Он совершает то, чего так опасался его мать: принимает крещение.

Правда христианства в сравнении с иудаизмом была для Франка совершенно очевидна¹⁸⁷. Но в силу той роли, которую выполняла православная церковь в русском обществе, – роли идеологического жандарма – переход в христианство, хотя он и отвечал самым искренним устремлениям его духа, с внешней стороны представлялся как конформизм и карьеризм. Тем не менее Франк сделал этот шаг, трезво осознавая вероятность остаться непонятым и даже отвергнутым со стороны еврейского круга своих друзей. Несомненно, это свидетельствует о мужестве его духа, как равно и тот факт, что он никогда не критиковал эмпирический облик Православной Церкви, хотя в интеллигентской среде подобная критика была едва ли не обязательной нормой.

Предпринятый философом анализ феноменов революции и кризиса европейского гуманизма показывал, что бедствия человечества являются прямым результатом господства мировоззрения, превращающего свободную человеческую личность в абсолютист и тем отрывающего ее как от Божественной первоосновы, так и от внутренней взаимосвязи с другими личностями. По убеждению Франка, единственный способ противостоять самоуничтожению человечества, адекватный роли философа, – это создание философского мировоззрения, утверждающего неразрывную связь человека и Божественной первоосновы. Однако в результате, он был раскритикован своими коллегами-философами, так никогда и не принявшими его установку. Его философия постоянно упрекалась в монизме, пантеизме, недооценке личностного, свободного, творческого начала и т.п. Франку хватило мужества оставаться на выбранных позициях до конца, не вступать в дискуссии, но лишь все глубже, последовательней пытаться раскрыть свои исходные

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

интуиции; хотя, вероятно, отсутствие понимания со стороны близких и коллег причиняло ему страдание.

По той же причине – за постулирование онтологической укорененности человека в Боге – хотя и с прямо противоположных позиций, Франк был подвергнут критике и в Советской России. Однако ему хватило мужества преподавать философию в соответствии со своими убеждениями. За это ему пришлось заплатить идеологическими преследованиями и изгнанием с Родины.

Данная Франком трактовка проблемы зла, на наш взгляд, есть также свидетельство не слабости мысли, но мужества духа – мужественного, трезвого признания двух основополагающих фактов: изначальной греховности мира и трагизма человеческого существования. Мир изначально греховен, т.е. несовершенен и обременен злом. Жизнь человека всегда полна трагизма, суть которого в том, что самые лучшие побуждения, самые высокие идеалы и устремления никогда во всей полноте не могут быть воплощены в этом мире. Но осознание этих фактов не снимает с человека обязанности нести в мир добро по мере сил. Земная жизнь – всегда компромисс. Человек обязан в человеческом мире и человеческими средствами пытаться воплотить добро. Он обязан отыскивать компромисс и быть оптимистом, что означает не взгляд на мир через розовые очки, но непобедимость веры в торжество добра.

Отказ при каких бы то ни было условиях одобрить, допустить зло приводит Франка не только к разрыву с ближайшим другом, Петром Струве, но и к трагедии быть этим другом абсолютно не понятым. Позиции, которые выражали высшее служение философа моральным принципам, требовавшим не творить зла, были восприняты как моральная червоточина и слабость духа.

Франком изначально руководило стремление сочетать в своем творчестве

два начала, философию и мистику, т.е. осуществить философию как умозрительную мистику. Свободная совесть и в этом вопросе потребовала от него мужества. Требование положить в основание философии религиозное переживание, живое переживание Святыни выливается в необходимость строить свою философию как философию личностную, утверждая «божественное право» использовать «собственную мысль» и «собственное откровение» в качестве мерил истины. По мнению Франка, чтобы построить христианскую философию в соответствии с требованиями свободной совести, необходимо отречься от веры в «религиозный авторитет», который находит свое выражение в теологических догматах, в «текстах, канонах, уставах» и сохранить за собой право свободного суждения об основаниях своей веры. Очевидно, что для верующего христианина, который своим внутренним убеждением всегда осознавал правоту православной церкви¹⁸⁸, требуется огромная степень мужества для того, чтобы отстаивать свое право на независимость от этой церкви, от ее теологии и ее догматов. Догматы – это плоды человеческого разума, хотя и коллективного, проверенного временем. Истина же дается Богом. И именно поэтому его свободная христианская совесть требует от него найти в себе мужество и силы следовать этой установке до конца.

Мужество быть свободным, мужество быть реалистом, мужество служить истине до предела физических и духовных сил, мужество служить людям, не раз теряя надежду быть услышанным ими, мужество до самого конца отстаивать правильность своих идей. В этом, пожалуй, один из главных уроков, которому нас могут научить жизнь и творчество Франка.

По словам жены философа, Татьяны Сергеевны, Семен Людвигович Франк уходил из жизни тихо и успокоенно, он как бы растворился в вечности. Но у тех,

кому дано было прочувствовать и пережить его мысли, никогда не сотрется в памяти образ этого великого мудреца,

которого мы бы решились назвать – Со- кратом русской философии.

Примечания

- ¹ «Духовные основы общества» (1930); «Непостижимое» (1939); «Свет во тьме» (книга написана в 1940, опубли. в 1949); «С нами Бог» (написано в 1941, опубли. в 1964); «Реальность и человек» (закончено в 1947, опубли. в 1956).
- ² Живое знание (1923); Религия и наука (1924); Крушение кумиров (1924); Смысл жизни (1926); Основы марксизма (1926); Материализм как мировоззрение (1928); Личная жизнь и социальное строительство (1929); Пушкин как политический мыслитель (1937). Франком также была составлена «Антология русской философии» (опубл. в 1964).
- ³ «Всякая методология основана на своеобразии предмета». (Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. – М., 1922. – С. 5.)
- ⁴ Буббайер Ф. Жизнь и творчество русского философа. – М., 2001. (Перевод Пантиной Л.)
- ⁵ Высылка как метод борьбы с инакомыслящими не является изобретением советского правительства. Она была широко распространена как в российской (высылки и запрет на проживание в крупных городах при царизме), так и в европейской истории (к примеру, высылка русских революционеров в закрытом вагоне из Швейцарии в 1917 году) рубежа XIX-XX веков. Новаторство большевиков заключалось в выдворении за пределы Родины собственных граждан и запрете на возвращение их под угрозой смерти.
- ⁶ Статья была впервые опубликована в журнале: Русская мысль. – СПб., 1910. – № 2. – С. 155–164.
- ⁷ Франк С.Л. Философия религии В. Джемса // Франк С.Л. Живое знание. – Берлин, 1923. – С. 9–24, цитируется С. 10.
- ⁸ Там же. – С. 13.
- ⁹ См., напр., с. 13 и с. 28 указ. статьи.
- ¹⁰ Как это делали богословие и докантовская метафизика, и как это собирався делать сам Джемс, выдвигая требование проверки открываемых религиозным опытом истин на их «практическую пригодность для нужд человеческого существования» (цитируется по указ. статье Франка, с. 18).
- ¹¹ Там же. – С. 28.
- ¹² Данное утверждение, в основе которого лежит потребность переосмыслить кантовское представление о знании как универсальном космосе, сближает Франка с современным неомизмом, ибо гносеология последнего также опирается на идею о потенциальной тождественности знания и бытия. (См., напр., книгу: Корет Э. Основы метафизики – М., 2001. – Гл. 3: Бытие и сущее, где также ставится задача «преодолеть Канта с помощью самого Канта»).
- ¹³ Вместо данного понятия, в «Непостижимом» будет введен термин «антиномистический модуализм».
- ¹⁴ Формула единства и взаимопроникнутости противоположных моментов во всеединстве, на примере времени и вневременности (или вечности), имеет следующий вид: $AT = (At + Ta)$, где AT – всеединство как единство времени и вневременности; At – момент вечности в составе всеединства, которая во всеединстве представлена не сама по себе, а лишь на фоне времени; Ta – момент времени, которое в составе всеединства также не дано само по себе, а лишь на фоне вечности, т.е. содержит в себе ее потенциальное начало. Формула демонстрирует также, что во всеединстве оба начала не слиты до неразличимости, но сохранены в своем своеобразии, поскольку связаны друг с другом так, что каждое начало содержит в себе «зародыш» другого, противоположного. (Франк С.Л. Предмет знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб., 1995. – С. 308–309.)
- ¹⁵ В этом – расхождение Франка с классическим платонизмом и сближение его с Аристотелем.
- ¹⁶ Франк С.Л. Предмет знания. – Указ. соч. – С. 361.
- ¹⁷ Там же. – С. 363.

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

- ¹⁸ «... *знать* что-либо в этом смысле [в смысле «живого знания». – *О.Н.*], значит тем самым *жить* определенным способом, в определенном направлении». (Франк С.Л. Предмет знания. – Указ. соч. – С. 362. Курсив автора)
- ¹⁹ Очевидно принципиальное отличие Франка от Канта в решении указанной проблемы взаимоотношения категорий и опыта.
- ²⁰ «Свободомыслие в своем истинном значении есть понятие формальное; оно означает непредвзятость, бесстрашие и честность мысли, способность видеть и высказывать истину, противоречащую предрассудкам и вкусам общественного мнения». (Франк С.Л. Философия религии Вильяма Джемса // Франк С.Л. Живое знание. – Берлин, 1923. – С. 10.)
- ²¹ Франк С.Л. Непостижимое. – М., 1990. – С. 353.
- ²² Далее будут приведены высказывания Франка на эту тему, сделанные им в статье «Zur Phanomenologie der sozialen Erscheinung»: Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. – 1928. – Bd. 59. – S. 75–95.
- ²³ Здесь хотелось бы отметить, что под «сменой» категориального аппарата следует понимать не радикальный отказ от прежних категорий и понятий, но некую преимущественную систему категорий, в которой Франк пытался осмыслить свой опыт на том или ином этапе своего творчества.
- ²⁴ Известно, что Франк в период своего философского становления испытывал влияние неокантианской философии, что, возможно, определило место его стажировки в Германии – Марбург, а также выбор научного руководителя (русского неокантианца А. Введенского) и перевод на русский язык «Прелюдий» В. Виндельбанда. Отказ от кантианской системы понятий в «Предмете знания» свидетельствует о постепенном вырастании Франка в самостоятельного философа, преодолевающего «школьные увлечения».
- ²⁵ Франк С.Л. Предмет знания. – Указ. соч. – С. 39.
- ²⁶ Там же. – С. 178, 200–201.
- ²⁷ Там же. – С. 220.
- ²⁸ Франк С.Л. Душа человека // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб., 1995. – С. 423.
- ²⁹ Там же. – С. 479.
- ³⁰ Франк С.Л. Предмет знания. – Указ. соч. – С. 219.
- ³¹ Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. – М., 1922. – С. 7–8.
- ³² Результаты проведенного в «Очерке» анализа присутствуют в «Духовных основах общества» (напр., во введении, а также в гл. 1, разд. 4, «Органическая теория общества»), так что позиции этой работы принимаются философом и в эмигрантский период его творчества.
- ³³ Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. – Указ. соч. – С. 40.
- ³⁴ Если принять во внимание утверждение Франка, высказанное им в «Очерке», о том, что рассмотрение общественной жизни по образцу жизни природной является неким извращенным реализмом, не замечающим самой сути социального, то становится очевидным, что Франк разрабатывает свою методологию общественных наук в согласии с основными принципами своего мышления – принципом идеал-реализма и принципом преодоления и синтеза отвлеченных начал.
- ³⁵ Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. – Указ. соч. – С. 102. (Курсив мой. – *О.Н.*)
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Там же. – С. 7.
- ³⁸ Там же. – С. 104.
- ³⁹ Там же. – С. 103.
- ⁴⁰ Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – Указ. соч. – С. 359 и С. 585.
- ⁴¹ Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 72 и сл.
- ⁴² Там же. – С. 14.
- ⁴³ Frank S. Zur Phenomenologie der sozialen Erscheinung // Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. – 1928. – Bd. 59. – S. 75–95.
- ⁴⁴ Там же. – S. 90.
- ⁴⁵ «... русская этика – это, с одной стороны, онтология, а с другой – философия истории и социальная философия». (Frank S. Wesen und Richtlinien der russischen Philosophie // Der Gral. –

Munster, 1925. – № 8. – С. 384–394; в переводе Власкина А. и Ермичева А. статья опубликована в изд.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб, 1996. – С. 149–160, цитируется с. 153.)

См. параграф ««Я» и «Мы»» гл. 1.

См., к примеру: Элен П. Введение в специфику философского мышления Франка // Логос. – М., 2004. – № 1. – С. 186–207.

Определить степень влияния на Франка идей других философов, включая и его «единственного учителя в философии» Николая Кузанского, достаточно сложно, поскольку его собственные указания на таковые влияния практически полностью отсутствуют.

А также в двух других статьях, посвященных той же тематике: «Я» и «Мы» // Сборник статей, посвященных П.Б. Струве ко дню 35-летия научно-публицистической деятельности 1890–1925. – Прага, 1925. – С. 439–449, а также «Ich» und «Wir» // Der russische Gedanke. – Bonn, 1929. – Heft 1. – S. 49–62.

Франк С.Л. Духовные основы общества. – Указ. соч. – С. 52.

Там же. – С. 53.

Там же. – С. 51.

Там же. – С. 52.

Там же. – С. 51.

Там же. – С. 50.

Там же. – С. 51.

Там же. – С. 53.

Frank S. Gestalt und Freiheit in der griechischen Orthodoxie // Protestantismus als Kritik und Gestaltung. – Darmstadt, 1929. – S. 309–346, цитируется с. 328. (Перевод мой. – О.Н.)

Франк С.Л. Духовные основы общества. – Указ. соч. – С. 59.

Там же. (Курсив мой. – О.Н.) Использование Франком в данном высказывании своей «гносеологической» терминологии подтверждает тезис о том, что в социальной философии происходит содержательное наполнение, конкретизация тех идей, которые были разработаны философом на раннем этапе творчества. Интуиция, которая есть устремленность души к абсолютной реальности и к реальности другого, в социальной философии Франка становится идеальным универсальным законом социальных взаимоотношений – «законом любви к ближнему». Основанием «любви к ближнему», к «ты», выступает «любовь к дальнему», к абсолютной реальности, о чем философ писал еще в одной из самых ранних своих статей «Фр. Ницше и этика «любви к дальнему»» (1903), вошедшей в знаменитый сборник «Проблемы идеализма».

Там же. – С. 58.

Там же. – С. 73.

Доказательству открытости человеческой души посвящена книга «Душа человека» (1917).

Буббайер Ф. Жизнь и творчество русского философа. – М., 2001. – Гл. 18.

Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. – Указ. соч. – С. 30.

Наше рассмотрение структуры и способов воплощения общественного идеала в разделе, посвященном этическому аспекту социальной философии Франка, является оправданным. Здесь можно сослаться на статью «Сущность и ведущие мотивы русской философии», где Франк утверждает, что рассмотрение человеческого духа в социальной и исторической философии одновременно выступает как религиозная этика коллективного человечества, поскольку «попытки построить индивидуальную этику и индивидуальную психологию просто химеричны», а значит «психология и этика по необходимости переходят в религиозную онтологию социально-исторической жизни, в религиозное учение о социальном спасении». (Франк С.Л. Русское мировоззрение. – Указ. соч. – С. 160.)

Франк С.Л. Церковь и мир, благодать и закон (к проблеме «оцерковления») // Путь. – Париж, 1927. – № 8. – С. 3–20.

Франк С.Л. Духовные основы общества. – Указ. соч. – С. 104.

Там же. – С. 107.

Франк С.Л. Церковь и мир, благодать и закон // Путь. – Париж, 1927. – № 8. – С. 4.

В связи с темой о теократии, представляющей собой идеал иерархического государственного устройства и соответствующей христианскому представлению о церкви как свободном духовном иерархическом объединении людей в их служении Богу, Франк обращается также к твор-

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

честву Константина Леонтьева, которому он в эмиграции посвятил статью «Константин Леонтьев, русский Ницше». (Frank S. Konstantin Leontjew, ein russischer Nietzsche // Hochland. Kempten u. Munchen. – 1928/1929. – Bd. 6. – S. 613–632; в переводе Курапиной В. статья опубликована в изд.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – С. 404–422.)

Размышления о демократии как возможном идеале общественного устройства посвящен параграф «Начало равенства» главы пятой «Духовных основ общества».

Франк С.Л. Церковь и мир, благодать и закон // Путь. – Париж, 1927. – № 8. – С. 18.

Там же. – С. 3 и сл.

«Под утопизмом мы разумею не общую мечту об осуществлении совершенной жизни на земле, свободной от зла и страдания, а более специфический замысел, согласно которому совершенство жизни может – а потому и должно быть как бы автоматически обеспечено неким общественным порядком или организационным устройством; другими словами, это есть замысел спасения мира устрояющей самочинной волей человека. В этом качестве утопизм есть типический образец ереси в точном и правомерном смысле этого понятия – именно такого искажения религиозной истины, которое увлекает человека на ложный и потому гибельный путь». (Франк С.Л. Ересь утопизма // Новый журнал. – Нью-Йорк, 1946. – Кн. 14. – С. 137–153. Статья перепечатана в изд.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – С. 72–86, цитируется С. 73.)

Франк С.Л. Церковь и мир, благодать и закон // Путь. – Париж, 1927. – № 8. – С. 7.

Описанные положения также представляют собой наполнение конкретным содержанием тех закономерностей, которые уяснились Франку в «Предмете знания». В статье «Церковь и мир, благодать и закон» читаем: «... одно только царство небесное будет истинным всеединством, в котором всякая часть будет сполна вмещать в себя и на свой лад воплощать всеединство в целом. ... Мир, как он фактически есть до своего чаемого преобразования и обожения, именно не есть чистое, совершенное всеединство. Хотя в последней основе его и лежит всеединство, но эмпирическая природа мира как бы выпала из него и лишь несовершенное отражает в себе эту свою основу: в эмпирии каждая часть, все единичное и индивидуальное именно не есть воплощение полноты всеединства, а есть нечто ограниченное, отдельное, имеющее вне себя полноту всего иного. Это есть сфера, подчиненная закону определенности, в которой всякое А не есть все иное (не есть не-А), сфера онтологически «отвлеченного» бытия, которое хотя и мыслимо только в связи с всеединством и на его сонове, но вместе с тем и отлично от него» (с. 16–17).

Франк С.Л. Церковь и мир, благодать и закон // Путь. – Париж, 1927. – № 8. – С. 11.

Там же. – С. 12. Видимо, именно представления об этой второй религиозной обязанности человека послужили теоретическим основанием для утверждения необходимости вынужденного сопротивления злу силою, открыто высказанного Франком в книге «С нами Бог».

Там же. – С. 15.

«... первичный смысл феномена любви состоит в том, что она есть актуализированное, завершенное трансцендирование к «ты» как подлинной, я-подобной, по себе и для себя сущей реальности ...». «И поскольку в таком трансцендировании мне открывается реальность другого, этим впервые осуществляется познание *изнутри* – через сопереживание – его инаковости и единственности; и это познание есть тем самым и *признание*». (Франк С.Л. Непостижимое. – М., 1990. – С. 374–375.)

См. об этом параграф «Начало солидарности» главы IV «Духовных основ общества». Данная установка представляет собой конкретизацию представлений о бытии как двуединстве, ибо из этих представлений вытекает требование преодоления противоречия не за счет отрицания противоположной стороны, но за счет нахождения ее места в составе всеединого.

Там же.

Идея, которая сближает Франка с Н. Лосским, также полагавшим, что если философия остается непонятной обычному человеку, то это недостаток философии; по сути, это является следствием принципа идеал-реализма, разделявшегося обоими философами.

Frank S. Zur Phenomenologie der sozialen Erscheinung // Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. – 1928. – Bd. 59. – S. 75. (Перевод мой. – О.Н.)

Там же. – С. 76. (Перевод мой. – О.Н.)

- 87 Там же. – С. 92. (Перевод мой. – О.Н.)
- 88 Таков, напр., неотоцизм.
- 89 К теме анализа революции могут быть отнесены, например, статьи, написанные Франком в 1917 году – «Демократия на распутье», «Нравственный водораздел в русской революции», «О благородстве и низости в политике». (Переизданы в: Франк С.Л. Непрочитанное. – М., 2001.)
- 90 В письме к П. Струве от 18 октября 1922 года Франк пишет: «У нас, проживших эти годы в России и почувствовавших глубоко органичный характер всего происходящего, преобладает все же живое отношение к конкретному лику родины в состоянии болезни. ... я впервые за эти годы приобрел настоящую духовную зрелость в области цельного конкретного отношения к жизни». (Цитируется по: Буббайер Ф. Жизнь и творчество русского философа. – Указ. соч. – С. 158–159.)
- 91 Цитата из дневника А. Блока приводится по статье: Франк С.Л. Дневник Блока // Руль. – Берлин, 1929. – 1 марта, № 2512. – С. 2–3, цитируется с. 2.)
- 92 Характеристика, данная русскому народу Достоевским. Франк упоминает ее, к примеру, в статье «Большевизм и коммунизм как духовные явления» (Bolschewismus und Kommunismus, als geistige Erscheinungen // Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. – Berlin-Grunewald, 1924/25. – Bd. 18, Heft 4. – S. 529–544. В переводе Власкина А. статья опубликована в изд.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – С. 137–149, цитируется с. 138.)
- 93 Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Проблемы русского религиозного сознания. – Берлин, 1924. – С. 286–324. Статья перепечатана в изд.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – С. 119–137, цитируется с. 119.
- 94 Там же. – С. 122.
- 95 Там же.
- 96 Статья «Der russische Mensch in seiner Beziehung zu Gott», была опубликована в немецкоязычном эмигрантском журнале «Любите друг друга» (Liebet einander. – Lemgo, 1935. – № 8. – S. 115–119) и представляла собой краткое изложение основных идей доклада, читанного Франком перед базельским союзом студентов 27 июня 1935 года.
- 97 Frank S. Der russische Mensch in seiner Beziehung zu Gott // Liebet einander. Lemgo, 1935. – № 8. – S. 116. (Перевод мой. – О.Н.)
- 98 Там же. – С. 117–118. (Перевод мой. – О.Н.)
- 99 Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – С. 133.
- 100 Там же.
- 101 Там же. – С. 134.
- 102 Стоит обратить внимание на то, что Франк в эмиграции, критикуя октябрьскую революцию, большевизм и социализм, никогда не призывал к реставрации самодержавия. Он оставался верен своей оценке монархии как «бессовестно» относившейся к собственному народу и по сути подтолкнувшей его к революции, явившейся порывом «слепого, безумного негодования», – оценке, данной им в брошюре «Мертвые молчат», написанной и опубликованной им в 1917 году в период между двух революций. (Статья перепечатана в изд.: Франк С.Л. Непрочитанное. – М., 2001. – С. 223–229.) В «Крушении кумиров» (1924) Франк пишет: «и слепая вера в монархию есть для нас тоже поклонение кумиру». (Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Непостижимое. – М., 1990. – С. 113–180, цитируется С. 124.)
- 103 См., к примеру: Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. – Париж, 1974.
- 104 Косвенным подтверждением тому является широкое распространение сектантства в России XIX – нач. XX в., т.е. исканий Бога вне церковной традиции. См. об этом: Эткинд А. Хлыст. – М., 1998.
- 105 Здесь метод Франка весьма близок к методу В. Джеймса, обратившегося в анализе религиозного опыта к свидетельствам мистиков, по сути, из тех же соображений, что и Франк: они лучше других способны воспринять объективное содержание опыта и выразить его.
- 106 Франк С.Л. Религиозность Пушкина // Путь. – Париж, 1933. – № 40. – С. 16–39. Статья перепечатана в изд.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – С. 213–226, цитируется С. 213.

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

- ¹⁰⁷ Frank S. Puschkins dramatisches Werk // Slavische Rundschau. – Berlin, 1935. – Bd. 7. – S. 259–262, цитируются S. 259 и 260. (Перевод мой. – О.Н.)
- ¹⁰⁸ «Для немецкого или вообще европейского восприятия Достоевский до сих пор выступает единственным настоящим представителем «русского», «русского духа». Меланхолическое глубокомыслие и эксцентрическая страстность Достоевского обычно просто отождествляются с «русской душой». Совсем не желая нанести ущерб истинному и представительному значению Достоевского, мне все же хотелось бы подчеркнуть односторонность подобного восприятия». (Франк С.Л. Константин Леонтьев, русский Ницше // Франк С.Л. Русское мировоззрение. – Указ. соч. – С. 404.)
- ¹⁰⁹ Там же. – С. 404.
- ¹¹⁰ Frank S. Puschkins dramatisches Werk // Slavische Rundschau. – Berlin, 1935. – Bd. 7. – S. 259–262.
- ¹¹¹ Там же. – С. 261. (Перевод мой. – О.Н.)
- ¹¹² Франк С.Л. О задачах познания Пушкина // Белградский пушкинский сборник. – Белград, 1937. – С. 2–30. Статья перепечатана в изд.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – С. 248–273, цитируется с. 253.
- ¹¹³ Frank S. Maxim Gorki // Hochland. Kempten u. Munchen. – 1935/36. – Bd. 2. – S. 566–569; Frank S. Maxim Gorki und der Marxismus // Der Gral. – Munster, 1935/36. – S. 544–546.
- ¹¹⁴ Замечательно и вполне современно звучат слова Франка, сказанные им в статье «Преодоление трагедии» в связи с творческим кредо Леонида Андреева: «Искусство не только принципиально не должно копировать и протоколировать жизнь, но – что гораздо существеннее – фактически никогда не может сделать этого... И вот, признав этот неизбежный и законный субъективизм искусства, можно отметить, что современная литература стремится не преодолеть, так или иначе, ужас и трагедию, а увековечить их, представить их как всепобеждающую мощь и бессилие человеческого сознания перед ними, судорожно окаменеть в безумном их созерцании». (Статья впервые опубликована в журнале: Слово. – 1908. – № 750, перепечатана в изд.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – С. 569–574, цитируется С. 569). Именно такого рода метод – «окаменения в безумном созерцании» – использовал и Горький в своем раннем творчестве – см., например, его «Городок Окуров» (1909). Многочисленные цитаты из этой повести, а также характеристику Горького как «лже-народного» писателя, полностью созвучную франковской, можно найти в статье Раф. Григорьева «Поэт Окуровской Руси», опубликованной в журнале «Наша заря» (СПб., 1914. – № 2). В этом же журнале, в № 6 за 1914 г., опубликована и статья Франка «Еще к вопросу об интеллигенции». Таким образом, Франк в своей оценке Горького был далеко не одинок.
- ¹¹⁵ «В России нет фундамента духовного, нет почвы, на которой можно строить храмы и всякие дворцы разума, крепости, веры и надежды – все зыбко, сыпуче, все дребезжа и бесплодно». (Горький М. Жалобы (1911). Цитируется по: Раф. Григорьев. Поэт Окуровской Руси // Наша заря. – СПб., 1914. – № 2. – С. 33.)
- ¹¹⁶ Характеристика «романтического гуманизма» была дана Франком в статье «Достоевский и кризис гуманизма». (Статья впервые опубликована в журнале «Путь» (Париж, 1931. – № 27. – С. 71–78) и перепечатана в изд.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – С. 360–367, см., например, с. 362–363.) «Романтический гуманизм» является одной из форм «утопизма» и, соответственно, несет в себе все недостатки последнего. Приведем цитату из указанной статьи Раф. Григорьева: «И так уверовал Горький в греховность действительности, в ее непрекращаемую порочность, так проникся безнадежной верой в раз и навсегда установленное на земле господство окурочицы, – что явления жизни, противоречащие этому представлению, кажутся ему странными, из иного мира принесенными, не землею выращенными...» (с. 41).
- ¹¹⁷ Рискнем предположить, что в серии этих статей Франк реализовал свой ранний замысел, но на другом примере – на примере гения русского духа. Возможно, не случайно Д.С. Лихачев дал недавно опубликованному сборнику статей Франка о Пушкине схожее название, «Этюды о Пушкине».
- ¹¹⁸ Frank S. Puschkins geistige Welt // Jahrbucher fur Kultur und Geschichte der Slaven. – Breslau, 1933. – Bd. 9. – S. 151–184.
- ¹¹⁹ Там же. – С. 183–184. (Перевод мой. – О.Н.)

- ¹²⁰ Возможно, не случайно, что именно в повести Пушкина «Капитанская дочка» Пугачев предстает не ослепленным жаждою мщения убийцей, но трагическою фигурой, человеком, который сознает предопределенность своего жребия встать во главе народа против царя, но не питает никаких иллюзий по поводу безнадежности своей борьбы и своей неминуемой гибели.
- ¹²¹ Frank S. Die russischen Starzen // Hochland; Kemper; Munchen, 1937. – Bd. 2. – S. 167–169; Frank S. Ein geistiger Führer des alten Rußlands (Hlg. Sergius aus Radonesch) // Liebet einander. – Lemgo, 1935. – N 4. – S. 130–133; Frank S. Der russische Mensch in seiner Beziehung zu Gott // Liebet einander. – Lemgo, 1935. – N 8. – S. 115–119.
- ¹²² К примеру, образ старца Зосимы в романе Достоевского «Братья Карамазовы», упоминающийся Франком в статьях «Der russische Mensch in seiner Beziehung zu Gott» и «Из духовной мастерской Достоевского» (Aus Dostojewskij's geistiger Werkstatt // Zeitschrift für slavische Philologie. – Leipzig, 1930. – Bd. 7. – S. 137–141. В переводе Курапиной В. статья опубликована в изд.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – С. 350–353.).
- ¹²³ Речь в первую очередь может идти о статьях Франка в сборниках «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918).
- ¹²⁴ «Чисто конкретно-историческая ярость и разрушительность русской революции родились из глубокой, не только экономически-классовой, но именно духовно-культурной отчужденности между русскими народными массами и образованными слоями русского общества, пытавшимися насадить в России европейскую культуру и сами ею отчасти уже пропитавшимися». (Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – С. 133.)
- ¹²⁵ См. по этому поводу высказывания Франка о Бакунине и Толстом, сделанные им в статье «Религиозно-исторический смысл русской революции». (Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – С. 126–127.)
- ¹²⁶ О бессодержательности современного интеллигентского сознания и вытекающем отсюда бесилии в соприкосновении с реальными силами жизни Франк писал в статье «Этика нигилизма». (Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. – М., 1909. – С. 175–210, перепеч. в изд.: Франк С.Л. Непостижимое. – М., 1990. – С. 77–110.)
- ¹²⁷ См. критику Франком «нового религиозного сознания» Мережковского и «сектантского учения толстовства».
- ¹²⁸ В статье «Духовный предводитель древней Руси» («Ein geistiger Führer des alten Russlands») Франк сравнивает большевизм с нашествием татар: «Вскоре после того, как духовные предводители русского народа, а вместе с ними большая часть самого народа, отступились от христианской веры, забывли заветания Святого Сергия и в человеческом высокомерии устремились к счастливой жизни без Бога, Россия была поработана и вновь разорена чудовищем большевизма – этим новым и еще более худшим татарским нашествием». (Цитируется с. 133. Перевод мой. – О.Н.)
- ¹²⁹ Буббайер Ф. Жизнь и творчество русского философа. – Указ. соч. – С. 158.
- ¹³⁰ «То, что имеет вечную ценность в идеалах демократии и социализма – не как специфических социально-политических систем, а как общего замысла действительного воплощения в жизни начал свободы и равенства всех людей, святости личности в качестве «образа» и «чада» Божьего и братской солидарной ответственности всех за судьбу всех – есть именно осуществление неких порядков и признание неких обязанностей, косвенно и приблизительно выражающих ... новое, просветленное светом Христовой правды нравственное сознание человечества». (Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 466.)
- ¹³¹ Франку следовало бы конкретизировать – борьба с христианской верой, поскольку именно христианская религия, по его мнению, основана на укорененности личности в Боге, а значит дает подлинное основание этике персонализма. Ни иудаизм, ни мусульманство, основанные на принципиальной трансцендентности Бога по отношению к человеку, такого основания дать не могут, а значит в качестве мировоззрения несут в себе опасность подавления человеческой личности.
- ¹³² Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – С. 123.
- ¹³³ Франк С.Л. Духовные основы общества. – Указ. соч. – С. 111.

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

- ¹³⁴ Здесь очень важны ход рассуждений и связь понятий у Франка. Очевидно, тут имеется в виду, в частности, и отсыл к биографическому факту обучения Сталина в духовной семинарии. Сталин есть именно пример «извращенного» христианина и утописта. Как известно, идеология создания трудовых лагерей, подобных Соловкам, включала в себя и идею перевоспитания, которое, однако, должно было осуществляться сугубо принудительными методами.
- ¹³⁵ Frank S. *Der russische Mensch in seiner Beziehung zu Gott // Liebet einander.* – Lemgo, 1935. – № 8. – S. 115. (Перевод мой. – О.Н.)
- ¹³⁶ Frank S. *Tolstoj und der Bolschewismus // Die Tat.* – 1928. – Bd. 20. – S. 470–473. В переводе Власкина А. статья опубликована в изд.: Франк С.Л. *Русское мировоззрение.* – СПб., 1996. – С. 455–459, цитируется с. 458.
- ¹³⁷ Frank S. *Die sowjetrussische Jugend und Puschkin // Hochland.* Kemper u. Munchen. – 1935/36. – Bd. 2. – S. 473–476.
- ¹³⁸ Frank S. *Die russischen Starzen // Hochland.* Kemper u. Munchen. – 1937. – Bd. 2. – S. 169.
- ¹³⁹ Об этом Франк упоминает в статье «Толстой и большевизм» (Франк С.Л. *Русское мировоззрение.* – СПб., 1996. – С. 458–459). Скорее всего, под «морализующим сектанством» он имеет в виду толстовство. Видимо, этот факт причисляется Франком к положительным свидетельствам возрождения русской религиозности, поскольку сильная религиозная потребность в условиях жесткой борьбы с религией способна принимать извращенные формы.
- ¹⁴⁰ Frank S. *Die sowjetrussische Jugend und Puschkin // Hochland.* Kemper u. Munchen. – 1935/36. – Bd. 2. – S. 476. (Перевод мой. – О.Н.)
- ¹⁴¹ Вывод Франка становится понятнее с учетом одного из основных тезисов его философии всеединства: связь человека и Бога является онтологической связью и означает, что человек в самом своем бытии укоренен в Боге. Соответственно, любой человек, устремленный к добру и к высокому, устремлен к Богу, как их источнику. Тем самым, человек может быть религиозным, верить в Бога, сам не осознавая того. – Это еще один парадоксальный вывод Франка. (См. об этом подробнее его книгу «Смысл жизни».)
- ¹⁴² Frank S. *Die russischen Starzen // Hochland.* Kemper u. Munchen. – 1937. – Bd. 2. – S. 169.
- ¹⁴³ См.: Франк С.Л. *Духовные основы общества* / – Указ. соч. – Глава 4, раздел «Начала служения».
- ¹⁴⁴ Буббайер Ф. *Жизнь и творчество русского философа.* – Указ. соч. – С. 151.
- ¹⁴⁵ Герман Гессе. *Избранное: Сборник.* – М., 1984. – С. 439 и сл. Перевод Агеева С. (Курсив мой. – О.Н.)
- ¹⁴⁶ Эта вера нашла свое отражение, к примеру, в следующем высказывании Франка из статьи «Религиозно-исторический смысл русской революции» (1924): «Секуляризованная, основанная на личной свободе культура новой западной истории создала ряд нерелигиозных и вместе с тем «священных» начал, на которых она твердо покоится и которые сами коренятся в непосредственной вере в них. Национальность, собственность, семья, государственная власть, «права человека и гражданина», «личное достоинство» – все это светские следы и отражения давнишнего теократического воспитания». (цитируется по изд.: Франк С.Л. *Русское мировоззрение.* – СПб., 1996. – С. 132.)
- ¹⁴⁷ Frank S. *Die gegenwärtige geistige Lage und Idee der negativen Theologie // Actes du 8 congrès international de Philosophie à Prague 2–7 Septembre 1934.* – Prague, 1936. – S. 444–448. Пропевдическое значение данной статьи в отношении к «Непостижимому» еще более очевидно, если учесть замечание Франка в статье «Абсолютное» о терминологическом соответствии «негативной теологии» и «не-знающего знания». (Франк С.Л. *Абсолютное* // Франк С.Л. *Русское мировоззрение.* – СПб., 1996. – С. 70.)
- ¹⁴⁸ *Das Absolute // Idealismus.* – Zurich, 1934. – Bd. 1. – S. 147–161. В переводе Власкина А. и Ермичева А. статья опубликована в изд.: Франк С.Л. *Русское мировоззрение.* – СПб., 1996. – С. 58–72.
- ¹⁴⁹ Цитату из этого выступления в рус. пер. см. в: Буббайер Ф. *Жизнь и творчество русского философа.* – Указ. соч. – С. 188–189.
- ¹⁵⁰ Франк С.Л. *Абсолютное // Idealismus.* – Zurich, 1934. – Bd. 1. – S. 72. (Курсив мой. – О.Н.)
- ¹⁵¹ И здесь, по Франку, речь может идти не только об атеистах, но и о людях, которые считают себя верующими, однако не руководствуются верой в своем практическом поведении, т.е.,

выражаясь в терминах его поздней философии, о «фарисеях». В этом заключено радикальное отличие Франка от Джемса, для которого необходимость убедить в факте существования Бога – это задача, обращенная именно к атеистам.

152 Данный метод характерен для многих книг Франка: основное понятие его философской антропологии – «духовная жизнь» – вводится им в последнем предложении главы VI, «Душа как носитель знания», книги «Душа человека»; «живое знание» предстает как метод философского исследования социума в разделе 26, «Основная форма знания в обществоведении», «Очерка методологии общественных наук».

153 Франк С.Л. Непостижимое. – Указ. соч. – С. 318.

154 Там же. – С. 326.

155 Там же. – С. 511.

156 Оно будет вынесено в название последней книги Франка – «Реальность и человек». Созданием этой книги руководило, в первую очередь, то же стремление, что определяло собой весь последний этап творчества философа: стремление изложить истины, уяснившиеся в «Непостижимом», в более доступной форме. Поэтому мы ограничимся здесь лишь упоминанием данной книги.

157 В итоге, критики Франка часто противоречат друг другу, выдвигая прямо противоположные суждения о его трудах. Так, по поводу «Предмета знания» Гессен противоречит Булгакову: первый критиковал книгу за то, что автор не смог избавиться от остатков «мистицизма», второй – за излишний «рационализм». (См.: Гессен С.И. Новый опыт интуитивной философии // Северные записки. – Пг., 1916. – № 4–5. – С. 222–237; Sergius [Гессен С.И.] Рецензия на книгу С.Л. Франка «Предмет знания» // Речь. – Пг., 1916. – № 17 от 18 января. – С. 3; Булгаков С.Н. Новый опыт преодоления гносеологизма // Богословский вестник. – Сергиев Посад, 1916. – № 1. – С. 136–154.) Аналогично, по поводу «Непостижимого» Евлампиев противоречит Флоровскому: первый критикует Франка за неспособность подобно Хайдеггеру найти место для «Ничто» в составе бытия, второй – за неверие в победу сил добра в «мире сем». (См.: Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. – СПб., 2000. – Т. 2; Флоровский Г. Религиозная метафизика С.Л. Франка // Сборник памяти С.Л. Франка. – Мюнхен, 1954. – С. 145–156.)

158 Франк С.Л. Непостижимое. – Указ. соч. – с. 533.

159 Там же. – С. 543.

160 Там же. – С. 544 и сл.

161 Там же. – С. 546.

162 Там же. – С. 547. Ср. с приведенным выше высказыванием из «Абсолютного».

163 Там же. – С. 548. (Курсив автора.)

164 Там же. – С. 549.

165 Там же. – С. 551.

166 Значение темы зла и страдания для мировоззрения Франка вполне сопоставимо со значением этой темы в философии буддизма, которая вся вырастает из потребности осмыслить эти два факта. По мнению Франка, страдание в земном мире неустранимо, и его надо принять и пережить, что радикально отличает его позицию от буддистской направленности на преодоление страдания.

167 Буббайер Ф. Жизнь и творчество русского философа. – Указ. соч. – Глава 15.

168 Там же.

169 Там же. – С. 210.

170 «Жизнь Семенушки была в опасности, в опасности непосредственной, реальной, его могли арестовать каждое мгновение и усадить в лагерь, чтобы никогда не вернуть. Вопрос обо мне я решила, я иду с ним куда бы то ни было. В лагерь, так в лагерь, бежать, так с ним». («Мемуары Татьяны Франк»). Цитируется по: Буббайер Ф. Жизнь и творчество русского философа. – Указ. соч. – с. 211)

171 Там же. – С. 209.

172 «Единственное, что важно, – писал он Бинсвангеру, – это не сомневаться и верить в свет, несмотря на густую тьму, которая его окружает». (Цит. по: Буббайер Ф. Жизнь и творчество русского философа. – Указ. соч. – с. 204.)

«ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ»: ОПЫТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА В ИЗГНАНИИ (1922–1950)

¹⁷³ Там же. – С. 201.

¹⁷⁴ Эта установка сближает Франка с французским экзистенциализмом, который в поиске адекватных средств выражения философских мыслей в известной мере редуцирует философию к литературе. Несмотря на литературность своих текстов, столь далеко Франк не зашел.

¹⁷⁵ Заключение о том, что Библия была для Франка в первую очередь свидетельством феноменологического опыта, а не источником догматов, можно сделать, учитывая, например, его замечание в «Непостижимом» о том, что «грехопадение» мира есть не «богословский догмат», но «феноменологическое описание состояния мирового бытия». (Франк С.Л. Непостижимое. – Указ. соч. – С. 539.)

¹⁷⁶ Буббайер Ф. Жизнь и творчество русского философа. – Указ. соч. – С. 209.

¹⁷⁷ Там же. – С. 158.

¹⁷⁸ Там же. – С. 159.

¹⁷⁹ Франк С.Л. «Непостижимое», глава IV «Об умудренном неведении (docta ignorantia)», параграф 1 «Преодоление отрицания».

¹⁸⁰ Исследования по истории русской философии. – М., 2002. – С. 645–654.

¹⁸¹ Буббайер Ф. Жизнь и творчество русского философа. – Указ. соч. – С. 173.

¹⁸² Франк С.Л. Рыцарь духа // Руль. – Берлин, 1928. – 19 декабря, № 2453. – С. 2.

¹⁸³ Буббайер Ф. Жизнь и творчество русского философа. – Указ. соч. – С. 172.

¹⁸⁴ Как это было, например, у Струве, который, поссорившись с Бердяевым, при встрече с ним в Париже переходил на другую сторону улицы; Бердяев, в свою очередь, всегда считал, что уступить в споре значит стать рабом своего оппонента. (См. об этом: Буббайер Ф. Жизнь и творчество русского философа. – Указ. соч. – С. 173–174.)

¹⁸⁵ Франк С.Л. О свободной совести // Полярная звезда. – М., 1906. – № 6. – С. 412–419. Статья перепечатана в изд.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – С. 525–528, цитируются с. 527 и сл.

¹⁸⁶ Обсуждаемые ниже биографические факты приводятся в указ. соч. Ф. Буббайера.

¹⁸⁷ См., например: Франк С.Л. «С нами Бог», ч. 2, разд. 4, «Бог и человек. Идея богочеловечности», а также его статью «Die religiöse Tragodie des Judentums» (Eine heilige Kirche. – 1934. – S. 128–133), отрывки из которой приведены в главе «Обращение в православие» книги Ф. Буббайера.

¹⁸⁸ См., например: Frank S. Gestalt und Freiheit in der griechischen Orthodoxie. – Указ. соч.

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

А.В. Леденёв

ЛИТЕРАТУРА ПЕРВОЙ ВОЛНЫ ЭМИГРАЦИИ: ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЛИТЕРАТУРНОГО ПРОЦЕССА

В конце XIX – начале XX века динамика литературного развития в России во многом определялась оппозицией «реализм – модернизм». В литературе диаспоры эта оппозиция оказалась практически снятой. Внешне это проявилось прежде всего в перераспределении писательских сил по отношению к органам литературно-художественной периодики. Прежде казавшееся невозможным соседство на страницах какого-нибудь журнала произведений З. Гиппиус и И. Бунина, К. Бальмонта и И. Шмелева теперь стало нормой. В 1900-е годы сотрудничество, скажем, Л. Андреева и Ф. Сологуба в альманахах «Шиповника» могло вызвать в адрес первого из них хлесткие обвинения в идеологическом отступничестве и даже литературном «мародерстве»¹, а сочувственные отзывы А. Блока (в статье «Реалисты») о «знаньевцах» высмеивались его коллегами по «литературной партии» символистов. Теперь прежние эстетические и тем более идеологические расхождения «бытовиков» и «декадентов» (так называли друг друга писатели противостоявших направлений) отошли на второй план.

Дело, разумеется, не только в резко изменившихся внешних обстоятельствах литературного быта и возникновении принципиально нового политического рельефа, определявшегося противостоянием «мы – они» (эмигрировавшие и оставшиеся с большевиками). Уже в предреволюционное десятилетие контуры реализма и модернизма, прежде казавшихся относительно цельными художественными системами, оказались размытыми, главной эстетической тенденцией 1910-х годов критика считала стремление к «синтезу» достижений реализма и модернизма, а самым популярным обозначением нового стиливого синтеза стал термин «неореализм». О «синтетизме» как наиболее перспективной тенденции современного искусства убежденно писал в начале 20-х годов Е. Замятин.

ЛЕДЕНЁВ
Александр
Владимирович,
доктор
филологических
наук,
профессор МГУ

ЛИТЕРАТУРА ПЕРВОЙ ВОЛНЫ ЭМИГРАЦИИ: ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЛИТЕРАТУРНОГО ПРОЦЕССА

Новый термин фиксировал новую *стадию* эстетических поисков, но вовсе не обозначал нового литературного *направления* («направленчество» предполагает сравнительно высокую степень мировоззренческого единства писателей). Вот почему по отношению к литературе русского зарубежья «направленческая» историко-литературная схема обладает лишь весьма ограниченной применимостью. Эстетическая родословная «неореалистов» И. Бунина и Б. Зайцева или «модернистов» Г. Иванова и В. Ходасевича, конечно же, влияла на стилизованный облик их эмигрантского творчества и сказывалась на их художнической репутации у читателей², но не являлась определяющим фактором их творчества за рубежом.

Значительно слабее сказался в литературе эмиграции тот элемент «артельности», солидарной работы во имя общих социальных или эстетических целей, который был весьма ощутим у писателей «горьковской» группировки или символистов-«скорпионовцев» до революции. Творческое наследие большинства крупных мастеров зарубежья – это почти всегда замкнутая художественная система, автономный «художественный мир» со сравнительно однородным жанрово-стилевым регистром. Ситуация своеобразного социально-психологического и эстетического «кокона», в которой оказались писатели-эмигранты (прежде всего старшего поколения), привела к сужению в их творчестве тематического репертуара, нарастанию металитературности (историко-культурных и литературных экскурсов) и к параллельному углублению метафизической и экзистенциальной проблематики.

Соотношение конкретно-исторических и общечеловеческих, «бытовых» и «бытийных» вопросов в творчестве эмигрантов в большинстве случаев (разумеется, в «высокой», а не в «массовой» литературе) складывалось в пользу последних, описательность уступала место лирико-фило-

софским обобщениям, социально-психологический детерминизм – рассмотрению человека в контексте вечных «радостей и скорбей». Вытеснение конкретно-исторических принципов письма мифопоэтическими особенно заметно в зарубежном творчестве писателей, предпочитавших жизнеподобные формы литературы условным, любивших бытовую конкретность, материальную «фактурность» изображения (И. Шмелев, А. Куприн, И. Бунин, отчасти Б. Зайцев). Звучащий и пахнущий, сверкающий всеми красками радуги дореволюционный быт в их эмигрантских произведениях – это мир, трансформированный памятью и просветленный воображением, не столько воссозданный, сколько преображенный творческой волей. Как не вспомнить в этой связи творческой установки одного из крупнейших прозаиков символизма Ф. Сологуба: «Беру кусок жизни, грубой и бедной, и творю из него сладостную легенду, ибо я – поэт»³.

Сам статус «объективной», не зависящей от восприятия человека реальности был решительно пересмотрен вчерашними «реалистами», сблизившимися – подчас неосознанно – с былыми оппонентами-символистами. Стремление сквозь «морок» повседневности, сквозь все гримасы падшего мира прозреть «изначальное», вера в подлинность своей интуиции, творческая воля не столько видеть, сколько «думать глазами»⁴, поэтизация чувственно-прозорливого, «приметливого» мышления – все эти особенности (общие для многих мастеров старшего поколения эмиграции) существенно размывали их прежде фундаментальные расхождения с теоретиками и практиками модернизма. Сохранявшаяся разница стилизованных предпочтений тоже не выглядела в литературе эмиграции столь отчетливой, как это было в дореволюционной России.

Известная стилизованная «солидарность» первой волны эмиграции проявилась в господствовавшем *неприятии авангарда*

ных форм литературного творчества, в определенном эстетическом консерватизме «властителей дум» зарубежья. Если для советской литературы 20–30-х годов творчество М. Цветаевой было неприемлемым прежде всего по идеологическим причинам, то для русских «берлинцев» и «парижан» нарушением эстетической «нормы» казалась ее стиливая «революционность», в которой большинство эмигрантов усматривали (и справедливо) переклички с творческой практикой «большевизанов» В. Маяковского и Б. Пастернака. В целом прохладным у эмигрантов было отношение к «неклассическим» формам прозы, получившим развитие в творчестве советских писателей 20-х годов.

Условный эмигрантский стиливой «канон» (или «равнодействующая» эстетических вкусов) опирался на представления о высокой русской классике: от Пушкина и Лермонтова – до Блока и Гумилева в поэзии и до Чехова в прозе. В то время как советская литература 20-х, по наблюдениям Ф. Степуна⁵, почти полностью игнорировала тургеневско-аксаковские стиливые традиции, в эмиграции они были по-прежнему влиятельны (тургеневские стиливые формы ощутимы, например, в прозе Б. Зайцева, близкая Тургеневу манера присуща М. Осоргину в «Сивцевом вражке» или, как считала эмигрантская критика, В. Набокову в «Машеньке»). Безусловно «своим» эмиграция считала Н. Некрасова⁶, по большей части «чужими» – В. Хлебникова и С. Есенина. Авторитетность классических форм творчества почти ни у кого в эмиграции не вызвала сомнений. Не случайно крупнейшими мастерами эмигрантской поэзии и прозы считались верные заветам классики И. Бунин и В. Ходасевич.

Едва ли не единственным общим убеждением большинства эмигрантов было страстное неприятие большевизма, но при всем разнообразии их мировоззренческих поисков можно выделить два преобла-

давших типа реакции на ситуацию изгнания и, соответственно, два варианта эстетического «выживания» на чужбине. Один из них, вызывающий ассоциации с консервативным изводом французского романтизма и в частности с творчеством Шатобриана, заключался в поисках духовной опоры в *ценностях традиционной веры*. Другой, преемственно связанный с традициями романтического богоборчества, исходил из внутренних духовных ресурсов личности и непосредственно продолжал индивидуалистическую линию Серебряного века.

После двух десятилетий религиозно-философского «еретичества», попыток обновления христианства часть русской художественной интеллигенции, оказавшейся за рубежом, обратилась к традиционным конфессиям (например, Вяч. Иванов – к католицизму, И. Шмелев и Б. Зайцев – к православию). Сверхличное для этих писателей было принципиально важнее, чем индивидуально-субъективное.

Особенно значимой для мастеров старшего поколения оказалась культура русского православия, послужившая им главным источником вдохновения. Характерно, что едва ли не самым главным вектором в переосмыслении русской литературной классики эмигрантами первой волны стало выявление религиозных аспектов творчества Пушкина, Лермонтова, Толстого и других. Главной темой трех биографических романов Б. Зайцева оказались религиозные искания Жуковского, Тургенева и Чехова. В первом из этих романов подлинным религиозным визионером предстает поэт-романтик, обладавший, по словам автора, глубоким чувством «мира духа и света, исход в который не только не горе, но радость». Не только у Жуковского, но и у религиозных агностиков Тургенева и Чехова Зайцев подчеркивает веру в реальность сверхчувственного мира, обнаруживает в их творчестве глубокие религиозные корни. Воплощением идеала православной духов-

ЛИТЕРАТУРА ПЕРВОЙ ВОЛНЫ ЭМИГРАЦИИ: ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЛИТЕРАТУРНОГО ПРОЦЕССА

ности для Зайцева стал герой его повести «Преподобный Сергей Радонежский». Путь к Богу человека XX века – тема любимого произведения писателя, автобиографической тетралогии «Путешествие Глеба».

Православным мировидением в еще большей степени пронизаны лучшие эмигрантские произведения И. Шмелева «Богомолье» и «Лето Господне». В отличие от Зайцева, Шмелев много писал о «бытовом благочестии», о праведниках незнатных, «неизвестных». Постоянный в поздней прозе Шмелева мотив всеединства «тварной природы» – людей, растений, животных – придает его произведениям черты идиллическости, умильной просветленности. Все в мире Шмелева чувствует, дышит, живет, и потому отменяется трагизм, связанный с конечностью индивидуального существования. Хотя жизненный круг отдельного существа размыкается смертью, Божий мир стабилен и вечен, а главное – исполнен высокого смысла, гарантированного интуицией о воскресении.

Иной, экзистенциальный вариант мировидения, получил в литературе эмиграции еще большее распространение, чем тяготение к православной духовности. Ретроспективный утопизм религиозных писателей и мыслителей, при всей его привлекательности для измученных изгнанием эмигрантов⁷, был все же неприемлем для многих «детей» Серебряного века, хотя еще большее отталкивание вызывал у них утопизм «перспективный» – большевистская идеология «коммунистического рая». Если старшее поколение писателей еще могло, по словам В. Варшавского, участвовать «в круговой поруке священных общеэмигрантских воспоминаний»⁸, то среднее и в особенности младшее поколение эмиграции (дебютировавшее в литературе, соответственно, в 1910-е годы или уже в период зарубежного «безвременья») опиралось в своем творчестве на личный опыт оплачен-

ные и своей, пока еще недолгой, жизнью взращенные истины.

«Бесстрашие мысли» – вот что, по мнению В. Ходасевича, отличало лучших писателей зарубежья, и в чем он видел метафизическое искупление всех тягот эмиграции. Адогматизм мышления проявлялся в сопротивлении всякого рода ангажированности, идеологической тенденциозности. *Персонализм* был общим мировоззренческим знаменателем большинства писателей среднего и младшего поколений – М. Цветаевой и В. Ходасевича, Г. Иванова и М. Алданова, В. Набокова и Г. Газданова.

«Дух времени», «наше время» – эти публицистические штампы быстро стали непопулярными даже в газетных очерках и эссе. Трансформировалось само представление о времени: сопоставляя советскую и эмигрантскую «хронометрию», Г. Адамович задавал в книге «Комментарии» риторический вопрос: «Была пятилетка. Но есть ли тысячелетка?»⁹. Писатель-эмигрант чувствовал себя один на один с небом, с вечностью, поэтому закономерным было его обращение к «последним сущностям», к «проклятым вопросам». Именно в литературе русского зарубежья нашло предельное выражение экзистенциальное сознание человека XX века¹⁰.

Героем экзистенциальной ветви эмигрантской литературы стал человек «вообще», личность, лишенная социальной и этнокультурной конкретности. Вот что писал о персонажах молодых писателей зарубежья (Б. Поплавского, С. Шаршуна, Ю. Фельзена, Г. Газданова) В. Варшавский: «Это действительно как бы «голый» человек, и на нем нет «ни кожи от зверя, ни шерсти от овцы»...»¹¹. В социальном смысле он находится в пустоте, нигде и ни в каком времени, как бы выброшен из общего социального мира и предоставлен самому себе»¹¹.

Интроспекция, бесстрашное погружение в самые темные глубины личности,

пафос демифологизации реальности, срывания с нее любых «идеалистических» украшений (в том числе развенчание «лжи искусства») – эти особенности «литературы отчаяния» в концентрированной форме отразились в самой скандальной книге прозы Г. Иванова «Распад атома» (1938). Пафосом гибели и непримиримости с бытием, лишенным каких бы то ни было духовных ценностей, пронизано это бессюжетное произведение, своего рода «музыкально-поэтическая fuga»¹². В изображении Иванова сквозь лицевую сторону жизни проступает ее подлинное содержание – смертная разлагающаяся плоть; физиологическое уродство возводится в статус онтологических характеристик бытия. Стиливым выражением экзистенциального отчаяния стала в книге «эстетика шока», предельно экспрессивные контрасты высокого и низкого. Нет спасения, и нет утешения – такова итоговая идея произведения. Отсюда, по словам С. Семеновой, «особое пронзительно-трагическое чувство солидарности со всеми, все – равны, все – уникальны, “все отвратительны, все несчастны”, и при этом *ничто изменить нельзя* в этой пустыне непонимания и отчаяния»¹³.

Написанный на исходе «первой волны» литературной эмиграции, «Распад атома» обозначил мировоззренческий и эстетический предел одной из ветвей эмигрантской литературы – той, что была представлена плеядой молодых парижских поэтов и прозаиков, тяготевших к старшим по возрасту Г. Иванову и Г. Адамовичу. Большая часть этого «незамеченного поколения» (термин В. Варшавского) избегала в своем творчестве мировоззренческой безнадежности и стиливых крайностей, присущих поздним произведениям Г. Иванова. Тем не менее тематическое и, главное, интонационное сходство их творений заставляло воспринимать этих авторов как пусть аморфную, но эстетически самостоятельную группировку. Идеологом и главным эстетическим ар-

битром этой ветви эмигрантской литературы стал поэт и критик Г. Адамович, обобщивший творческие принципы близких ему литераторов «лирическим» термином «парижская нота»¹⁴.

Главной для Адамовича мировоззренческой проблемой стала (как это было прежде у И. Анненского) проблема «оправдания творчества», поиска этической опоры, позволявшей заниматься «эстетикой» в обстановке социально-исторической катастрофы. Резко отвергая «обольщение бальмонтовщиной во всех ее видах», т.е. увлечение формальными поисками в искусстве, Адамович выдвинул требование литературного аскетизма и предельной искренности самовыражения. В сфере человеческих эмоций критик больше всего ценил чувство «круговой поруки» перед лицом «слепых судеб», трагической солидарности с обездоленными и умирающими. Состав тяготевших к «парижской ноте» литераторов был непостоянен и, по признанию самого критика, случаен, поэтому соответствующего литературного течения или даже «школы» с более или менее определенными творческими принципами не возникло.

Заметнее всего эмоциональные и стиливые веяния «парижской ноты» сказались в поэзии Б. Поплавского, А. Штейгера и Л. Червинской, хотя близость этому комплексу настроений просматривается у большинства молодых поэтов первой волны, печатавшихся в парижском журнале «Числа» (это Д. Кнут, Ю. Иваск, Р. Блох и др.). Акцент на гибельности и призрачности мира, пафос экзистенциального отчаяния, проповедь самоотречения, стремление к поэтическому «минимализму» (антиметафоризм, противостояние «громкости», дневниковая манера выражения, тяготение к форме незавершенного фрагмента, вплоть до обрыва стиха на полуслове) – вот наиболее общие особенности этой поэзии, примером которой могут служить безыскусные строки А. Штейгера:

ЛИТЕРАТУРА ПЕРВОЙ ВОЛНЫ ЭМИГРАЦИИ: ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЛИТЕРАТУРНОГО ПРОЦЕССА

Не до любви, не до стихов и роз
В проклятом и несчастном мире этом.
Здесь только кровь и океаны слез,
Здесь круглый год – стоградусный
мороз,
Зимою, осенью, весной, летом.

Здесь должен прозой говорить всерьез
Тот, кто дерзнул назвать себя поэтом¹⁵.

Однако были в молодом поколении эмиграции и писатели, отстаивавшие идею внутренней свободы художника от губительных влияний эпохи. Тотальная сосредоточенность на творчестве, признание самоценности искусства, обращение к эстетическим ресурсам русской и мировой классики – подобная позиция, как выяснилось, оказалась наиболее перспективной для сознания, лишенного религиозных или общественно-сакральных опор. Персональное видение мира в его живом разнообразии, отказ от генерализации во имя изощренной точности в передаче эстетических реакций на частное и дискретное – таков мировоззренческий фундамент писателей, эстетически близких крупнейшему литературному критику и поэту русского зарубежья В. Ходасевичу.

Хотя В. Ходасевич, как и его постоянный оппонент Г. Адамович, не создал «школы» или даже литературной группировки¹⁶, последовательная защита им «пушкинских» принципов «тайной свободы» и формального совершенства произведений повлияла на творчество В. Набокова и Н. Берберовой – самых ярких, наряду с Г. Газдановым и Б. Поплавским, писателей младшего поколения.

То, что двумя центрами притяжения литературной молодежи в эмиграции оказались поэты Ходасевич и Адамович, косвенно указывает на **жанрово-родовые** предпочтения эмигрантской литературы. Именно *поэтическая* культура Серебряного века стала стилевым фундаментом всего массива литературы зарубежья. Центральное место в жанрово-родовой палитре

эмигрантской литературы занимают лирические жанры (в том числе лирическая проза), в то время как в советской литературе уже к середине 20-х годов на лидирующие позиции выходит эпос. Лиризм изнутри модифицирует и повествовательные жанры. Характерно, что едва ли не самым продуктивным в эмиграции становится жанр *автобиографии*, синтезирующий родовые признаки эпоса и лирики. Высот достигает в зарубежье эссеистика (большую дань этому «промежуточному» жанровому образованию отдали Г. Адамович, М. Цветаева, М. Осоргин).

Движение от конкретно-исторического и общественно значимого – к универсально-бытийному и персональному в общем потоке эмигрантской литературы первой волны просматривается в быстрой смене жанрово-тематических приоритетов, произошедшей в русской эмигрантской прозе во второй половине 20-х годов. Как относительно целостная эстетическая система литература русского зарубежья формируется уже в первой половине 1920-х годов. Первые шаги ее становления связаны с осознанием уникальности самого феномена русской эмиграции и с решительным размежеванием литераторов-эмигрантов с политической и культурной практикой Советской России.

Прежде всего это сказалось на жанровом репертуаре эмигрантской прозы: высокая степень политической ангажированности писателей поначалу привела к безусловному господству *публицистики* в литературной жизни зарубежья 1921–1924 г. Дань публицистическим жанрам в той или иной мере отдали почти все известные литераторы старшего и среднего поколений. Открытое письмо европейской общественности, воззвание, программная статья, актуальный публицистический комментарий, живые свидетельства очевидцев революции и Гражданской войны (часто в форме дневниковых записей или фрагментов записных книжек) – вот наиболее распространенные жанровые формы

публицистики, к которым обращались Д. Мережковский и З. Гиппиус, И. Бунин и А. Куприн, Н. Бердяев и И. Ильин.

Для некоторых писателей именно публицистика стала главным руслом их эмигрантского творчества. В качестве примера можно указать на серию статей и выступлений близкого Мережковскому и Гиппиус литературного критика и эссеиста Д. Филофова, который в 20-е годы редактировал варшавскую газету «За свободу!» (статьи «Памяти В.Д. Набокова», «Патриарх Тихон под судом», «Конец Врангеля» и др.). Важнейшими темами эмигрантской публицистики (помимо оперативной реакции на события современности) стали историософские размышления о судьбе России, исследование социокультурных истоков большевизма и определение исторических задач эмиграции.

Уход в публицистику у части прозаиков старшего поколения сопровождался сужением тематического диапазона и воспроизведением уже знакомых по дореволюционной практике художественных решений. Эти тенденции проявились, например, в творчестве плодovitых дореволюционных беллетристов М. Арцыбашева и А. Амфитеатрова. Первый из них продолжает за рубежом публикацию «Записок писателя», начатую еще в 1911 г. Новая серия «записок» связана с интерпретацией революции как заговора сил зла против русского народа и с проблематикой глубинных основ русского национального характера. А. Амфитеатров, в свою очередь, после серии публицистических статей, собранных в книгу «Горестные заметы: Очерки красного Петрограда» (1922), обращается к продолжению работы над многотомной хроникой «Концы и начала» и выпускает в 1928–1931 г. пятый роман, собранный в книгу «Вчерашние предки». Состоящий из четырех томов и претендующий на панорамный обзор жизни России на рубеже веков, новый роман Амфитеатрова явил собой тупиковый путь развития эмигрантской прозы.

Стремление к эпической широте, к «объективному» описанию жизни не соответствовало ни духу катастрофической эпохи, ни внутренней логике стиливого развития эмигрантской прозы.

Эта логика определялась развитием неореалистических тенденций, сформировавшихся в предреволюционное десятилетие, т.е. отходом от усредненного канона бытописательства, тяготением к синтезу внешней описательности и проникновенного лиризма, к радикальной субъективизации эпических жанров. Именно на этом пути достигли художественных высот самые яркие прозаики, принадлежавшие к старшему поколению писателей эмиграции, — И. Бунин, И. Шмелев, Б. Зайцев, А. Ремизов. К середине 20-х эмигрантская проза постепенно преодолевает жанровые стиливые диспропорции, связанные с уклоном в публицистику, и восстанавливает традиционный баланс эпических жанров — рассказов, повестей, романов. При этом складывается новая, на этот раз тематическая диспропорция: материалом для художественной разработки гораздо чаще оказывается дореволюционное российское прошлое, чем современная жизнь диаспоры.

Главным объектом творческого осмысления и преображения для писателей-эмигрантов стал материал прошедшей жизни. Важна и ведущая стиливая закономерность: единство крупного эпического произведения в прозе старшего поколения эмигрантов, как правило, обеспечивалось не столько последовательным развитием сюжетных схем и стабильностью ансамбля персонажей, сколько композиционными ресурсами иной — лирической — природы (единством эмоционального тона, повторами тематических мотивов, сокращением или даже устранением дистанции между автором и героем). Эти стиливые тенденции особенно ярко проявились в мемуарно-автобиографической прозе эмиграции.

ЛИТЕРАТУРА ПЕРВОЙ ВОЛНЫ ЭМИГРАЦИИ: ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЛИТЕРАТУРНОГО ПРОЦЕССА

Различные виды мемуаристики заняли одно из центральных мест в общей жанрово-родовой системе литературы диаспоры и во многом определили специфику литературного процесса зарубежья. В этом – проявление одной из универсальных закономерностей исторической поэтики: именно в эпохи глобальных социальных потрясений наиболее востребованными литературой оказываются «человеческие документы», исповеди, дневники, художественно-документальные свидетельства очевидцев произошедших перемен.

Бурный интерес к мемуарным жанрам проявился и в литературе метрополии. В ряду самых ярких образцов «литературы воспоминаний» 20–30-х годов – мемуарная трилогия Андрея Белого («На рубеже столетий», «Начало века», «Между двух революций»), («Шум времени» О. Мандельштама, «Охранная грамота» Б. Пастернака, «Полутораглазый стрелец» Б. Лившица, «Встречи» В. Пяста. Однако именно в эмиграции количественный рост мемуарной и автобиографической прозы приобрел лавинообразный характер. Сохранение национальной памяти стало не только индивидуальной писательской потребностью, но было осознано как важнейшая общая миссия диаспоры, как сакральная задача всей эмиграции. Деятельность Русского Заграничного исторического архива в Праге, устойчивая традиция празднования юбилеев писателей-классиков, циклы конференций по русской истории и литературе, а также возникновение специальных «мемуарных» рубрик в литературной периодике зарубежья («Из литературных дневников», «Записки писателя» и т.п.) – все эти социокультурные формы хранения «исторической памяти» создавали благоприятный контекст для развития мемуаристики и в «высокой» литературе.

Именно мемуарно-автобиографическая проза зарубежья стала той жанрово-стилевой сферой, в которой быстрее всего

происходило сближение и взаимообогащение неореалистических и модернистских принципов письма, а бывшие творческие расхождения между «реалистами» и «модернистами» существенно уменьшались. Временное дистанцирование по сути превратилось для писателей эмиграции в дистанцирование экзистенциальное – чувство завершенности целой эпохи и осознание абсолютной невозвратимости прошлого. Сам феномен эмиграции зачастую получал в мемуарах крупнейших мастеров русской прозы не столько конкретно-историческое, сколько метафизическое истолкование: рубеж, отделявший вынужденных переселенцев от России, осмыслялся не в терминах пространства и времени, но в категориях метансторического философствования (жизнь и смерть, экзистенциальный выбор, волевое «освобождение» от истории во имя вечности).

В мемуарно-автобиографической прозе писателей зарубежья (в особенности мастеров старшего поколения) заметно стремление семиотизировать свою жизнь – выстроить в стройный логический ряд разрозненные факты своей биографии, подчинив ее некоей «верховой идее», придав прошлой жизни статус «потерянного рая». Именно поэтому для некоторых прозаиков оказалась важной информативная реставрация минувшей жизни, окончательное закрепление в слове всех явлений прошлого, безвозвратно канувших в небытие («так было, а сейчас этого нет»). К этому типу «литературы воспоминаний», предлагающему мифологизированную национально-религиозную модель прошлого, относятся роман И. Шмелева «Лето Господне» и автобиографическая тетралогия Б. Зайцева «Путешествие Глеба», «Тишина», «Юность», «Древо жизни», про которую критик К. Мочульский писал, что Зайцеву вдали от России дано особое ясновидение любви к ней, формирующее сам его стиль¹⁷.

Другая по фундаментальным писательским установкам (и, соответственно,

по принципам отбора пересоздаваемого жизненного материала) модель мемуарно-автобиографической прозы, которую можно назвать феноменологической, представлена романами И. Бунина «Жизнь Арсеньева» и В. Набокова «Другие берега». В этих произведениях акцент сделан не на музейно-реставраторском коллекционировании ушедших форм жизни, а, напротив, на выявлении индивидуальной неповторимости личной памяти, на ее спонтанности, либо даже на ироническом «остранении» традиционных автобиографических элементов. Функция памяти для писателей этой ориентации заключается не в пассивном «удержании» или «отражении» прошлого, а по сути в конструировании новой реальности, существующей по особым законам и обладающей только вербальным существованием.

Стилистически несхожа, но типологически близка этому полюсу мемуарно-автобиографической прозы «вспоминательная» книга А. Ремизова «Подстриженными глазами», вышедшая с подзаголовком «Книга узлов и закрут памяти». Писатель отказался в ней от непрерывного развертывания единого повествования и отдал предпочтение лирическим способам композиционной организации текста. Как правило, автор выбирает какой-либо метафорический образ, который преподносится читателю в самом начале книги и начинает определять логику развертывания воспоминания. По такому принципу и строятся произведения Ремизова: именно метафора «узлы и закруты памяти» становится организующим композиционным принципом книги (в последнем произведении Ремизова «Иверень» формообразующая роль отведена сходной метафоре «загогулины памяти»).

По отношению к литературе зарубежья термин «мемуарная литература» может служить лишь как общее обозначение тематического комплекса, связанного с материалом прошлой жизни и работой памяти. В реальной творческой практике

писателей-эмигрантов сложилась сложная совокупность мемуарно-автобиографических жанровых форм: к мемуарному типу повествования относятся такие разные жанровые образования, как автобиографический роман, беллетризованная автобиография, собственно мемуары, дневник, автобиографическое или мемуарное эссе, литературный портрет, комментарий.

В автобиографическом романе сюжетом становится индивидуальная жизнь автора, история его личности, при этом автор оказывается идентичен повествователю, а повествование ведется от первого лица и направлено в прошлое. Помимо уже указанных книг И. Шмелева, И. Бунина, В. Набокова заметным явлением в литературе «первой волны» эмиграции стало «автобиографическое повествование» М. Осоргина «Времена» (завершено в 1942, опубликовано посмертно в 1955 г.).

Получил развитие в литературе диаспоры и иной тип мемуарного повествования – беллетризованная автобиография – повесть или роман с повествованием от третьего лица на основе автобиографического материала. Таковы, например, «Детство Никиты» А. Толстого (1920–1922) и «Юнкера» (1928–1932) А. Куприна.

Если в автобиографии сам автор и есть объект собственной речи, то в мемуарах он избирает более скромный статус свидетеля описываемых событий, полагая в качестве объекта своей речи внешнее бытие. Разумеется, в мемуарах, как правило, каким-то образом затрагивается и личная биография автора, а в автобиографическом романе могут сообщаться подробности социальной жизни, поэтому критерий разграничения двух этих жанров неабсолютен. В плане внутреннего строения текста автобиографический роман тяготеет к замкнутости, цельности и композиционной упорядоченности, мемуары же, как правило, – «разомкнутый» текст, потенциально открытый для «вписывания» туда новых глав (например, о знакомстве автора с другими замечательными личностями).

ЛИТЕРАТУРА ПЕРВОЙ ВОЛНЫ ЭМИГРАЦИИ: ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЛИТЕРАТУРНОГО ПРОЦЕССА

Немало подобных эмигрантских мемуаров посвящено теме России дореволюционной, теме, емко сформулированной в заглавии книги А. Тырковой-Вильямс – «То, чего больше не будет» (1954)¹⁸. Время действия этих во всех отношениях характерных для эмиграции «первой волны» мемуаров – последние два десятилетия XIX века, рубеж веков и годы первой русской революции. Автор следует достаточно традиционной схеме развертывания повествования от частного к общему, показывая в начале воспоминаний семейную историю дворянского рода Тырковых, жизнь и быт русской усадьбы, традиции дворянского воспитания и семейного уклада. Кроме того, мемуаристка дает живые и выразительные портреты родственников, родителей, крестьян и слуг, представителей родовой аристократии и интеллигенции. Параллельно с семейной историей Тыркова-Вильямс показывает, как формируются в дворянской среде революционные идеи.

Сходная тематика присутствует в мемуарной книге С. Минцлова «Далекие дни» (1925): речь идет о том, как рос и воспитывался будущий писатель, о его родителях, о детстве, прошедшем в Рязани и в Москве, об учебе в казенном реальном училище, о годах, проведенных в Аракчеевском кадетском корпусе в Нижнем Новгороде и в Александровском военном училище в Москве. В книге обращает на себя внимание тенденция, характерная для мемуаристики в целом: наличие окрашенной в явно ностальгические тона ретроспекции – взгляда автора из настоящего в прошлое, при котором создается обратная перспектива времени. Идеализирующая тональность авторской ретроспекции направлена на воссоздание фона происходящих событий, которым является безвозвратно исчезнувшее и поэтому особенно дорогое прошлое.

Тематической доминантой мемуаров могло быть и жизнеописание отдельной личности, чаще всего близкого автору

значительного человека. В ряду подобных произведений можно выделить незаконченную книгу З. Гиппиус «Дмитрий Мережковский», начатую мемуаристкой в 1943 г. и задуманную как посмертный памятник человеку, с которым Гиппиус, не расставаясь ни на день, провела вместе 52 года (в книжной форме мемуары опубликованы в 1951 г.). З. Гиппиус вспоминает историю своего знакомства с Мережковским, значимые для них обоих моменты первых лет совместной жизни, а также рассказывает об окружении писателя, его единомышленниках и оппонентах, характеризует его религиозно-философские искания. Записи Гиппиус обрываются сообщением о переезде их семьи в Париж.

В. Злобин, близкий друг и личный секретарь Мережковских, откомментировавший и издавший книгу Гиппиус, позднее стал автором собственных мемуаров «Гяжелая душа» (изд. в 1970), тема которых – жизненный и творческий путь самой З. Гиппиус. В книге раскрываются, порой с неожиданной стороны, подробности ее личной жизни, взаимоотношений с Д. Мережковским и Д. Filosoфoвым, противоречия ее сложного характера, а кроме того, подчеркнута значимость фигуры Гиппиус в истории русской литературы. Как личность, поэт и писатель З. Гиппиус, по мнению автора, явление не менее оригинальное и не менее значительное, чем затмивший ее своей славой Мережковский.

В книгах З. Гиппиус и В. Злобина была развита классическая жанровая форма мемуаристики, в которой приоритет принадлежит биографии яркой личности, а отбираемые памятью события служат задаче раскрытия этой личности. Близки этому типу мемуарного повествования воспоминания В. Андреева «Детство. Повесть об отце» (1938), посвященные жизни Леонида Андреева, В. Муромцевой-Буниной «Жизнь Бунина» (1958) и книга С. Лифаря «Дягилев и с Дягилевым» (1939), первая часть которой является монографическим исследованием, а вторая

построена на личных впечатлениях и воспоминаниях.

Мемуары, посвященные поэтам, художникам, театральным деятелям Серебряного века, составляют самый значительный и наиболее выразительный в художественном отношении пласт мемуаристики русского зарубежья. Одним из наиболее ярких мемуарных свидетельств об этой художественной эпохе стала книга С. Маковского «На Парнасе “Серебряного века”» (1962). В ней созданы выразительные портреты В. Соловьева, К. Случевского, З. Гиппиус, И. Анненского, А. Блока, И. Коневского, Н. Гумилева, Н. Добужинского и других мастеров. Через отдельные портреты автор стремится воссоздать общую атмосферу минувшего времени, объяснить историко-культурный феномен, называемый «Серебряным веком». В творчестве русских эмигрантов автор видит прямое продолжение и развитие высоких достижений художественной культуры начала XX века. Книга, написанная с большой любовью к ее героям, стала ценным документальным источником для историков литературы.

Мемуары С. Маковского в композиционном отношении представляют собой галерею литературных портретов, цикл «монографических» мемуарных зарисовок, объединенных принадлежностью к единой эпохе. Именно жанровые формы портрета и близкого ему по формальным особенностям мемуарного эссе – с их временной и событийной локализацией (предмет этих произведений ограничен: один человек, одно событие, одна проблема), а также с преобладанием не хронологических и причинно-следственных, а ассоциативных связей – оказались наиболее продуктивными в общем потоке мемуаров русского зарубежья. Многочисленные литературные портреты встречаются в таких произведениях, как «Москва» (1939) и «Далекое» (1965) Б. Зайцева, «Курсив мой» (1969) Н. Берберовой, «Отражения» (1975) З. Шаховской, «Встречи

(1952) Ю. Терапиано. Наиболее совершенные в художественном отношении образцы мемуарных эссе, созданные в русском зарубежье, принадлежат перу М. Цветаевой («Живое о живом», 1933; «Пленный дух», 1934; «Нездешний вечер», 1936 и др.).

Заметными событиями в литературной жизни эмиграции стали книги З. Гиппиус «Живые лица» (1925) и В. Ходасевича «Некрополь» (1939), которые создавались почти одновременно, хотя и были изданы с разницей в полтора десятилетия. В обеих книгах читателю предложены сходные по набору персонажей серии посмертных портретов, хотя заголовки произведений подчеркнуто антиномичны. О том, что Ходасевич-мемуарист учитывал творческий опыт своей предшественницы, свидетельствует его рецензия¹⁹ на книгу З. Гиппиус, – рецензия, в которой попутно затронуты общие проблемы эмигрантской мемуаристики. Признавая за мемуарами роль «первоначального накопления» документов для будущей работы историков и соглашаясь с тем, что «правдивость – главное, основное требование, предъявляемое к мемуаристу», критик тем не менее защищает его право на субъективность, ибо мемуарист выступает в роли «свидетеля», но не «судьи».

В собственной книге Ходасевич не стремится скрывать своих пристрастий, симпатий и антипатий, более того, подчиняет рассказ об ушедших современниках отчетливо проступающему концептуальному взгляду на предреволюционную эпоху. В портретах символистов Белого, Брюсова, Блока, Сологуба и примечательных людей символистского окружения (Н. Петровской, С. Кисина-Муни) Ходасевич показывает, как причудливо декадентские идеи эстетизма, проникновения искусства в действительность, театральности жизни реализовывались в судьбах поэтов и их близких. Особенно красочен и многогранен портрет М. Горького, сочетающий благожелательный взгляд мемуа-

ЛИТЕРАТУРА ПЕРВОЙ ВОЛНЫ ЭМИГРАЦИИ: ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЛИТЕРАТУРНОГО ПРОЦЕССА

риста, многим связанного со своим героем, и элемент идейной полемики.

Еще более субъективен анализ творческих явлений прошлого и еще более ощутимо неотступное «авторское присутствие» в «Петербургских зимах» (1928) Г. Иванова и «Воспоминаниях» (1950) И. Бунина. В обеих книгах тотальное проявление авторского «я» стирает границу между эпическим и лирическим содержанием мемуаров, достоверным фактом и художническим воображением. Мемуары Бунина, в силу субъективности, а порой и откровенной предвзятости содержащихся в них оценок, воспринимались читающей аудиторией либо как частное мнение о литературе и писателях, либо как «ментальный автопортрет» самого Бунина. О «Петербургских зимах» Н. Берберова отзывалась как о «семидесяти пяти процентах выдумки и двадцати пяти – правды»²⁰.

Г. Иванов не побоялся нарушить фундаментальные жанровые конвенции воспоминаний. Изобразив парадоксальную ситуацию – расцвет русской культуры и упадок Российского государства, – писатель придал литературно-биографическим портретам своих героев черты сновидений, передал «историческую явь» с большой долей невероятного, предположительного. Некоторые персонажи его воспоминаний (Н. Клюев, В. Хлебников) изображены гротескно, а ряду событий придан откровенно анекдотический характер. Нередко нарушается и принцип хроникальности. Нескрываемая субъективность мемуариста бросается в глаза, например, в главе, посвященной М. Кузмину. Хотя автор воспоминаний был лично знаком с поэтом и на заре своей литературной биографии относился к нему с подчеркнутым почтением, духовный облик своего героя он намеренно искажил²¹. Игнорируя хорошо знакомые ему после-революционные сборники стихов Кузмина и не пытаясь проникнуть в сложные метафизические подтексты ранней лирики

поэта, Иванов пишет о нем исключительно как о певце «бездумного житья» и апологете «прекрасной ясности».

Ироническое противопоставление «прекрасная ясность – опасная легкость» становится в этюде Иванова своего рода главной музыкальной темой, центральным лейтмотивом, играющим роль композиционного стержня зарисовки и, одновременно, афористически выражающим авторское отношение к герою. «Побочными» темами мемуарного нарратива служат постепенно вводимые в текст фразы-цитаты, выделяемые в рамках того или иного фрагмента воспоминаний, связанных с конкретными эпизодами жизни Кузмина. Это может быть, например, высказывание Кузмина в ответ на просьбу автора мемуаров дать ему совет:

«– Как вы думаете, включать мне эти стихи в книгу? – спрашиваю я у Кузмина.

Кузмин смотрит удивленно.

– Почему же не включать? Зачем же тогда писать. Если сочинили – так и включать!».

«...Если написали – так и включайте» – эта фраза будет повторена Ивановым в концовке мемуарного очерка наряду с другими «ключевыми» фразами, иронически снижающими облик любителя «прекрасной ясности»:

«...Зачем же переписывать – у меня почерк хороший...

...Он выстрадал свою философию...

...В начале будущей недели пойдем сниматься к Буасона...»

Наконец, выразительная и не оставляющая сомнений относительно цены творческого наследия Кузмина уже известная характеристика, венчающая своеобразную лирическую «коду» мемуарного очерка: «Прекрасная ясность – опасная легкость».

А вот и финальное обобщение о роли, сыгранной Кузминым в истории русской литературы: «У Кузмина было все, чтобы стать замечательным писателем. Не хва-

тало одного – твердости. “Куда ветер подует”.

Ветер подул сначала в сторону бульварного романа, потом обратно к стилизации, потом к Маяковскому, потом еще куда-то. Для судеб русской поэзии эта “смена ветров” уже давно стала безразличной).

Как это видно по книге Г. Иванова, в литературе русского зарубежья различные жанровые формы мемуарного повествования зачастую объединяются общим принципом мифологизации прошлого, создания авторских мифов о себе, своих персонажах и эпохе в целом. Крайнее проявление этого принципа выразилось в такой нетрадиционной жанровой форме мемуаров, как сны, составившие книгу А. Ремизова «Мартын Задека» (1954). Выполненные в стилизованной манере, которую принято характеризовать как сюрреалистическую, циклы снов составляют у Ремизова мифологическое повествование, основанное, тем не менее, на тех или иных реальных фактах.

Внешне противоположная снам жанровая форма дневников также получила развитие в рамках эмигрантской мемуаристики. Дневник – это не ретроспективное повествование, синтезирующее прошлое и настоящее, а «квазисовременное» раздробленное письмо, не имеющее строго фиксированной формы: в дневнике путем использования временных форм настоящего в сочетании с конкретной датировкой каждого момента повествования создается иллюзия «сиюминутного настоящего» времени, однако в реальности время повествования и время изображаемых событий оказываются несинхронными.

Дневник представляет собой не цельный текст, а совокупность датированных разновременных фрагментов. Подобное отсутствие ретроспективной направленности наблюдается и в разнообразных произведениях литературы эмиграции, жанр которых определяется как дневник: «Окаянные дни» И. Бунина (1918–1919,

полностью опубл. в 1935 г.), «Петербургские дневники» З. Гиппиус («Черная книжка» и «Серый блокнот», 1921), «Грасский дневник» Г. Кузнецовой (1927–1934, опубл. в 1967 г.), дневники Б. Плавовского и др.

Казалось бы, сама жанровая форма дневника должна гарантировать минимальную степень художественной условности текста. Тем не менее в реальной писательской практике эмиграции эта жанровая конвенция далеко не всегда соблюдалась. Помимо обязательных примет собственно дневников – повседневных записей происходящего с их авторами и их мыслей, – здесь нередко присутствует сплав разнообразных компонентов – интимная исповедь, отражающая внутреннюю работу духа, комментарии к событиям общественной и культурной жизни, портретные зарисовки, биографические сведения. Писательские дневники, как правило, изначально ориентированы на дальнейшее опубликование. А потому чаще всего они представляют собой отнюдь не собрание случайных записей, а наоборот, тщательно выверенный текст, построенный во многом по модели мемуарного повествования. Так, например, дневник З. Гиппиус внешне представляет собой летопись кризисных лет России. Однако в текст включены как достоверные факты, так и информация, принесенная слухами, что передает и настроения общества, и экзистенциальную тревогу отдельного человека.

Еще более интересный пример синтеза фактографии и саморефлексии является собой «Грасский дневник» Г. Кузнецовой, особенно если взглянуть на него с учетом собственно «беллетристических» произведений писательницы. Главным героем личного дневника Кузнецовой стал И. Бунин. Г. Кузнецова сделала все, чтобы перипетии ее личных отношений с мэтром остались недоступными постороннему взгляду: «Грасский дневник» почти «стерилен» в отношении «подробностей

ЛИТЕРАТУРА ПЕРВОЙ ВОЛНЫ ЭМИГРАЦИИ: ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЛИТЕРАТУРНОГО ПРОЦЕССА

чувств». С другой стороны, именно подробностями чувств полнится создававшаяся параллельно ведению дневников художественная проза Кузнецовой (рассказы и роман «Пролог»), которая получает в контексте дневниковых записей новые – металитературное и исповедально-психологическое измерения.

Начинающая писательница в «медовый» период их отношений с Бунинным явно испытывала проблемы с художественской самоидентификацией: сетования на творческую неудовлетворенность – один из сквозных эксплицитных мотивов «Грасского дневника». Менее заметны, но все же ощутимы в тексте мемуаров и маркеры неудовлетворенности иного – внелитературного плана.

В дневниковой записи от 22 августа 1928 года сначала дается оценка очередной (третьей) части создаваемой на глазах Кузнецовой «Жизни Арсеньева»: «мне чего-то жаль в маленьком Арсеньеве, который уже стал юношей, почти беспрестанно влюбленным и не могущим смотреть без замиранья сердца на голые ноги склонившихся над бельем баб и девок...»²². По соседству с этим комментарием следует исповедальная проговорка: «Сама я живу не очень хорошо. По-прежнему “безутешно грежу жизнью”»²³. Показателен прием «приглашающего сокрытия», когда прямое высказывание уступает место автоцитации. Закавыченные слова мигрируют в дневник из стихотворения, которое войдет в сборник «Оливковый сад»:

Волшебная и страшная земля

Мне чудится огромным странным садом,

Где безутешно жизнью грежу я²⁴.

Именно описания сада, окружающего необитаемую виллу Монфлери по соседству с жилищем Буниных, относятся к числу наиболее ярких и психологически содержательных страниц «Грасского

дневника», составляющих стиливой контраст к сугубо фотোগрафическим фрагментам мемуаров.

Первый же абзац дневника содержит показательную фразу: «Пустынные сады, террасы лежащие вокруг нашей виллы, меня манят большей частью платонически»²⁵. Не двусмысленно ли звучит в этой фразе корректирующее уточнение «большей частью»? В записи от 31 июля 1927 года переданы впечатления от доносящейся с танцплощадки музыки, которая «грустно волнует» мемуаристку: «Вчера я и заснула под звуки этой музыки – она точно прилетала ко мне в раскрытое окно из глубины черной страстной ночи...». Вскоре сообщается, что «танцуют на том месте, где раньше было кладбище» и что накануне этой «страстной ночи» Галина с Бунинным ходили «посмотреть на танцы». При этом фиксируются показательные жест и высказывание Бунина: «он взял меня рукой за плечи и сказал взволнованно: “Как бы я хотел быть сейчас французом, молодым, отлично танцевать, быть влюбленным, увести ее куда-нибудь в темноту...”». Довершают картину упоминания о долго не отпускающей бредущих через сад Бунина и Кузнецову «медлительной томной музыке» и о «темном и точно разгоряченном» небе²⁶.

Танцы как «легитимное» выражение страсти в сочетании с неоднократным упоминанием кладбища дают узнаваемо «бунинскую» оксюморонную тональность. В то же время эта бунинская образность под пером Кузнецовой обретает и автопсихологическую функцию, косвенно характеризую внутренний мир мемуаристки.

10 мая 1928 года Бунины и Кузнецова возвращаются – на очередной летний сезон – из Парижа в Грасс. Мемуаристка больше всего радуется саду: «Вилла Монфлери под нами опять пуста, и я с наслаждением думаю о том, что опять можно будет ходить по ее саду... Я так люблю эти места. Мне кажется, что кроме природы у меня здесь ничего моего не

осталось. Это одно не изменится, не разделит себя, не оставит до самой смерти»²⁷. Слово «моего» выделено мемуаристкой в тексте разрядкой. Заросший источающими пряные ароматы кустами роз и гелиотропами сад виллы Монфлери, в котором «удочеренная любовница» лакожится черешней, из «фактографической» детали грасского ландшафта начинает превращаться в кузнецовском дневнике в просвечивающий эротическими коннотациями образ все еще волнующей, но, увы, уже угасающей любви.

Нередкие в дневнике замечания «профессионального» характера (оценка Бунинным того или иного кузнецовского произведения, его наставнические советы, самоощущение писательницы) в проекции на сложную жизненную ситуацию в грасской вилле обретают и иные – личностно-психологические смыслы. Эротическое томление выражается на языке металитературной рефлексии, точнее говоря, замещается им: в многочисленных сетованиях на собственную писательскую неопытность, сомнениях в способности обратить на себя внимание читающей публики, в завистливых обмолвках о «твердости воли» и «уверенности в себе»²⁸ Нины Берберовой – во всем этом проступают отголоски недовольства Кузнецовой своим сомнительным положением под кровом бунинской виллы.

Эти же перипетии затянувшейся любовной драмы Кузнецовой проявляются в стилевых нюансах ее собственно художественной прозы, написанной в период жизни с Буниными (речь идет о сборнике рассказов «Утро», опубликованном в 1930 году, и романе «Пролог»). Сопоставление кузнецовских мемуаров с ее рассказами и романом обнаруживает теснейшую взаимосвязь и взаимопроникновение мемуарно-автобиографического и «беллетристического» типов письма в эмигрантской прозе. Одновременно творческие поиски Кузнецовой проливают свет на самоощущение молодого поколения писа-

телей-эмигрантов, на их непростые творческие отношения с мастерами старшего поколения.

Категорически неправ был писатель И. Сургучев, приславший Кузнецовой комплиментарный отзыв (он приведен в «Грасском дневнике») и похваливший ее за «сочную, почти мужскую одаренность»²⁹. Намного более пронизательным взглядом обладал Г. Адамович, отметивший (правда, в стихах Г. Кузнецовой) совсем иные свойства: «Стихи Галины Кузнецовой меланхоличны и как-то необъяснимо женственны, с поникающими, падающими линиями в напеве. Это голос очень искренний и очень чистый»³⁰. Дело не только в верно подмеченном критиком общем впечатлении «женственности», но и в точном указании на сильную сторону кузнецовской стилистики, связанную со стихией звука вообще и, в частности, с выразительными интонационными «контурами» ее «голосоведения», определяющими и звучание стиха, и характерные финальные каденции ее прозаических сочинений.

Традиционному термину «развязка» в отношении прозы Кузнецовой стоило бы предпочесть более «музыкальный» термин «разрешение»: как правило, внешняя канва сюжетных событий в ее рассказах – лишь событийный повод (или конкретно-историческая «декорация») для движения элегической интонации, выливающейся в финале в печальный аккорд смиренного разуверения. Будто желая подчеркнуть длительность этого аккорда, Кузнецова регулярно (как минимум, в половине опубликованных в сборнике «Утро» рассказов) завершает текст многоточиями – тем самым, между прочим, демонстративно игнорируя рецепты Бунина, категорично утверждавшего в «Дневниках», что «плохие писатели почти всегда кончают рассказ лирически, восклицанием и многоточием»³¹.

Кузнецовские «элегии в прозе» – с их почти обязательными экспозиционными

ЛИТЕРАТУРА ПЕРВОЙ ВОЛНЫ ЭМИГРАЦИИ: ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЛИТЕРАТУРНОГО ПРОЦЕССА

пейзажами, сквозными мотивами утрат или несбывшихся надежд, «матричными» ситуациями встреч и расставаний – типологически близки ранней лирической прозе Бунина (периода его «Антоновских яблок»). Родственность художественных вкусов Бунина и Кузнецовой прежде всего и проявляется во внимании к «музыкальной» составляющей текста. В этом отношении трудно сказать, в какой мере тонкая, а подчас и филигранная инструменталка кузнецовской прозы – результат ее сознательного ученичества у Бунина, а в какой мере – проявление врожденной талантливости.

Как бы там ни было, примеров «бунинской» звукописи в рассказах Кузнецовой предостаточно. Более того, Кузнецова способна по-бунински сопрягать выразительную акустику фразы с едва ли не маньеристской визуальной красотой образов. Так, «золотые дрожащие отражения» «на черной маслянистой воде»³² моря в высоко оцененном Буниным рассказе «Кунак» заставляют вспомнить «золотых удавов», бегущих от фонарей пристани по каприйским волнам в бунинском «Господине из Сан-Франциско». Бунинский тип образности доминирует и в открывающем сборник «Утро» одноименном рассказе. Это и лепетание ненавязчивых аллитераций в заставочном абзаце («толстый линолеум, разостланный на полу»), и обостренность сенсорных реакций героини, в восприятии которой набережная «горячо сверкает под солнцем», а лицо одного из участников похоронной процессии «тускло светится желтым костяным блеском» (27–29), и характерные эпитеты, сопровождающие это самое «лицо»: оно «страшное гробовое» (эти образные атрибуты – вполне в духе бунинской стилистики).

Собственно, Бунин, согласно записи в «Грасском дневнике», готов был «с удовольствием подписаться» под второй главой рассказа «Золотой Рог» – одного из самых интересных в контексте обсуждаемой темы произведений Кузнецовой.

Присмотримся к этому рассказу повнимательнее. Сюжетную канву повествования составляют эпизоды встреч молодой русской эмигрантки Веры, работающей официанткой в ресторане (дело происходит в предместье Константинополя), с лишенным ясной этнической принадлежности состоятельным мужчиной Артуром. Ухаживания Артура за русской красавицей вызывают в ее душе противоречивые чувства: с одной стороны, она не может не оценить его рыцарской сдержанности в общении с явно нравящейся ему женщиной, его готовности окружить любимую внимательной заботой, угадывать и исполнять ее желания; с другой стороны, сама она никак не может «проснуться» от ностальгических «наплывов» памяти, от травматичных воспоминаний об обстоятельствах эмигрантского исхода из России.

Вот характерный пример ее оглядок в прошлое: «...она вспоминала разрушенные обстрелами города, разбитые колокольни, дороги в липкой, жидкой грязи, ночи в лесу под холодным осенним дождем, душные теплушки, эшелоны, станции в поле с двумя-тремя товарными вагонами вместо вокзала, злобных мужиков, измученных офицеров, жизнь в полуразрушенных казармах, единственное ситцевое платье, которое надо было самой мыть в ледяной воде» (124). Правда, теперь, казалось бы, счастье само идет в руки: нужно всего лишь откликнуться на страстное чувство Артура. Но что-то мешает героине.

Об этом «что-то» можно догадаться по отдельным подробностям повествования, прежде всего по психофизиологическим реакциям Веры на перспективу сближения со страстным поклонником. Вряд ли нуждаются в психоаналитическом комментарии рефлексии героини при взгляде на руку Артура: «Она была сверху покрыта темными волосами, ухидившими под шелковую манжету рубашки, и она, неожиданно для самой себя, почувствовала,

как легкий неприятный трепет прошел у нее по спине при виде этой мужской волевой руки» (129).

Вообще говоря, в прозе Кузнецовой признаки «мужской чувственности» неизменно подаются в холодно-аналитической (как бы «анатомической») модальности, более того, писательница чаще всего избегает сколько-нибудь подробной детализации в портретных характеристиках персонажей-мужчин, концентрируясь, напротив, на миниатюрных частностях эстетизируемых пейзажей и на музыкальных ассоциациях, возникающих в сознании героинь. Именно это – стремление устранить от оценок эмоционально-эротической составляющей взгляда на противоположный пол – резко отличает ее художническое видение от бунинского.

В «Золотом Роге» героиня в последний момент – неожиданно для самой себя и практически вопреки своим чувствам – все-таки соглашается связать свою жизнь с жизнью Артура. Однако это никак не предвещает счастливого будущего. «...Лицо его было красно, и глаза очень блестящие» (138), – эта финальная фраза рассказа окрашена вовсе не эмоциями радостного ожидания, напротив, в ней можно расслышать интонацию печально-го самоотречения.

Бунин, как уже говорилось, высоко оценил вторую главу «Золотого Рога» – главу сугубо описательную. В ней развернут панорамный городской пейзаж, насыщенный эффектами светописа и звукописи. Пестрая картина константинопольской жизни воспроизводится здесь как бы «скользящим» взглядом занятого своими мыслями наблюдателя, фиксирующего мимолетные впечатления при помощи простейшей – перечислительной – логики. Однако сквозь внешнюю статику описательности просматривается, точнее говоря, «прослушивается» отчетливая элегическая мелодия.

Ритмический рисунок главы задан вторыми мотива падающего снега; сам

глагол «падает» использован на протяжении полутора страниц семь раз, к тому же его звучание поддержано невычурными, но отчетливыми аллитерациями: «Падает он и на темную, плотную зелень монашески-молчаливых кипарисов, недвижимо стоящих на заброшенном мусульманском кладбище, в двух шагах от блестящей Пера и веселой Пти-Шан, где их траурная роща спускается по глинистому обрыву к Золотому Рогу и кое-где еще поднимаются высокие, узкие камни со стертыми закорючками арабских надписей, меж тем как многие из них уже повалились и лежат осколками, серая, как старые кости» (110). Более того, мотивом падающего снега инициируется кинематографический «наплыв» памяти: вот так же падал снег, когда пароходы с эмигрантами пришли к берегам Босфора. Вере до сих пор кажется, что «плещется вода за тонкими железными переборками, разноголосое свистит ветер в снастях...» (111).

И общий музыкальный лад главы, и такая частность, как транслирующее «с» в последнем процитированном предложении, не могли не понравиться И. Бунину. Однако общая логика его «наставнических» советов Кузнецовой сводилась к пожеланию большей сюжетности и большей эмоциональной заостренности изображения, к преодолению импрессионистической «акварельности» (думается, именно поэтому «учитель» особенно хвалил ее рассказ «Кунак» – компактную новеллу, сюжетным ядром которой стала сцена плывущей за эмигрантским пароходом лошади, которую убивают выстрелами в голову догоняющие ее на шлюпке люди).

Кузнецова, как можно судить по некоторым рассказам сборника «Утро», сознательно пыталась следовать советам мэтра. И все-таки назвать ее писательницей «бунинской школы» можно было бы только с существенными оговорками. Если в прозе Кузнецовой и есть конфликтность, то проявляется она вовсе не на сюжетном

ЛИТЕРАТУРА ПЕРВОЙ ВОЛНЫ ЭМИГРАЦИИ: ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЛИТЕРАТУРНОГО ПРОЦЕССА

уровне. Эффекты «заострения» связаны не с событийностью, а с нарастающим контрастом между сенсорной обостренностью предметной изобразительности – и затуманенностью душевных движений, медлительностью психологических реакций героинь, сновидческой заторможенностью их откликов на внешние обстоятельства, которые чаще всего связаны с мужским вниманием к женщине. В сознании кузнецовских героинь (а это всякий раз были только разные лики автобиографического «я») вновь и вновь разыгрывалась драма, начальным пунктом которой была завороченность возможностью счастья, а финальным – близкое к отчаянию разочарование результатом.

Возвращаясь к «Грасскому дневнику» Кузнецовой, можно сказать, что он лишь внешне выглядит свободным от художественной авторефлексии («документом»: на деле рассказ «о других» неизбежно просвечивал в эмигрантской мемуаристике рассказом «о себе»; «фактуальное» перетекало в мифопоэтическое, взгляд на «эпоху» оборачивался интенсивной интроспекцией.

Содержание писательских дневников, публиковавшихся в эмиграции, типологически сходно с материалом других жанровых разновидностей мемуаристики. В большинстве текстов между воспоминаниями, с одной стороны, и литературоведческим исследованием или критической работой, философским или политическим эссе, с другой, стерты жанровые границы. При этом изображается не только творческий портрет современника, но и воссоздается дух эпохи, литературный процесс предстает в контексте и религиозно-философских исканий века, и психологической атмосферы русской интеллектуальной элиты.

В этом смысле показательна смежная с мемуаристикой жанровая форма комментария, получившая развитие в литературе диаспоры. В текстах-комментариях излагались как литературные факты (и тогда

мемуаристика приобретала черты литературоведческих и критических работ), так и бытовые, интимные и прочие подробности (и тогда мемуарам придавались структурные, интонационные элементы дневника, личной переписки). Примером использования этой жанровой формы может служить книга Г. Адамовича «Комментарии», которую он писал полвека, публикуя ее частями в журналах «Числа», «Современные записки», «Новый журнал» и других органах эмигрантской периодики. Ее канонический текст, изданный в Вашингтоне в 1967, составляют 83 фрагмента. В книге содержатся размышления автора по поводу творчества того или иного писателя, высказанной кем-то мысли, брошенной фразы и так далее. «Комментарии» сыграли заметную роль в формировании общемировоззренческих и эстетических позиций молодого поколения писателей зарубежья. Как отметил Ю. Терапиано, «Комментарии» существенно инспирировали «парижскую ноту»³³.

Завершая обзор жанровых форм эмигрантской прозы, отметим, что мемуарное содержание могло воплощаться и в форме путешествия, своеобразных путевых заметок. При этом сама внешне нехитрая композиционная структура подобных произведений начинала символически соотноситься с темой экзистенциального пути их автора. Географические центры русского рассеяния осмыслились авторами как транзитные «остановки в пути», а итоговой целью путешествия виделось им возвращение на родину. Но, поскольку скорого возвращения в Россию не дождался почти никто из мемуаристов, в ряде произведений сюжет путешествия преобразился в своего рода стилизованный прием: предполагалось не столько перемещение в реальном времени и пространстве, сколько «ментальное путешествие», выстраивавшееся на основе воспоминаний о минувшей жизни.

Тема дороги пронизывает, например, «Воспоминания» Н. Тэффи (1930). Сюжет

книги выстроен по своеобразной центробежной схеме: холод, голод и жестокости самых первых послереволюционных лет гонят людей все дальше и дальше к границам их родной страны. Из Москвы вместе со своим антрепренером Гуськиным и А. Аверченко Тэффи едет в Киев, где встречает «всю Москву» и «весь Петербург», из Киева она плывет на пароходе «Шилка» до Новороссийска, и, наконец, оттуда, осознавая невозможность пребывания в России, охваченной гражданской войной, отплывает в Константинополь с надеждой вернуться домой «к весне». Используя всю палитру своих излюбленных художественных средств – от юмора до иронии – писательница повествует об этом перманентном состоянии дороги, обрывая свои мемуары расставанием с Россией и, таким образом, вынося за пределы книги долгий и непростой путь, предстоящий ей в эмиграции.

«Чувство железной дороги» – центральный мотив, скрепляющий повествование в произведении Дон-Аминадо – еще одного популярного представителя сатирико-юмористической линии в литературе

русского зарубежья. Глухая российская провинция, Одесса, Киев, Москва, затем, после революции, «фильм в обратном порядке» (Киев, Одесса и, наконец, Константинополь), а в конечном итоге Париж – вот пунктир жизненного маршрута, случившегося в жизни героя книги с символическим названием «Поезд на третьем пути» (1954). В мемуарах Дона-Аминадо примечательно то, что неординарный, ироничный авторский взгляд на вещи сближает их с фельетонным жанром.

Не будет большим преувеличением сказать, что мемуарно-автобиографическая проза (во всех ее многочисленных разновидностях) стала *жанрово-стилевым фундаментом* всего массива русской эмигрантской литературы первой волны. Уже за хронологическими пределами этой волны писатели-долгожители продолжали вписывать все новые и новые главы в эту коллективную «книгу памяти» (речь идет о таких произведениях, как книги И. Одоевцевой «На берегах Невы» и «На берегах Сены» написанных, соответственно, в 1962 и 1971 гг.).

Примечания

- ¹ Бывшие «реалисты» неизменно пользовались в читательских кругах эмиграции большей популярностью, чем бывшие «модернисты». Показателен и выбор лауреата из двух основных претендентов на Нобелевскую премию (И. Бунина и Д. Мережковского), и, главное, почти единодушное признание эмиграцией справедливости выбора Нобелевского комитета. Известным консерватизмом вкусов массового читателя объясняется то, что на весах читательских пристрастий эмиграции поэзия И. Бунина неизменно оказывалась выше поэзии М. Цветаевой, а новаторской прозе того же И. Бунина часто предпочитались поздние произведения И. Шмелева.
- ² Общим местом в автокомментариях писателей эмиграции стало отрицание влияния на них писателей-современников. И. Бунин и Г. Газданов отрицали свое знакомство с творчеством М. Пруста в 30-е годы (И. Шмелев и вовсе отказал французскому писателю в какой бы то ни было значимости), автор «Приглашения на казнь» В. Набоков решительно отрешивался от знакомства с романом Е. Замятина «Мы» и от возможного влияния Б. Пастернака на собственную поэтическую практику.
- ³ Сологуб Ф. Творимая легенда. – М., 1991. – С. 7.
- ⁴ Так характеризовал философскую силу Бунина философ эмиграции Ф. Степун, утверждавший, что «созерцание мира умными глазами стоит любой мирозерцательной глубины» (Степун Ф. Встречи. – М., 1998. – С. 94).
- ⁵ Там же. – С. 210.

ЛИТЕРАТУРА ПЕРВОЙ ВОЛНЫ ЭМИГРАЦИИ: ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЛИТЕРАТУРНОГО ПРОЦЕССА

- ⁶ Показательно использование «некрасовского» заголовка в пародийной поэме Саши Черного «Кому в эмиграции жить хорошо» (1931–1932).
- ⁷ В массовом эмигрантском сознании происходил бурный рост религиозных настроений. Вот как писал о значении православной церкви для эмигрантов В. Варшавский: «Здесь все напоминало счастье прежней жизни на родине. Больше – это была сама эта вечно сняющаяся эмигранту прежняя жизнь, частица ее, чудесно перенесенная в настоящее, и сюда шли, как на “свидание с Россией”» (*Варшавский В.С.* Незамеченное поколение. – М., 1992. – С. 121).
- ⁸ Там же. – С. 173.
- ⁹ Адамович Г. Одиночество и свобода. – М., 1996. – С. 171
- ¹⁰ Показателен острый взаимный интерес французских экзистенциалистов (прежде всего Ж.-П. Сартра) и русских литераторов зарубежья к творчеству друг друга.
- ¹¹ Цит по: Струве Г. Русская литература в изгнании. Опыт исторического обзора зарубежной литературы. – 2-е изд., испр. и доп. – Paris, 1984. – С. 309.
- ¹² Определение С. Семеновой (Семенова С.Г. Русская поэзия и проза 1920–1930-х годов. Поэтика. Видение мира. Философия. – М., 2001. – С. 523).
- ¹³ Там же. – С. 527.
- ¹⁴ Автором определения обычно называют Б. Поплавского, но в литературно-критический оборот оно было введено в начале 1927 года именно Г. Адамовичем. См.: Литературная энциклопедия русского зарубежья, (1918 – 1940). – М., 1997. – Т. 2. – Ч. 2. – С. 160.
- ¹⁵ Ранний вариант стихотворения «Не до стихов – здесь слишком много слез...» (Штейгер А. Стихи / Публ. Г. Мосешвили // Литературное обозрение. – М., 1996. – № 2. – С. 53).
- ¹⁶ Формально не входя ни в одну из эмигрантских группировок, Ходасевич сочувственно относился к деятельности «Перекрестка» – литературного объединения молодых поэтов Парижа и Белграда (1928–1937). Д. Кнут, Ю. Мандельштам, Ю. Терапиано, И. Голеннищев-Кутузов и другие участники группировки считали Ходасевича учителем и следовали принципам «неоклассицизма».
- ¹⁷ Современные записки. – Париж, 1937. – № 64. – С. 462. Лирическую природу романов Зайцева, особую интимную манеру его повествования отмечал также П. Биццлли, говоривший о «соскальзывании поэзии в прозу» (Русские записки. – Париж, 1938. – № 5. – С. 462). Сходную характеристику романам Зайцева дал Г. Адамович: «Выдает тон, выдает то волнение, которое чувствуется в описаниях, в воспроизведении бытовых мелочей., непринужденность погружения в мир, сотканный из бледных, хрупких, слабеющих воспоминаний... Зайцев вспоминает детство как видение: с сознанием, что дневной свет логической передачи убьет его таинственную и смутную поэзию» (Адамович Г. Одиночество и свобода. – Нью-Йорк, 1955. – С. 195).
- ¹⁸ Книга представляет собой вторую часть мемуарной трилогии Тырковой. Первая и третья части озаглавлены, соответственно, «На путях к свободе» (1952) и «Подъем и крушение» (1956).
- ¹⁹ Ходасевич В. < Рец. > З.Н. Гиппиус. Живые лица: В 2 т. Прага: Изд. «Пламя», 1925 // Гиппиус З.Н. Стихотворения. Живые лица. – М., 1991. – С. 403 – 409.
- ²⁰ Берберова Н. Курсив мой. – Нью-Йорк, 1983. – Т. 2. – С. 547. Г. Иванов, не претендуя на достоверность изложения, писал в «Петербургских зимах»: «Есть воспоминания, как сны. Есть сны – как воспоминания. <...> если взглянуть пристальнее, прошлое путается, ускользает, меняется. <...> Какие-то встречи, лица, разговоры – на мгновение встают в памяти без связи, без счета. То совсем смутно, то с фотографической четкостью...» (Собр. соч.: В 3 т. – М., 1994. – С. 118).
- ²¹ См. об этом: Богомолов Н.А. Комментарии // Иванов Г.В. Стихотворения. Третий Рим. Петербургские зимы. Китайские тени. – М., 1989. – С. 556.
- ²² Кузнецова Г. Грасский дневник. – Вашингтон, 1967. – С.66.
- ²³ Там же. – С. 67.
- ²⁴ Кузнецова Г. Оливковый сад. – Париж, 1937. – С. 46
- ²⁵ Кузнецова Г. Грасский дневник. – Вашингтон, 1967. – С. 7.
- ²⁶ Там же. – С. 24.
- ²⁷ Там же. – С. 59
- ²⁸ Там же. – С. 21.
- ²⁹ Там же. – С. 73.

- ³⁰ Адамович Г. Собр. соч. Литературные заметки. – Спб., 2002. – Кн. 1. – С. 170. Заметим, что не менее высоко Адамович оценил и «Последнюю повесть» Г. Кузнецовой.
- ³¹ Бунин и Кузнецова. Искусство невозможного. Дневники. Письма. – М., 2006. – С. 110.
- ³² Кузнецова Г. Пролог / Сост., вступ. статья, примеч. О.Р.Демидовой. – СПб., 2007. – С. 35. Далее при цитировании в скобках приводятся номера страниц этого сборника прозы Кузнецовой.
- ³³ Терапиано Ю. Литературная жизнь русского Парижа за полвека, (1924–1974). – Париж; Нью-Йорк, 1987. – С. 163.

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

А.И. Чагин

ЗАВЕЩАННАЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ¹

Название этой статьи восходит к поэме замечательного поэта русского зарубежья Арсения Несмелова «Протопопица», к первым ее строкам, где поэт, начиная повествование об Аввакуме и его жене, с сомнением размышляет о том, сохранили ли мы целостность, свойственную предкам: «Наших прадедов Бог по-иному ковал, / Отливал без единой без трещины, – / Видно, лучший металл Он для этого брал, / Но их целостность нам не завещана». Строки эти невольно вспоминаются, когда обращаешься к истории русской литературы XX века, к трагическому факту разделения ее (и всей национальной культуры) после 1917 года на два потока развития: на родине и в изгнании. Как, каким образом должны мы соотносить опыт этих двух литературных потоков, опыт столь различный во многих отношениях – и должны ли, возможно ли это вообще? Сохранила ли – вот главный вопрос – русская литература свою целостность, идущую от прадедов, выпестованную столетиями, или распалась на два враждующих стана, на две несоединимые, не пересекающиеся линии художественного и духовного развития?

Вопрос этот, конечно, не случаен. Осмысление путей развития русской литературы минувшего века, особенно послеоктябрьских десятилетий, с учетом ее разделения, в соотношении двух потоков литературного развития, изменялось и у нас, и на Западе (в том числе и в самом русском зарубежье) в разные периоды времени и имеет уже свою историю. Сам факт раскола русской литературы был воспринят многими писателями зарубежья как национальная трагедия.

ЧАГИН
Алексей
Иванович,
доктор
филологических
наук,
зам. директора
ИМЛИ РАН

¹ Работа написана на основе статьи «Противоречивая целостность», вышедшей в двухтомнике: Культурное наследие российской эмиграции, 1917–1940. – М., 1994. – Т. 2. – С. 17–24. За прошедшее время автор не раз возвращался к проблеме целостности разделенной русской литературы, и предлагаемая статья значительно шире первых подступов к теме.

«Русская литература разделена надвое, – писал В. Ходасевич в статье “Литература в изгнании” (1933). – Обе ее половины еще живут, подвергаясь мучительствам, разнородным по форме и по причинам, но одинаковым по последствиям»¹. Обратим внимание на сам тон высказывания: поэт говорит о литературе, как о рассеченном живом едином организме.

Задумываясь о проблеме разделения русской литературы на два потока развития после 1917 года, стоит вспомнить и о том, по какому поводу была написана В. Ходасевичем эта статья. С середины 1920-х годов в эмигрантских изданиях развернулся спор о русской зарубежной литературе, о самой возможности ее существования, о судьбе ее и перспективах. Спор этот продолжался до конца 1930-х годов. Некоторые критики (например, М. Слоним в «Воле России») провозглашали конец литературы зарубежья, утверждали, что «эмигрантской литературы, как целого, живущего собственной жизнью, органически растущего и развивающегося..., такой литературы у нас нет»². Эти высказывания были встречены по-разному. Писатели старшего поколения, состоявшиеся как художники еще в России, не могли принять мысль о невозможности творчества вдали от родины. «Выход из своего пруда в реку, в море – это совсем не так плохо и никогда плохо не было для художественного творчества... – говорил И.А. Бунин на втором заседании “Зеленой лампы”. – Но, говорят, раз из Белевского уезда уехал, не пишет, – пропал человек»³. Ряд авторов (такие, как М. Цетлин, Г. Адамович в середине 20-х годов), не оспаривая мнения старших мастеров, предрекали обреченность эмигрантской литературы, увидев ее в том, что у следующих поколений писателей зарубежья нет своего «Белевского уезда», нет (или почти нет) поисков новой, своей, эмигрантской темы, нет того «пафоса общности», который был очевиден в советской литературе (такую позицию занимал тогда Г. Адамо-

вич)⁴. Эти размышления неизбежно сопровождались сравнительными оценками состояния дел на обоих берегах разделенной литературы – и оценки эти со временем менялись. Если вначале, в 1920-е годы, многие писатели и критики русского зарубежья отдавали предпочтение духу обновления и творческой смелости, увиденному ими в советской литературе (об этом писали Г. Адамович, М. Слоним и др.), то позднее, в конце 20-х и в 30-е годы возобладала иная тенденция – предпочтения достижений литературы зарубежья. Достаточно развернуто объяснял это изменение сопоставительных оценок Г. Струве в статье 1954 года «The Double Life of Russian Literature»: «История русской советской литературы с 1927 г., – это, в основном, история ее постепенного упадка. Этот упадок начался после довольно яркого взлета и недолговечного расцвета... До 1929 г. советские писатели обладали относительной свободой творчества, и литературный пейзаж был живым и разнообразным. Даже некоторые русские эмигрантские критики были настолько поражены этим, что в сравнениях своих отдавали предпочтение жизнерадостному и смелому духу советской литературы перед казавшейся им анемичной и во многом сентиментально ретроспективной литературой эмиграции, в которой несколько старых писателей более-менее по инерции продолжали традицию, и которая вначале не являла никаких признаков рождения новых талантов»⁵. Эту мысль (где речь идет, в основном, о периоде до 1929 года), естественно продолжают слова из поздней (1961 года) работы Г. Адамовича, в которой известнейший эмигрантский критик объяснял причины и отчасти характер перемены в соотносительных оценках двух потоков разделенной литературы. Отмечая, что в России «общее представление о жизни и о мире подчинено официально-царящим догматам, снижено и упрощено до элементарных идейных прописей», что поэтому там «о творчестве

ЗАВЕЩАННАЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ

можно упоминать лишь с оговорками, как бы бесспорны ни были таланты того или иного советского ученого, писателя или художника», Г. Адамович заключает: «У нас, в эмиграции, талантов, конечно, не больше. Но у нас осталась неприкосновенной личная творческая ответственность, – животворящее условие всякого духовного созидания, – у нас осталось право выбора, сомнения и искания, и поэтому в некоторых областях нам в самом деле суждено было представлять ту Россию, голос которой на родной земле был в течение сорока с лишним лет заглушен. В литературе... это обнаружилось особенно убедительно»⁶.

Наиболее обнаженно эта же мысль была высказана Зинаидой Гиппиус, в чьем выступлении на втором заседании «Зеленой лампы» прозвучало напоминание о проблеме свободы слова: «Ведь когда мы просто литературу советскую критикуем, мы делаем не умное и, главное, не милосердное дело. Это все равно, как идти в концерт судить о пианисте: он играет, а сзади у него человек с наганом и громко делает указания: “Левым пальцем теперь! А теперь вот в это место ткни!” Хороши бы мы были, если б после этого стали обсуждать, талантлив музыкант или бездарен». И вот что сказала она о литературе зарубежья: «Но здесь наша “музыка” – слово эмиграции – имеет иную значимость. За ним не только не стоит указующий с наганом, но даже не прячется вежливый “пресекающий” в кулисах, как было недавно. Русским людям впервые дано свободное слово»⁷.

Были ли вполне справедливы эти суждения и эти опасения за судьбы национальной культуры на оставленной родине? И да, и нет. Конечно, какая уж тут «духовность» – под дулом нагана. И, надо сказать, не такой уж фантазией была эта жестокая аналогия – ведь говорилось это среди людей, которые еще недавно сами испытали на себе складывающиеся в советской России новые отношения между

художником и властью, а с тех пор отношения эти только усугублялись. Да и в отношении эмиграции все, казалось бы, верно сказала З. Гиппиус – ни «указующего с наганом», ни Главлита там не было.

Заблуждение заключалось, однако, в том, что, во-первых, уравнивались две вещи несравнимые: свобода слова – вещь «внешняя», т.е. то, чего можно добиться или декретом, или географическим перемещением прочь от диктата, – и свобода творчества, т.е. свобода духа, связанная, конечно, со свободой слова, зависящая от нее, но ни в коем случае ее пределами не ограниченная, а рожденная, прежде всего, масштабом личности, масштабом таланта. Заблуждение это было, конечно, не случайным – здесь была выражена совершенно определенная, принципиальная позиция. Во вступительном слове, произнесенном на открытии «Зеленой лампы», Д. Мережковский утверждал: «Наша трагедия – в антиномии свободы – нашего “духа” – и России – нашей “плоти”. Свобода – это чужбина, “эмиграция”, пустота, призрачность, бескровность, бесплотность. А Россия, наша кровь и плоть, – отрицание свободы, рабство. Все русские люди жертвуют или Россией – свободе, или свободой – России»⁸.

Напомню все же, что эта позиция (и стоящая за ней трагедия) не была единственной среди «всех русских людей». Была и другая правда, связанная с другим пониманием свободы, – о чем сказала оставшаяся, как известно, на родине А. Ахматова в стихотворении 1922 года: «Но вечно жалок мне изгнанник, / Как заключенный, как больной». «Как заключенный» – где уж тут до свободы. А дальше шли слова о трагедии иного выбора, иного отстаивания свободы:

А здесь, в глухом чаду пожара
Остаток юности губя,
Мы ни единого удара
Не отклонили от себя.

И знаем, что в оценке поздней
Оправдан будет каждый час...
(*"Не с теми я, кто бросил землю..."*)

За этой правдой, за этим выбором стояла убежденность в том, что свобода и Россия — неразделимы, что «антиномия» здесь невозможна, ибо Россия — это не только «наша кровь и плоть», но и «наш дух». Трагедия же заключалась в том, что свободу духа приходилось отстаивать в отсутствии свободы слова, да и всех других свобод. И все-таки мы знаем, что многие писатели старшего поколения, оставшиеся в России, — Короленко, Ахматова, Есенин, Мандельштам, Пастернак, другие — свободой духа не поступились. То же было и в следующем литературном поколении — вспомним М. Булгакова, М. Шолохова в «Тихом Доне», А. Платонова, Н. Заболоцкого, других писателей.

Кроме того, представление о литературном зарубежье как о территории творческой свободы, как об обретенном прибежище «свободного слова» (по З. Гиппиус) на поверку оказывается излишне идеальным. Хотя со свободой творчества в Париже было, разумеется, несравненно легче, чем в Москве или Ленинграде, хотя «указующего с наганом» у русских парижан, действительно, не было — но «вежливый «пресекающий» в кулисах» определенно был. Отсутствовала официальная цензура (здесь З. Гиппиус совершенно права) — но была партийная литературная политика, в ряде случаев вполне открыто выполнявшая функцию цензора. Стоит вспомнить в связи с этим историю публикации в «Современных записках» романа В. Набокова «Дар», четвертая глава которого, представляющая собой сатирическую, исполненную в пародийном духе биографию Чернышевского, была отвергнута лидерами журнала, исповедующими эсеровские взгляды, и выброшена, вопреки протестам В. Набокова, из публикуемого текста. Автор романа в связи с этим решением прямо писал о попыт-

ке «цензурировать мое искусство с точки зрения старых партийных предрассудков»⁹. Известна и судьба незаконченного романа И. Шмелева «Солдаты», оборванная, в сущности, по воле тех же лидеров «Современных записок», далеких в своем решении от оценки художественного уровня произведения: начав публикацию романа, они, как замечает В. Рудинский, были в ужасе от того, что «Шмелев осмелился защищать историческую Россию против революции. Этого ему простить не могли»¹⁰. Публикация романа была остановлена, писатель не возвращался более к работе над ним.

Стало быть, не все было так благостно со свободой творчества в зарубежье, и к теме этой нам еще предстоит вернуться. Тем не менее эту ситуацию, конечно, не сравнишь с той политической государственным диктатом, с той моделью взаимоотношений художника и власти, которая установилась там, на оставленной родине и в условиях которой писателям приходилось отстаивать свободу творчества. Позиция, выраженная в приведенных ранее высказываниях З. Гиппиус, Г. Адамовича, Г. Струве и др., во многом определяла отношение зарубежья к развитию русской литературы в советской России.

Что же касается противоположной стороны — нашего, отечественного литературоведения, советской литературной критики, то картина здесь была во многом схожей, зеркально отражающей позицию русского зарубежья. Вполне характерной в этом отношении была статья А. Воронского «Советская литература и белая эмиграция» (Прожектор. 1925. № 17), где в сравнительных оценках развития двух потоков разделенной литературы предположение явно отдавалось литературе, развивавшейся на родине: «Несмотря на присутствие в их (эмигрантских. — А.Ч.) рядах таких мастеров слова, как Бунин, Куприн и т.д., зарубежная русская литература поражает своей бедностью. Написано очень мало, а в том, что написано, нет

самого главного, нет дыхания эпохи. Между тем с окончанием гражданской войны в Стране Советов обозначилось отчетливое литературное поколение, и в настоящее время наша литература выросла в значительную общественную силу, игнорировать которую стало невозможным даже окостеневшим эмигрантам¹¹. В дальнейшем эта позиция в отношении литературы зарубежья продолжала жить в нашем литературоведении. В 1928 г. вышла книга Д. Горбова «У нас и за рубежом». Автор книги в своих характеристиках литературы зарубежья полностью вторит А. Воронскому, создавая «оборотный» аналог утверждению Г. Струве о «постепенном упадке» советской литературы: «...эмигрантская художественная литература в целом идет на убыль». И еще – о соотношении путей русской литературы *здесь и там*: «...эмигрантская литература, как цельное художественное явление, уже не существует. Эта неоформленная звездная туманность пережила ряд разрывающих ее на отдельные части процессов, возникших в ней под влиянием притяжения со стороны некоего гигантского солнца. В своем поступательном движении это солнце вберет в себя все ценное, что заключено в бродячей туманности, но попадо туда случайно, а остальное – оставит в холодных мировых просторах блуждать, растеривая свой состав по частицам»¹². В последующие десятилетия эта позиция оставалась преобладающей в нашем литературоведении, меняясь лишь в сторону дальнейшего ужесточения. Так, уже в 80-е годы А. Беляев, обращаясь к той же проблеме, оставляет далеко позади космические аллегории Д. Горбова, заменяя их элементарной идеологической схемой, исключающей саму мысль о существовании в эмигрантской литературе чего-либо ценного, что могла бы вобрать в себя советская литература, как утверждали в свое время А. Воронский и Д. Горбов¹³. Эта позиция до недавнего времени (до 1990-х годов) утверждалась и в наших «Истори-

ях» литературы, в литературоведческих трудах обобщающего характера, где литература русского зарубежья не была включена в понятие «русская литература XX века».

Правда, и зарубежье нередко предлагает нечто подобное в размышлениях о соотношении двух путей русской литературы. Скажем, Г. Струве в упоминавшейся уже статье «The Double Life of Russian Literature» выстраивает, в сущности, ту же схему с той же внелитературной основой¹⁴. Тот же подход мы нередко видим и в обращении западных (в том числе и эмигрантских) исследователей к советской литературе – прежде всего, к периоду 1930–1950-х годов¹⁵. Сопоставляя подобные построения, невольно приходишь к парадоксальному выводу: в осмыслении соотношения двух потоков литературного развития обе стороны – и мы, и зарубежье – нередко действовали в духе известной ленинской концепции «двух культур в одной национальной культуре» – с разных полюсов, разумеется. Совершенно прав был Чарльз Сноу, когда заметил, что Запад (а в данном случае читай – и русское зарубежье) «постоянно следит за советской литературой оком политики». И добавил: «По крайней мере настолько же, насколько это делают они» – т. е. мы¹⁶.

И все же нельзя не сказать и о том, что с конца 1950-х годов в обращении советского литературоведения к литературе русского зарубежья возникла и стала утверждаться противоположная тенденция – бережного изучения и пропаганды всего лучшего, что было создано писателями первой «волны» эмиграции. Стоит в связи с этим вспомнить о том, что в эти десятилетия было сделано О. Михайловым по изучению творчества крупнейших писателей русского зарубежья, осуществленные им издания Бунина, Шмелева, Аверченко, Тэффи и т. д. Вспомним и работы П. Палиевского, Л. Спиридоновой, А. Бабореко, А. Саакянц и др. Объективно эта тенденция совпадала с позицией писате-

лей зарубежья, которые, при всем неприятии многого в советской литературе, осознавали свое творчество как часть национальной литературы. Еще в начале 1930-х годов В. Ходасевич утверждал: «Национальность литературы создается ее языком и духом, а не территорией, на которой протекает ее жизнь, и не бытом, в ней отраженным... Можно быть глубоко национальным писателем, оперируя с сюжетами, взятыми из любого быта, из любой среды, протекающими среди любой природы. Это подтверждается всей историей романтизма. В частности, маленькие трагедии Пушкина суть величайшее воплощение русского гения, а как нарочно ни в одной из них действие не происходит в России». Ссылаясь на «Божественную комедию», на классическую польскую литературу, созданную эмигрантами – Мицкевичем, Словацким, Красинским, на еврейскую поэзию, В. Ходасевич напоминал, что «история знает ряд случаев, когда именно в эмиграциях создавались произведения, не только прекрасные сами по себе, но и послужившие завязью для дальнейшего роста национальных литератур»¹⁷.

Именно на убежденности в том, что литература зарубежья остается неотъемлемой частью русской литературы, основывалось понимание писателями зарубежья своей миссии. Литература зарубежья осознавала себя наследницей и хранительницей русской литературной, культурной традиции; задача «сохранить и передать будущим поколениям»¹⁸ эту традицию воспринималась как задача первостепенная. Не забудем, конечно, и о том, что это понимание миссии литературы зарубежья, этот «взгляд на себя как на «хранителя огня»» (В. Ходасевич) был нередко связан с неприятием многого в советской литературе. Об «искоренении» в СССР «русской литературной традиции» писал В. Ходасевич, то же отмечал и Г. Адамович, напоминавший о том, как воодушевляло писателей зарубежья «об-

щее стремление сохранить по мере сил связь с великой русской литературой прошлого века. Общее стремление противопоставить традиционно-русское представление о добре и зле, о правде и лжи тем принципам, которые насаждаются в СССР»¹⁹.

Читая сегодня эти высказывания, обратим внимание на главное – на ту позитивную задачу, которую ставила перед собой литература русского зарубежья. Сохранение, сбережение русской литературной традиции – уже одна эта задача, осознанная литературой зарубежья как первейшая, означает невозможность выведения этой литературы за пределы национальной культуры. Опыт же литературы первой «волны» говорит о том, что задачу сохранения и развития русской литературной традиции она выполняла – доказательством тому может служить все послеоктябрьское творчество Бунина, Шмелева, Зайцева, Ремизова, Г. Иванова, Цветаевой, Бальмонта, Ходасевича, И. Северянина, Вяч. Иванова, других прозаиков и поэтов. В России же, вопреки опасениям многих писателей зарубежья, огонь традиции не угасал, он переходил от старших мастеров к следующим поколениям. Вспомним, что за какие-нибудь двадцать-тридцать лет послеоктябрьского развития русская литература дала трех таких гигантов, как Шолохов, Булгаков и Платонов, таких поэтов, как Твардовский, Исаковский, Заболоцкий – этот ряд можно было бы продолжать.

* * *

Итак, русское литературное зарубежье неизменно осознавало себя частью большого целого – национальной литературы. Признание того же постепенно, как мы видели, утверждалось и на литературном материке – в СССР, в России, а с середины 80-х годов стало здесь решительно доминировать. Как же представлялось и представляется ныне «сосуществование»

двух слагаемых этого целого – русской литературы XX века?

Задумываясь над этим вопросом, нельзя не сказать о той парадоксальной ситуации, которая во многом еще существует в области изучения русской литературы минувшего столетия по двум потокам ее послереволюционного развития. Мысль о единстве русской литературы, а говоря точнее – о русской литературе XX века как о внутренне целостном явлении стала сегодня вроде бы общепринятой, утверждается во многих работах; в этом пункте позиции большинства современных исследователей, казалось бы, сходятся. На самом же деле положение здесь более сложное, и чтобы в должной мере его оценить, стоит вспомнить два известных высказывания, прозвучавших в разное время и отразивших в себе движение литературоведческой мысли в понимании этой проблемы. Полвека назад, в 1954 г. Г. Струве в упоминавшейся уже статье «The Double Life of Russian Literature» говорил о необходимости отдельного рассмотрения каждого из двух потоков русской литературы, обосновывая это тем, что «кроме краткого периода... в начале 20-х годов, между этими двумя расходящимися линиями русской литературы не было взаимопроникновения, связи или взаимодействия. Проблемы, с которыми им приходилось сталкиваться, были совершенно различны, и такими же различными были их судьбы». Правда, при этом он предположил, что «будущий историк станет, возможно, рассматривать обе линии развития русской литературы в их лучших достижениях как части единой русской литературы...»²⁰. И он был прав в этом предположении. В 1978 году, на симпозиуме в Женеве, прямо посвященном этой проблеме: «одна или две русские литературы?» – Л. Флейшман, как бы вступая в диалог с Г. Струве, заметил, что, начиная с 50-х годов, «эмигрантская литература и метрополитанская литература продолжали составлять две независимых друг

от друга области научного описания и оценки. Между тем современный уровень филологической науки... предполагает построение интегральной картины новой русской литературы, составные части которой могут быть представлены в динамических отношениях системного взаимодействия...»²¹.

Парадокс заключается в том, что хотя слова Л. Флейшмана о современном уровне филологической науки (требующем нового, интегрального подхода к изучению русской литературы XX века как целостности) сказаны более четверти века назад, хотя сегодня большинство исследователей в обращении к этой проблеме подчеркивает мысль о единой литературе, о целостности русской литературы, – в практическом подходе к предмету исследования, т.е. в реальном изучении русской литературы XX века по двум ее потокам мы и сегодня, в основном, остаемся на позициях, определенных Г. Струве еще в 1954 году. Здесь в полной мере властвует принцип раздельного рассмотрения каждого из путей русской литературы в XX веке.

Конечно, это не означает, что исследований, имеющих в своем основании идею целостности русской литературы 20–30-х годов, нет и не было. Обращаясь к минувшим десятилетиям, мы еще раз убеждаемся в том, что позиция литературного зарубежья, осознававшего себя частью национальной литературы, проявлялась и в конкретных работах зарубежных русских критиков, литературоведов, рассматривавших те или иные проблемы литературного развития в контексте *русской литературы* – пусть разделенной на два потока после 1917 года, но остающейся внутренне единой как историко-культурное понятие. Можно в связи с этим назвать целый ряд работ Г. Адамовича (его книги «Одиночество и свобода» /1955/, «Комментарии» /1967/, брошюры «Вклад русской эмиграции в мировую культуру» /1961/, статьи – такие, как «О положении

советской литературы» /1932/, «Еще о «здесь» и «там»» /1935/, «Литература в СССР» /1938/ и др.), где сквозь непримиримость оценок многого из того, что происходило в советской литературе, прорывался неизменный взгляд на литературу «здесь» и «там» как на рассеченное пространство единой русской литературы; где жила и уверенность в том, что «понятие творчества в эмиграции искажено не было, духовная энергия на чужой земле не иссякла и когда-нибудь сама собой включится в наше вечное, общее русское дело»²², и ясное понимание того, что в советской России «литература отстаивает себя, свои права и свою свободу», что «тема личности и общества, — ее главнейшая тема, — разрабатывается ею... в общем так, с такой внутренней свободой, что традиции прежней, великой русской словесности, нельзя считать оборванными»²³. Можно вспомнить и «Русскую литературу» И. Тхоржевского, и статьи критиков разных поколений: Ф. Степуна, В. Ходасевича, А. Бема, К. Мочульского, В. Вейдле, Ю. Иваска, С. Карлинского, других, вдохновленные той же верой во внутреннее (пусть и противоречивое) единство разделенной русской литературы, — работы, представляющие те или иные ее тенденции, явления в соотношении двух потоков литературного развития — как было, скажем, в размышлениях В. Вейдле о «петербургской поэтике» или в наблюдениях С. Карлинского о сюрреализме в русской поэзии²⁴. Обращаясь к отечественному литературоведению, нельзя не сказать о работах О. Михайлова — в частности, о его книге «Литература русского зарубежья», где высказана принципиально важная мысль о «том “перекрестном опылении”, какое происходило, несмотря на все идеологические запреты, в единой и неделимой русской литературе XX столетия», где в связи с этим речь идет о воздействии творчества Бунина, Ремизова на советскую литературу, о «встречных влияниях», испытанных литературой зарубежья²⁵.

Сейчас же есть лишь несколько работ, которые можно считать началом нового разговора о целостности разделенной в XX веке русской литературы²⁶. Они, однако, как и положено первым работам, носят, в основном, или общий, методологический, или проблемный характер: в центре внимания здесь — специально поставленная проблема целостности русской литературы XX века, решаемая в некоторых из этих работ не только в обращении к теоретико-методологическим вопросам, но и на конкретном художественном материале, в сопоставлении произведений писателей России и зарубежья, тенденций литературного развития *там* и *здесь*. Принципиально важной и до сей поры в целом нерешенной остается задача фронтального историко-литературного описания русской литературы, прежде всего, 1920–1930-х годов как целостности, в соотношении художественного опыта России и зарубежья.

Прежде, однако, стоило бы договориться о терминологии — точнее, о том, что для нас стоит за такими понятиями, как «единство», «целостность». Ведь и среди первых работ (о которых шла речь выше), обращенных к проблеме целостности, соотношения двух потоков русской литературы в нашем столетии, ясно обнаруживаются различные позиции на этот счет. В цитирувавшемся уже выступлении Л. Флейшмана в Женеве речь идет о «системных отношениях метропольной и эмигрантской подсистем и их взаимодействии»²⁷ — т.е. о существовании литературной целостности («системы») при сохранении своеобразия каждого из составляющих ее потоков литературы («подсистем»), взаимодействующих между собой. Гораздо более радикальную позицию в этом вопросе занял Е. Эткинд, говоривший на том же симпозиуме в Женеве о «русской поэзии XX века как едином процессе» (так и называлось его выступление, а затем и более развернутая статья, опубликованная в «Вопросах литературы»,

1988, № 10). Причем эта формулировка не была случайной или понимаемой автором несколько «аллегорически» — обращаясь к опыту русской литературы XX века после ее разделения на два потока, он прямо говорит о «единстве русского поэтического процесса Запада и Востока», о «литературном процессе, который шел и внутри, и вовне»²⁸. Стало быть, целостность литературы понимается Е. Эткингом как неразделимость литературного процесса, объединяющего в своих границах Россию и зарубежье.

Видимо, для столь жесткой постановки вопроса о целостности русской литературы XX века нет достаточных оснований. И, прежде всего, нет реальных причин для того, чтобы ограничивать представление о целостности литературы пределами понятия «литературный процесс». Стоит напомнить в связи с этим лишь о двух принципиально важных моментах. В отличие от несравненно более объемного понятия *литература*, вбирающего в себя, кроме всего прочего, и историческую, культурную память, традиции художественного, духовного развития, иными словами, глубину диахроническую, опыт движения на разных этапах и поворотах национальной судьбы, — *литературный процесс* включает в себя «закономерности литературного развития, его движущие силы и художественные тенденции»²⁹ в конкретных социально-исторических условиях. И нет нужды напоминать, что условия эти для писателей, живших в России, и для писателей в зарубежье были разными. Разными были и движущие силы, и, в определенной мере, художественные тенденции развития русской литературы на двух путях ее развития в нашем столетии. Это можно увидеть на конкретных примерах, проследив творческие пути художников, живших по обе стороны границы. Ведь Е. Эткинд в своей работе совершенно справедливо обращается к имени М. Цветаевой как к символу неразделимости литературы, и так же справедливо в его размышлениях о

Цветаевой возникают имена двух других поэтов, живших, как известно, в России — Пастернака и Маяковского. Но оказывается ли этот пример глубинного взаимодействия художественных миров, создаваемых поэтами России и зарубежья, достаточным основанием для вывода о единстве *литературного процесса* на двух путях развития литературы?

В сущности, о том же естественном родстве, объединяющем творчество писателей старшего поколения, живших в России и в зарубежье, говорила в Женеве и З. Шаховская, обращаясь к именам Бунина, Зайцева, Мережковского, Ахматовой, Пастернака, других художников: «Они были воспитанниками одной и той же культуры и от этой годами приобретенной, главнейшей общности, которая стала частью их самих, ни один, ни другие отойти не могли. Для этого поколения писателей — беря понятие “поколение” широко — не было и речи о двух литературах»³⁰. Обратим внимание — З. Шаховская говорит здесь об унаследованной писателями старшего поколения культурной традиции, объединяющей их и оказывающей той самой духовной памятью литературы, которая стала залогом ее неразделимости. Разговор здесь, стало быть, идет на уровне понятия *литература* с ее диахронической глубиной.

На этом же уровне возможен и разговор о «творческой родственности» Цветаевой, Пастернака и Маяковского. И хотя в обращенных к ним размышлениях Е. Эткинда речь идет о гораздо более тесном и конкретном взаимодействии, чем это было возможно, скажем, между Буниным и Пришвиным, но и их объединяла, прежде всего, принадлежность к одной поэтической культуре. Если же взглянуть на творческие судьбы писателей России и зарубежья с иной высоты — с точки зрения *литературного процесса*, то возникает целый ряд вопросов, требующих осмысления. Именно в контексте литературного процесса с его движущими силами (обу-

словленными во многом конкретными социально-историческими условиями) можно понять, например, почему на пути М. Цветаевой через 1920-е и 1930-е годы одной из важных тенденций в развитии ее творчества было усложнение поэтического образа, – а Пастернак и Маяковский в те же десятилетия эволюционировали в основном в противоположном направлении – к «неслышанной простоте», к традиционным формам стиха.

Таких примеров можно привести немало. Они, кстати, свидетельствуют и о том, что предметный разговор о целостности литературы должен вестись на конкретном материале, через сопоставительный анализ художественных текстов.

Стоит напомнить и о том, что одним из наиболее важных слагаемых литературного процесса оказывается эволюция представлений о человеке и мире³¹. Неизбежен вопрос: был ли путь эволюции этих представлений о человеке и мире, о человеке в мире единым для обоих путей развития русской литературы после 1917 года? Отвечая на этот вопрос, вспомним еще одно высказывание З. Шаховской на женевском симпозиуме – о том, что подлинное разделение русской литературы произошло при литераторах, которых революция застала детьми или подростками. При этом она подчеркнула: «Все разнито советских и эмигрантов из молодых»³².

Все ли? Обратимся к поэзии – здесь черты, присущие времени и литературе, часто проступают рельефнее. Вот вполне выразительный и характерный пример того, как два поэта – советский и эмигрантский – при редком по точности совпадении тематики и формы произведений подтверждают, казалось бы, слова З. Шаховской. Поэты эти принадлежат к одному поколению, они пришли в литературу в начале 20-х годов. Это Николай Тихонов (и одно из лучших его стихотворений «Мы разучились нищим подавать...») и живший в 1920–1930-е годы в Париже поэт Довид Кнут (и его стихотво-

рение «Нищета»). Итак, стихотворение Н. Тихонова:

Мы разучились нищим подавать,
Дышать над морем высотой соленой,
Встречать зарю и в лавках покупать
За медный мусор золото лимонов.

.....
Но всем торжественно пренебрежем.
Нож сломанный в работе не годится,
Но этим черным сломанным ножом
Разрезаны бессмертные страницы.

И как будто эхом отзываются на тихоновское стихотворение строки Д. Кнута:

Мы постепенно стали отличать
Поддельные слова от настоящих.
Мы разучились плакать и кричать,
Мы полюбили гибнущих и падших.

И стало все пронзительней, трудней,
И стало все суровее и проще,
Слова – бедней, молчанье – нежней...

Действительно, совпадение очевидное. Оба стихотворения написаны одним размером. И одно, и другое представляют собой исповедь поколения (не случайно каждое из них начинается с самоутверждения – «мы»), и в одном, и в другом речь идет о добре и милосердии. Но по сути, по смыслу своему оба эти стихотворения-исповеди прямо противостоят друг другу. Стихотворение Н. Тихонова исполнено высокой романтической патетики, звучит в киплинговско-гумилевской тональности. Но за этой патетикой сокрыта трагедия поколения, которое забыло о милосердии и добре, забыло о красоте мира. Здесь возникает образ «сломанного ножа» – искалеченной души человеческой, и герой, говорящий от имени поколения, горд сознанием того, что эта жертва принесена на алтарь дела более важного, чем душа человека. У Д. Кнута мы видим нечто противоположное. Страдания (за которым – трагический опыт

эмиграции) лечит и растит душу, учит ее зоркости (первые две строки), учит милосердию и доброте (четвертая строка, откровенно противостоящая первой строке тихоновского стихотворения). В стихотворениях этих живет противоположный духовный опыт, очень характерный в каждой из своих ипостасей, говорящий, в конечном счете, о разном понимании значимости души человеческой.

И все же – так ли уж права З. Шаховская? Вглядимся в первую строфу стихотворения Н. Тихонова – речь здесь идет об ослепшей душе *как об утрате*. С той же горечью в следующей (опущенной здесь) строфе говорится о жизненных, исторических утратах этого поколения. Значит, поэт воспринимает эти утраты, исходя из тех же (или близких им) нравственных представлений, что и его сверстник-эмигрант. Да, в последней строфе он готов «торжественно пренебречь» этими представлениями, неизмеримо возвышая цель над приносимой ей жертвой. Но это говорит только о том, как резко разошлись пути духовного поиска, избранные героями двух стихотворений и шедшие изначально из одного нравственного истока.

И здесь стоит обратить внимание на одну важную подробность. Стихотворение Н. Тихонова, вошедшее в книгу «Орда» (1922), написано в самом начале 1920-х годов, когда только что окончилась – а, может быть, еще шла к завершению – гражданская война, когда сердце еще не остыло от пережитого, когда в нем с особенной еще остротой жило и просилось в стихотворение потрясение жестокостью и грандиозностью происходящего. «Нищета» же Д. Кнута написана на полтора десятка лет позже, стихотворение это (гораздо более слабое, кстати, нежели тихоновское) опубликовано в сборнике поэта «Насущная любовь» (Париж, 1938). Не исключено и то, что «Нищета» была прямым поэтическим откликом на стихотворение Н. Тихонова, известное эмигрантам.

Дистанция во времени необычайно важна в понимании духовной, нравственной дистанции, разделяющей два эти стихотворения. Ведь и Н. Тихонов, при всей несхожести его с Д. Кнутом, к концу 1930-х годов писал уже далеко не в той тональности и не в том трагическом ключе, как во времена «Орды» и «Браги».

Возвращаясь же к ранней тихоновской лирике, можно вспомнить и другой, гораздо более значительный и неслучайный пример совпадения художественных и духовных поисков советского поэта с тем, что возникало примерно в то же время на другом берегу русской поэзии. В стихотворении Н. Тихонова «Огонь, веревка, пуля и топор...» (из книги «Орда») есть строки:

И в каждой капле спал потоп,
Сквозь малый камень прорастали горы,
И в прутике, раздавленном ногою,
Шумели чернорукие леса.

А вот стихотворение Бориса Поплавского (бывшего кумиром поэтической молодежи русского Парижа 1920–1930-х годов) «Астральный мир», написанное несколько позже тихоновского, в 1927 г., – но все-таки не в конце 1930-х, как «Нищета» Д. Кнута. Здесь мы читаем:

Опускаются с неба большие леса.
И со свистом растут исполинские травы.
Водопадом ужасным катится роса
И кузнечик грохочет как поезд. <...>

Как видим, совпадение здесь уже не «внешнее» – на уровне размера, интонации, темы стихотворения (как между стихотворениями Н. Тихонова и Д. Кнута, о которых шла речь выше), а уходящее вглубь, в сердцевину, в семантику образа. В поэтических картинах, созданных советским и эмигрантским поэтами, принадлежащими к одному поколению, каждая мельчайшая деталь создаваемого мира

имеет гигантский внутренний масштаб, в каждой крохотной подробности окружающего живет острое ощущение грандиозности бытия. Вспомним в связи с этим, что Н. Тихонов и Б. Поплавский были не только поэтами одного поколения, но и фигурами во многом противостоящими, людьми противоположного жизненного выбора: если один сражался в гражданскую войну на стороне красных, то другой, не участвуя прямо в войне, все же открыто был на стороне белого движения. Значит, не все и не всегда разделяло молодых советских и эмигрантских поэтов, как утверждает З. Шаховская, если здесь, в стихотворениях, созданных людьми с противоположными судьбами, открывается объединяющее их чувство прорастающей сквозь любой пруттик или роsinку безмерности жизни. Не случайно, что стихотворения эти написаны примерно в одно время, когда еще не утихло эхо исторических потрясений, переломивших эпоху, жизни, души людей. Отзвуки этого эха слышны и здесь, в стихотворениях Н. Тихонова и Б. Поплавского. Стихотворения эти, надо сказать, очень далеки друг от друга по своей тематике, и сама их несхожесть весьма значима: если у Н. Тихонова речь прямо идет о «прекрасном, горьком и жестоком» опыте революции и гражданской войны, то у Б. Поплавского говорится (среди прочего) о безнадежности эмигрантской судьбы и человеческой судьбы вообще – счастье в этом мире можно обрести лишь в жизни души, в полете фантазии («Очищается счастье от всякой надежды, / Черепичными крыльями машет наш дом...»). И, конечно, характерно, что в таких далеких, во многом противостоящих поэтических картинах вдруг рождаются грозди необычайно близких друг другу, почти совпадающих по внутренней своей сути образов, где в мельчайшей подробности лирической зарисовки открываются эпическая мощь и бушующие стихии нового сотворения мира.

Подобные же примеры сближения художественных поисков писателей России и зарубежья можно найти и в прозаических произведениях, создаваемых там и здесь. Обращаясь, скажем, к экспериментальной прозе, стоило бы сопоставить романы того же Б. Поплавского («Аполлон Безобразов», «Домой с небес») с романами его сверстника К. Вагинова – «Козлиная песнь», «Труды и дни Свистонова». При неизбежных различиях и, порой, даже противостоянии рождающихся здесь художественных миров (в частности, воссоздаваемых подробностей советского и эмигрантского быта), многое здесь – обращение к теме противостояния души и мира, к исполненному нравственного смысла мотиву двойничества (Безобразов и Васенька у Поплавского, Тептелкин и Филострат у Вагинова), погруженность в мировой культурный контекст (обилие явных и скрытых цитат из авторов разных эпох), размытость, многослойность сюжета, перебиваемого лирическими, философскими отступлениями, гротесковость многих возникающих здесь картин, выходы в область сюрреалистической грезы, двоемирие – говорит о том, что нередко художественные, духовные поиски советского и эмигрантского писателей были близки друг другу или шли параллельно. Обращение же К. Вагинова к жанрам «романа с ключом» («Козлиная песнь»), романа о романе («Труды и дни Свистонова») дает возможность не только сопоставить его прозаические произведения с романами Б. Поплавского, но и вспомнить о «Даре» В. Набокова, включая все эти произведения – при всей их несхожести и разном художественном уровне – в единый литературный контекст эпохи. Не забудем, вместе с тем, что различия здесь не менее значительны в структуре произведений и важны для историка литературы, нежели моменты сближения – нередко совпадающие или сходные сюжетные повороты, художест-

венные решения имеют здесь разные духовные, нравственные основания.

Можно ли, основываясь на таком материале, говорить о разделении русской литературы после 1917 года? Можно – имея в виду разделение ее на два русла, на два литературных процесса, отмеченных разным, часто противоположным и социальным, и духовным опытом. Стихотворения Н. Тихонова, Д. Кнута и Б. Поплавского, обращение к названным выше романам советских и эмигрантских писателей наглядно свидетельствуют об этом. Однако примеры эти ясно говорят и о другом: о том, что речь здесь должна идти о двух рукавах одной реки, о двух процессах развития одной литературы, вырастающей из одних духовных, этических истоков, унаследовавшей одни художественные традиции.

Итак, обращение к опыту развития русской литературы в 1920–1930-е годы, сопоставление произведений, создававшихся на каждом из путей литературы, позволяет говорить о том, что наши размышления о целостности русской литературы после 1917 года предполагают стремление увидеть и родовые черты, сближающие два потока русской литературы, и черты, определяющие своеобразие каждого из них, и сложность, противоречивость их взаимодействия. И еще – размышления о целостности русской литературы XX века предполагают, видимо, понимание того, что у каждого из составляющих ее двух потоков были и своя глубина, и своя трагедия. Литература в России имела и «указующего с наганом», о котором говорила З. Гиппиус, и была в самом начале обездолена массовой эмиграцией писателей (уехал практически весь цвет русской прозы того времени, за рубежами России оказались многие замечательные поэты). Но и литература эмиграции потеряла немало: она потеряла своего читателя, она потеряла возможность быть внутренне связанной с жизнью нации. Да, Ходасевич был прав, утверждая, что

можно оставаться глубоко национальным писателем, пользуясь сюжетами из любого, далекого от родины, быта. Но, наоборот, и Ходасевич не считал нормальным для *литературы* быть раз и навсегда обреченной на такие сюжеты. Да, «Божественная комедия» – о чем вспоминал Ходасевич – написана изгнанником. Но этот изгнанник был гением, а у гения свой предел духовной свободы. Любая же литература жива не только гениями, в ней есть, как говорил Чехов, и большие собаки, и маленькие собаки, – и кто знает, сколько талантов было задавлено на одном из путей русской литературы под идеологическим прессом, на другом – в отрыве от живой национальной почвы.

Поэтому когда сегодня во многих публикациях на ставший сакраментальным вопрос: «одна или две русские литературы?» – следует радостный ответ: «Одна!» – надо, видимо, ясно осознавать публицистическую приблизительность и недостаточность этого ответа. Ограничиться этой идилической констатацией значило бы признать лишь одну из сторон литературной целостности за счет другой, забыть о трагическом смысле разделения, рассечения национальной литературы со всеми далеко идущими последствиями этого разделения. Достаточно полным ответом, учитывающим всю непростую диалектику взаимодействия двух потоков русской литературы в 1920–1930-е годы могла бы стать «формула»: *одна литература и два литературных процесса.*

* * *

Предлагаемая «формула» целостности русской литературы 1920–1930-х годов (а она, видимо, определяет содержание и последующих периодов развития разделенной русской литературы как целостности – вплоть до конца 1980-х) включает в себе – в «свернутом» виде – и некий важнейший вопрос, дать ответ на который вне этой формулы было бы затруднительно, если не невозможно. Вопрос этот неиз-

бежно возникает при обращении к минувшим (и, в частности, к первым послеоктябрьским) десятилетиям литературного развития: как, каким образом взаимодействовали два потока русской литературы, каков был принцип их соотношения в рамках литературной целостности?

Чрезвычайная важность этого вопроса понятна – ответ на него во многом определяет наш взгляд на содержание литературной эпохи, на движущие силы истории национальной литературы. В связи с этим стоит вернуться к работам авторов, одними из первых обратившихся к проблеме соотношения двух потоков русской литературы после 1917 года – к работе Ф. Больдта, Д. Сегала и Л. Флейшмана «Проблемы изучения литературы русской эмиграции первой трети XX века» и к связанному с ней докладу Л. Флейшмана на женевском симпозиуме 1978 года. Ценность этих работ очевидна, принципиальную значимость имеет, как уже говорилось, мысль Л. Флейшмана (высказанная в Женеве) о необходимости построения «интегральной картины новой русской литературы». При этом Л. Флейшман, определяя принципы взаимоотношения двух потоков литературы, говорил о «системных отношениях метропольной и эмигрантской подсистем и их взаимодействии».

Полностью разделяя идею построения интегральной картины литературного развития в послеоктябрьские десятилетия, хотел бы, однако, обратить внимание и на то, что, предлагая свою «формулу» целостности разделенной русской литературы 1920–1930-х годов – *одна литература и два литературных процесса* – я не случайно обратился к иному понятийному ряду, нежели тот, что принял Л. Флейшманом: *система* и *две подсистемы*. Разница здесь не просто терминологическая: уходя от понятий «система» и «подсистема» к более традиционным и гораздо более объемным понятиям «литература» и «литературный процесс», мы уходим от

арифметики к алгебре, от линейной логики в осмыслении процессов соотношения двух потоков русской литературы в 1920–1930-е годы к представлению о сложном, многослойном, подчас противоречивом характере этого соотношения.

Об этом стоит сказать потому, что исходная позиция, принятая Л. Флейшманом, говорившим в Женеве о «системных отношениях» двух «подсистем», при всей плодотворности заложенной в ней основной идеи – идеи целостности литературы – дала о себе знать и в его докладе, и в работе, написанной в соавторстве с Ф. Больдтом и Д. Сегалом. Проявилось это в определенной схематизации представлений о соотношении двух потоков русской литературы в 1920–1930-е годы – в схематизации, ведущей, в конечном счете, к упрощению, а порой и искажению действительной картины этого соотношения. В работе трех названных авторов говорится, например, об «акцентировке разрыва с классической традицией» в советской России в 1920-е годы, «в силу чего в метропольной литературе возникает питательная среда для превалирования радикальных поэтических групп», – и об утверждавшейся тогда же в литературе зарубежья «принципиальной установки ... на традицию», имевшей «дополнительный (негативный) оттенок размежевания с радикальными литературными течениями начала 1910-х годов». О 1930-х же годах эти авторы пишут следующее: «Победа антиавангардистских течений в литературной политике метрополии сопровождается характерными процессами в эмиграции /.../: здесь конституируются новые авангардистские явления (сюрреализм – Б. Поплавский, дадаизм – С. Шаршун), не представленные в СССР»³³. Иными словами, в соответствии с предлагаемой схемой характер соотношения двух потоков русской литературы в 1920–1930-е годы строится по принципу отталкивания: акцентировка одних эстетических, духовных приоритетов *здесь* неизбежно ведет к

утверждению противоположных приоритетов *там* – и к возникновению соответствующих литературных явлений.

О том же еще определеннее говорил Л. Флейшман в Женеве: «Ясно, что и антиэксперименталистские установки конца 20-х годов (в зарубежной русской литературе. – *А.Ч.*) – такой же ответ на прокламирование “изобретения” в метропольной литературной жизни, как культивирование эксперименталистского культурного наследия в эмиграции – реакция на фиксацию литературных норм “реализма” в советской литературе 30–50-х годов»³⁴.

В истоке этого взгляда на пути и побудительные силы развития разделенной литературы как целостности в 1920–1930-е годы (и, как видим, за пределами этого периода) как раз и оказывается утверждаемое Л. Флейшманом представление о соотношении двух потоков русской литературы как о «системных отношениях» двух «подсистем». Суть этих «системных отношений» недвусмысленно определена Л. Флейшманом в его докладе, где он прямо говорит о «факте распадаения системы на противопоставленные подсистемы»³⁵. Сама же «система» в рамках этой концепции оказывается, таким образом, не диахронической глубиной, какой является *литература*, питающая своим историческим, духовным, эстетическим опытом оба потока литературного развития, а лишь арифметическим соединением двух «противопоставленных подсистем». И вот если смотреть на эти «противопоставленные подсистемы» как на «составные части» распадающейся «системы», то во взаимодействии этих «составных частей», действительно, на первый план выступают отличительные признаки каждой из них.

Итогом такой плоскостной интерпретации взаимодействия двух потоков русской литературы становится вполне, казалось бы, стройная схема соотношения тенденций литературного развития в каждой из «подсистем»: «Релевантными представляются точки несовпадения и попе-

ременного доминирования, ступенчатой смены доминирующих конструктивных принципов в обеих подсистемах»³⁶.

Между тем реальный опыт литературного развития свидетельствует о другом. Обратимся к фактам, затронутым в упомянутых работах. Во-первых, в 1920-е годы, когда в России слышнее стали голоса авангардистских литературных групп, когда происходила радикализация эстетических позиций у ряда поэтов-традиционалистов, никакой угрозы «превалирования радикальных поэтических групп» все же не было, как не было в пределах всей литературы, развивавшейся *здесь*, и «акцентировки разрыва с классической традицией». Если говорить о поэзии (поскольку о ней шла в данном случае речь в работе Ф. Больдта, Д. Сегала и Л. Флейшмана), то не требуется особенных доказательств тому, что даже в 1920-е годы ориентация на традицию, на смысловую основу образа, на классический русский стих оставалась в России ведущей тенденцией поэтического развития – т.е. тем, что Л. Флейшман называет «доминирующим конструктивным принципом». Более того – обращаясь к поэтическим путям Ахматовой и Есенина в эти годы, учитывая и то, что было создано в пределах традиции в 1920–1930-е годы О. Мандельштамом, М. Кузминым, помня о Н. Клюеве, имея в виду и направление эволюции творчества В. Маяковского и Б. Пастернака в это время, располагая многими другими примерами, можно говорить о том, что наивысшего взлета на пути развития традиции в 1920–1930-е годы русская поэзия достигла именно в России.

Обращаясь же к прозе, развивавшейся в то время на родине и связанной с традицией как с главным своим истоком, можно убедиться, на каком уровне проявляла она себя и какую новую мощь набирала уже в 1920-е годы – достаточно назвать имена В. Вересаева, В. Шишкова, М. Пришвина, вспомнить о том, что именно тогда,

в 1920-е годы в литературу пришли и уже ярко заявили о себе М. Шолохов, М. Булгаков, А. Платонов, Л. Леонов, другие писатели.

Кроме того, не забудем и о том, что в 1920-е годы, когда в России активизировались радикальные литературные группы, были они и в зарубежье («Палата поэтов», «Гатарапак», «Через»). Более того, в самом начале 1920-х годов в поэзии зарубежья существовала тенденция развития, противоположная тому, о чем говорится в процитированной работе трех авторов. Вот, например, что об этом, вспоминая о русском Париже 1920-х годов, писал Г. Адамович: «В первое время эмиграции была смесь парижских эксцентрических утонченностей с увлечением дубоватым отечественным футуризмом, уже кончавшимся в Москве»³⁷. Практически то же самое, только с большей неприятием к «эмигрантскому незрелому футуризму» констатировал и В. Ходасевич³⁸. Конечно, доминантой литературного развития в зарубежье была ориентация на традицию, – однако эстетическое пространство поэзии русского зарубежья было достаточно многообразным, не ограничивалось лишь доминирующей линией развития. Вспомним в связи с этим, что в русском зарубежье, помимо Парижа, были и другие литературные центры, что был, например, пражский «Скит», лидер которого, А.Л. Бем, подчеркивал, что «Прага прошла и через имажинизм..., и через В. Маяковского, и через Б. Пастернака»³⁹.

Что же касается 1930-х годов, то сюрреализм Поплавского и дадаизм Шаршуна не могли возникнуть как реакция на «победу антиавангардистских течений» в СССР в начале 1930-х годов уже потому, что возникли раньше: сюрреализм Поплавского – в 1920-е годы, дадаизм Шаршуна – в 1910-е. Кроме того, заметим, что, вопреки предлагаемой схеме, сюрреализм и дадаизм (в его русском варианте – т.е. поэтическая заумь) в России бы-

ли, причем заумь по времени своего возникновения опередила европейский дадаизм. Вспомним, что В. Хлебников не случайно называл европейских дадаистов «нашими учениками» – русская заумь, совпадая многими своими параметрами с европейским дадаизмом (провозглашенным, как известно, в 1916 г. в Цюрихе), возникла раньше. Н. Харджиев, обращаясь к пьесе А. Крученых «Победа над солнцем» (1913), справедливо заметил, что «в качестве автора “Победы над солнцем” Крученых может быть назван “первым дадаистом”, на три года опередившим возникновение этого течения в Западной Европе»⁴⁰. Этот опыт имел продолжение и развитие в послеоктябрьские десятилетия – тифлисская группа «41^е», туфановский «Орден заумников DSO» и т.д. Сюрреализм же, хотя и не был представлен в России организованной группой, имел в русской литературе свои национальные истоки, ярко проявился в творчестве целого ряда русских поэтов и прозаиков уже в 1910-е годы, и эта боковая линия литературного развития продолжалась и в 1920–1930-е годы – в частности, в творчестве Н. Заболоцкого, А. Введенского, Д. Хармса, в поэтической практике ничевоков.

Говоря о «победе антиавангардистских течений» в начале 1930-х годов, повлекшей за собой, по мысли трех авторов, «конституирование новых авангардистских явлений» в зарубежье, не стоит, в первых, забывать и о том, что А. Введенский и Д. Хармс до конца 1930-х эволюционировали в пределах своей эстетики. И вот еще весьма характерные факты. Сопоставляя творчество Б. Поплавского и Н. Заболоцкого, американский исследователь С. Карлинский заметил, что и эмигрантский, и советский поэты практически одновременно, в начале 1930-х годов, решают расстаться с сюрреализмом: Б. Поплавский – «из уважения к парижской школе (утверждавшей на акмеистических традициях. – А. Ч.)...», которая стано-

вилась доминирующей в эмигрантской литературе того времени», Н. Заболоцкий – в результате травли в партийной прессе, осудившей его обращение к сюрреалистической образности (в частности, в «Торжестве земледелия»). В результате оба поэта пытались в те годы – часто безуспешно – перейти на традиционные пути в поэзии. С. Карлинский приходит при этом к весьма показательному (при всей радикальности) выводу о «схождении идеологического давления, так похоже осуществляемого в таких разных обстоятельствах»⁴¹. Добавлю к этому, что С. Карлинский, писавший об этом в конце 1960-х, не мог знать, что тридцать лет спустя, в конце 1990-х в архиве Б. Поплавского будет найден полностью подготовленный поэтом сборник «Автоматические стихи», содержащий 185 (!) неизвестных ранее стихотворений середины 1920-х – начала 1930-х годов (поэт погиб в 1935 г.), созданных по всем правилам сюрреалистического письма. Комментируя эту находку, французский исследователь Е. Менегальдо подчеркнула (как бы развивая мысль С. Карлинского), что Б. Поплавский, поворачивающий свое творчество к более традиционным путям в поэзии («на вкус публики»), «продолжает писать “для себя” более экспериментальные стихи, в том числе и “автоматические”;... но публика отдает предпочтение более традиционным образам Поплавского, который продолжает писать “в стол”, являясь, таким образом, “внутренним эмигрантом” зарубежной России»⁴². Тема «внутренней эмиграции», совершающая столь неожиданный поворот от России к зарубежью (и продолжающая, таким образом, начатый ранее разговор о свободе творчества на каждом из путей русской литературы) получает свое развитие и при обращении к путям русской прозы *там* и *здесь*. Речь уже шла о романах Б. Поплавского и К. Вагинова, весьма близких друг другу по направленности художественных поисков эмигрантского и советского писате-

лей, отдавших в этих произведениях немалую дань опыту авангарда и, в частности, сюрреализма. Вспомним, однако, при этом, что все три романа К. Вагинова вышли в ленинградских издательствах в 1928, 1929 и 1931 годах; что же касается «Аполлона Безобразова» Б. Поплавского, то автору удалось, окончив работу над романом в 1932 г., опубликовать лишь пару отрывков из него, следствием чего были не только одобрительные отклики критики (Г. Адамович, В. Вейдле), но и гневная отповедь Д. Мережковского. Весь же роман эмигрантские издательства дружно отвергли. Б. Поплавский, потерявший надежду опубликовать роман при жизни, в завещании своем обратился к друзьям с просьбой «попытаться что-нибудь сделать с Аполлоном Безобразовым». Но «все усилия друзей Поплавского оказались тщетными, найти издателя не удавалось»⁴³. Проза Б. Поплавского была полностью опубликована лишь в 1990-х годах в России.

Необходимо, стало быть – имея в виду приведенные здесь факты из творческих биографий А. Введенского, Д. Хармса, К. Вагинова, – учитывать разницу между «литературной политикой метрополии» и реальностью литературного процесса, не укладывающегося в рамки этой политики. Нельзя при этом не принимать во внимание и того, что в зарубежье, как мы видели на примере литературного пути Б. Поплавского, тоже не всегда просто отстаивать свою художническую позицию (в частности, в выборе между традицией и авангардом), в том числе и в 1930-е годы. Все это, разумеется, никак не укладывается в схему, предлагаемую Ф. Больдтом, Д. Сегалом и Л. Флейшманом.

Значит, если видеть «интегральную картину новой русской литературы» не как механическую сумму двух «противопоставленных подсистем», а как сосуществование и взаимодействие имеющих одну корневую основу двух литературных

процессов во всей их объемности, – то картина литературного развития 1920–1930-х годов оказывается гораздо сложнее схемы, построенной на пресловутой концепции отталкивания. Тогда то и дело рушатся выстроенные согласно этой схеме ступени “попеременного доминирования” ведущих тенденций развития на двух берегах русской литературы; весьма значимыми оказываются не просто периферийные «случаи синхронного совпадения, цитации или стилистической переклички», признаваемые Л. Флейшманом⁴⁴, а параллельное утверждение в России и зарубежье одной и той же лидирующей тенденции (обращение к традиции), существование и здесь, и там одних и тех же маргинальных линий развития (например, сюрреализм и заумь). Безусловно, весьма важными и даже знакомыми остаются и черты, определяющие своеобразие каждого из двух потоков русской литературы – такие, скажем, как происходящая в 1920-е годы в России активизация авангардистских поэтических групп, радикализация эстетических поисков в творчестве художников, не связанных прежде с авангардом (Мандельштам, Кузмин); постепенное затухание авангардистского эксперимента в России 1930-х годов на фоне продолжающегося его развития в зарубежье (никак, разумеется, не доминирующе-

го и не ставшего тенденцией – более того, встречающего порой, как мы видели в случае с Б. Поплавским, сопротивление литературных кругов диаспоры) и т.д. Те же черты родства, своеобразия, а нередко и противостояния мы видим и в содержательной сфере литературного творчества в России и в зарубежье. Не забудем и о том, что момент отталкивания, противостояния был принципиально важен для многих участников литературного развития тех лет (прежде всего, в зарубежье), был одним из вполне реальных стимулов их творчества. Сегодня же, оглядываясь на семь-восемь десятилетий назад и осозная объективный смысл и итог взаимодействия двух потоков русской литературы в 1920–1930-е годы, мы видим и родовые черты, определяющие принадлежность обоих потоков к одной литературе, и черты своеобразия, за которыми часто открывается трагедия расщепления национальной литературы. Все это позволяет говорить о том, что в основе соотношения двух потоков русской литературы в 1920–1930-е годы лежал принцип не отталкивания, а *компенсации*, взаимодополняемости, обеспечивающий полностью и многообразие художественных поисков в пределах разделенной, но внутренне целостной русской литературы.

Примечания

- ¹ Ходасевич В. Колеблемый треножник. – М., 1991. – С. 466.
- ² Слоним М. Литературный дневник // Воля России. – Прага, 1928. – № 7. – С. 64.
- ³ См. Терапиано Ю. Литературная жизнь русского Парижа за полвека, (1924–1974). – Париж; Нью-Йорк, 1987. – С. 65.
- ⁴ См. Струве Г. Русская литература в изгнании. – Париж, 1984. – С. 200–203.
- ⁵ Struve G. The double life of Russian literature // Books abroad. – N.-Y., 1954. – Vol. 28; № 24. – P. 390.
- ⁶ Адамович Г. Вклад русской эмиграции в мировую культуру. – Париж, 1961. – С. 12–13.
- ⁷ См. Терапиано Ю. Литературная жизнь русского Парижа... – Указ. соч. – С. 51.
- ⁸ См. Терапиано Ю. Литературная жизнь русского Парижа... – Указ. соч. – С. 47–48.
- ⁹ Письмо В. Набокова И. Фондаминскому от 16.08.1937. Цит. по: Минувшее: Исторический альманах – М., 1992. – № 8. – С. 347.
- ¹⁰ Рудинский В. Поучительный опыт. Книга М. Вишняка о «Современных записках» // Возрождение. – Париж, 1957. – Т. 70. – С. 99–100. Цит. по: Михайлов О.Н. Литература русского зарубежья. – М., 1995. – С. 55–56.

- ¹¹ Воронский А. Избранные статьи о литературе. – М., 1982. – С. 343–350.
- ¹² Горбов Д. У нас и за рубежом. – М., 1928. – С. 74–75, 76.
- ¹³ См. Беляев А. Идеологическая борьба и литература. Критический анализ американской советологии. – М., 1982. – С. 48, 59, 61.
- ¹⁴ Struve G. The double life of Russian literature. – Указ. соч. – Р. 390, 406.
- ¹⁵ Так, В. Марков, обращаясь к советской поэзии этого периода, охарактеризовал ее как «унудную пустыню литературы сталинского времени» – см. Markov V. Introduction // Modern Russian poetry / Ed. By V. Markov and M. Sparks. – Macgibbon; Kee, 1966. – Р. LXXI. Ту же позицию утверждает и американский литературовед Э. Браун в целом ряде характеристик, которые он дает в своем предисловии к сборнику «Ведущие советские писатели» – см.: Brown Ed. Introduction // Major Soviet writers. Essays in Criticism – London; Oxford; New-York: Oxford univ. press, 1973. – Р. 4–5.
- ¹⁶ Snow C.P. Introduction // Tyorkin & The Stove makers. – London: Carcanet press, 1974. – Р. 9.
- ¹⁷ Ходасевич В. Колеблемый треножник. – Указ. соч. – С. 467.
- ¹⁸ Ходасевич В. Там же. – С. 468.
- ¹⁹ Адамович Г. Вклад русской эмиграции... – Указ. соч. – С. 18.
- ²⁰ Struve S. The double life of Russian literature. – Указ. соч. – Р. 389, 406.
- ²¹ Флейшман Л. Несколько замечаний к проблеме литературы русской эмиграции // Одна или две русских литературы? – Lausanne, 1981. – С. 63.
- ²² Адамович Г. Одиночество и свобода // Адамович Г. Одиночество и свобода. – М., 1996. – С. 16.
- ²³ Адамович Г. О положении советской литературы // Современные записки. – Париж, 1932. – №48. Цит. по: Адамович Г. С того берега. – М., 1996. – С. 184–185.
- ²⁴ См. Вейдле В. Петербургская поэтика // Вейдле В. О поэтах и поэзии. – Париж, 1973. – С. 102–126; Karlinsky Simon. Surrealism in Twentieth-Century Russian poetry: Churilin, Zabolotskii, Poplavskii // Slavic review. – Ann Arbor, 1967. – № 4. – Р. 605–617.
- ²⁵ Михайлов О.Н. Литература русского зарубежья. – М., 1995. – С. 71–73.
- ²⁶ Больдт Ф., Сегал Д., Флейшман Л. Проблемы изучения литературы русской эмиграции первой трети XX века: Тезисы // Slavica Hierosolymitana. Slavic studies of the Hebrew University. – Jerusalem, 1978. – Vol. 3. – Р. 75–82; Одна или две русских литературы? – Lausanne, 1981; Эткинд Е. Русская поэзия XX века как единый процесс // Вопросы литературы. – М., 1988. – № 10. – С. 189–211; Чагин А.И. Расколотая лира. – М., 1998. Его же: Противоречивая целостность // Культурное наследие российской эмиграции, 1917–1940. – М., 1994. – Т. 2. – С. 17–24; Его же: О «Белевском уезде» в русской литературе // Нация. Личность. Литература. – М., 1996. – Вып. 1. – С. 82–97; Его же: Русский сюрреализм: миф или реальность? // Сюрреализм и авангард. – М., 1999. – С. 147; Его же: От «Фантастического кабачка» – до кафе «Порт-Рояль» // Литературное зарубежье: проблема национальной идентичности. – М., 2000. – Вып. 1. – С. 67–93.
- ²⁷ Флейшман Л. Несколько замечаний... – Указ. соч. – С. 65.
- ²⁸ Эткинд Е. Русская поэзия XX века как единый процесс. – Указ соч. – С. 196.
- ²⁹ Ковский В.Е. Литературный процесс 60–70-х годов. – М., 1983. – С. 10.
- ³⁰ Шаховская З. Литературные поколения // Одна или две русских литературы? – Lausanne, 1981. – С. 53.
- ³¹ См. Историко-литературный процесс. Проблемы и методы изучения. – Л., 1974. – С. 5.
- ³² Шаховская З. Литературные поколения. – Указ соч. – С. 53, 55.
- ³³ Больдт Ф., Сегал Д., Флейшман Л. Проблемы изучения литературы русской эмиграции... – Указ. соч. – С. 79–80.
- ³⁴ Флейшман Л. Несколько замечаний... – Указ. соч. – С. 66.
- ³⁵ Флейшман Л. Там же. – С. 64.
- ³⁶ Флейшман Л. Там же. – С. 65.
- ³⁷ Адамович Г. Парижские впечатления // Последние новости. – Париж, 1934. – 12 апреля.
- ³⁸ Ходасевич В. Летучие листы. По поводу «Перекрестка» // Возрождение. – Париж, 1930. – 10 июля.
- ³⁹ Меч. – Варшава, 1936. – 22 марта, № 12.

⁴⁰ Харджиев Н.И. Статьи об авангарде: В 2 т. – М., 1997. – Т. 1. – С. 302.

⁴¹ Karlinsky S. Surrealism in... – Указ. соч. – Р. 616–617.

⁴² Менегальдо Е. Борис Поплавский – от футуризма к сюрреализму // Поплавский Б. Автоматические стихи. – М., 1999. – С. 16–17.

⁴³ Богословский А.Н. Комментарии // Поплавский Б. Собр. соч.: В 3 т. – М., 2000. – Т. 2: Проза. – С. 432.

⁴⁴ Флейшман Л. Несколько замечаний... – Указ. соч. – С. 65.

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

Д.Д. Николаев

О ТИПОЛОГИЧЕСКОМ ЕДИНСТВЕ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ДВАДЦАТОГО ВЕКА (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

1917 год расколол русское общество. Одни были готовы – в той или иной степени – принять происходящее, другие по мере сил своих противодействовали революционным переменам. Не оставались в стороне и русские писатели. Многие сотрудничали с пропагандистскими организациями, некоторые сражались с оружием в руках. И к идеологическому противостоянию, и к вооруженной борьбе лучше подготовлены оказались большевики. Поток русских беженцев хлынул через границы. Разными путями уезжали писатели – А.Т. Аверченко, Г.В. Адамович, А.В. Амфитеатров, М.П. Арцыбашев, К.Д. Бальмонт, И.А. Бунин, З.Н. Гиппиус, Г.Д. Гребенщиков, С.И. Гусев-Оренбургский, Б.К. Зайцев, Г.В. Иванов, А.И. Куприн, Б.А. Лазаревский, Д.С. Мережковский, П.П. Потемкин, А.М. Ремизов, И.С. Сургучев, А.Н. Толстой, В.Ф. Ходасевич, Саша Черный, Е.Н. Чириков, И.С. Шмелев... Одни спасались от голода, другие от террора, третьи от цензуры, многие эвакуировались вместе с воинскими соединениями.

Б.В. Михайловский писал о том, что октябрьская революция принесла с собой «решительное размежевание литературы»¹, и формулировка, предложенная исследователем, представляется нам очень удачной. «Размежевание» географическое, размежевание политическое неминуемо должно было в той или иной степени привести и к размежеванию литературы, ведь различалась в значительной степени и сама действительность, и ее восприятие. Но речь все-таки должна идти не о расколе литературы, не о появлении двух «самостоятельных» русских литератур, а именно о размежевании, о принципиальном для многих писателей и общественных деятелей и

НИКОЛАЕВ
Дмитрий
Дмитриевич,
доктор
филологических
наук,
ИМЛИ РАН

в метрополии, и за ее пределами стремлении противопоставить советскую литературу литературе эмиграции, о подчеркнутом нежелании иметь что-либо общее с оппонентами по другую сторону границы.

В литературоведческой науке долгое время господствовала идея существования двух литератур. И в СССР, и в эмиграции литература послереволюционного периода уже не рассматривалась, как единая русская литература. Собственно история русской литературы заканчивалась 1917 годом, а затем начинался новый отсчет: «русской литературе в изгнании» противопоставлялась «русская советская» или многонациональная советская литература. Самый характер отбора материала для исторических обзоров русской литературы послереволюционного периода является свидетельством того, что литература эмигрантская и литература советская воспринимались как самостоятельные предметы исследования. За границей издавались специальные исследования, посвященные литературе русского зарубежья. Так, в 1929 году в Белграде отдельной брошюрой была опубликована прочитанная А.В. Амфитеатовым в Милане публичная лекция «Литература в изгнании», а в 1956 году издательство имени Чехова в Нью-Йорке выпустило книгу Г.П. Струве «Русская литература в изгнании: Опыт исторического обзора зарубежной литературы»². В метрополии появились фундаментальные исследования советской литературы. Назовем четырехтомную «Историю русской советской литературы. 1917–1965», второе, переработанное и дополненное издание которой вышло в Москве в 1967–1968 гг., работы, посвященные развитию отдельных жанров: «История русского советского романа» (кн. 1–2, М.-Л., 1965), «Русский советский рассказ. Очерки истории жанра» (Л., 1970), «Современная русская советская повесть. 1941–1970» (Л., 1975), «Русская советская повесть 20–30-х годов» (Л., 1976) и т.д.

Надо сказать, что многие деятели эмиграции с интересом следили за развитием литературы в СССР, да и советские идеологи достаточно быстро осознали пагубность декларативного идеологического и эстетического противопоставления новой – революционной, пролетарской, советской литературы – и дореволюционной русской литературы, и преемственность литературы советской и литературы дореволюционной была восстановлена в рамках все же единой русской литературы, ведущей свою родословную от «Слова о полку Игореве». Литература эмиграции в СССР постепенно перестала рассматриваться как явление целостное: развивался тезис об отдельных писателях, покинувших Россию, поскольку «ограниченность их общественного кругозора», «незнание чаяний и нужд народа», «классовая враждебность» или «воинственно индивидуалистическая позиция» не позволили понять и принять произошедшие в стране революционные перемены. На определенном этапе подобный подход, хотя и искажающий реальную картину, сыграл скорее положительную роль в деле изучения русской литературы. Появилась возможность публиковать в СССР сначала дореволюционные сочинения писателей-эмигрантов, а потом и отдельные произведения, созданные уже в эмиграции, – в первую очередь, конечно, внешне аполитичные, подчас с серыми купюрами, а порой и с редакторскими исправлениями. Зарубежные исследователи, в том числе и представители эмиграции, пытались найти ответ на вопрос «Одна или две русских литературы?» на созданном факультетом словесности Женевского университета и Швейцарской академией славистики международном симпозиуме, состоявшемся в Женеве в апреле 1978 года. Среди выступлений, прозвучавших на симпозиуме, надо отметить доклад Е. Эткинда под названием «Русская поэзия XX века как единый процесс». Фактически Е. Эткинд говорил о типологическом единстве рус-

О ТИПОЛОГИЧЕСКОМ ЕДИНСТВЕ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ДВАДЦАТОГО ВЕКА (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

ской поэзии, утверждая, что «поэзия развивалась внутри страны и вовне по тем же сходным законам, решая общие эстетические задачи»³. И все же тенденция отсекасть часть русской литературы по географическому или идеологическому признаку, равно как и другие «вненаучные» факторы препятствовали полноценному комплексному изучению литературы двадцатого века. Лишь начиная с эпохи «перестройки» в литературоведении постепенно начинает восстанавливаться «целостность» русской литературы двадцатого века. Этому способствует как «возвращение» в поле научных исследований «забытых» и запрещенных имен и произведений, созданных в метрополии, так и широкомасштабная публикация на родине сочинений писателей русского зарубежья. Появляются и специальные работы, научно обосновывающие идею целостности русской литературы. В трудах А.Н. Николюкина и А.И. Чагина в качестве объединяющих факторов называются общность языка и общность традиций. Выявляются и многочисленные примеры типологического сходства, совокупность которых позволяет говорить о типологическом единстве русской литературы двадцатого века – единстве, допускающем множественность идейных и эстетических подходов, но предполагающем существование закономерностей, общих для литературы метрополии и литературы зарубежья.

Революции 1917 года, война мировая и война гражданская заставили писателей искать новые художественные формы, для того чтобы выразить значительно, а у многих – кардинально изменившееся восприятие жизни. Значительные изменения в данный период происходят в иерархии, существовавшей в модели «быт – бытие – событие». Быт рассматривается как некая «материальная» фактура бытия, как те устойчивые формы, которые отражают устойчивость бытия в целом. Исчезновение быта становится своего рода «сим-

птомом» «начавшегося конца». В результате, утверждение метафизического единства бытия уступает место трагической по сути разорванности настоящего и прошлого, которая знаменует собой и «уничтожение» будущего. Но литература не только «фиксирует» исчезновение быта; она пытается воссоздать его, вернуть окружающему миру бытовую устойчивость. Фактическая ликвидация той системы бытовых реалий, на которую опиралась русская реалистическая проза девятнадцатого века, приводит к появлению произведений, в которых быт становится квинт-эссенцией бытия; бытовые детали становятся и для писателя, и для читателя отправной точкой сложной системы ассоциаций, «воскрешающей», в конечном итоге мироощущение, утраченное после катастроф 1917 года.

Для одних события 1917 года значили крушение надежд, для других – оправдание самых затаенных ожиданий. Из схемы, сочетавшей «надежду» и «разочарование» (с преобладанием той или иной составляющей), сформировались две самостоятельные модели – одна, построенная на надеждах, и другая – на разочаровании. При этом события как таковые, необходимость активно действовать, вернули сознанию категориальную ясность, даже принципиальность, что привело к кардинальным изменениям в художественной литературе – и в тематике, и в проблематике, и в жанровой системе, и в типах героев, и в «расстановке сил» в литературной борьбе. С 1917 года писатели становятся активными участниками развернувшейся идеологической войны, и пропагандистские задачи литературного произведения подчас явно превалируют над задачами художественными. В то же время по-прежнему в центре внимания остаются многие проблемы, которые ставились до 1917 года: личности и масс, жизни и смерти, материального и духовного, прошлого, настоящего и будущего, быта и бытия, проблема героя и т.д. В пер-

вой половине 1920-х годов происходит коренная перестройка жанровой системы. В это время резко возрастает значимость художественно-публицистических жанров – прежде всего очерка и фельетона; черты художественных приобретают жанры, ранее большей частью воспринимавшиеся как чисто документальные, – дневник, записная книжка, воспоминания. Важную роль в литературе первых послереволюционных лет играют «мистерия» и роман-эпопея. Одной из особенностей развития русской литературы в 1920–1930-е годы является возрастающая роль дистанцированной прозы. Авантюрная, фантастическая, историческая проза перестают рассматриваться как периферийные эпические формы. Принципы осмысления и отражения действительности, используемые в этих видах прозы, оказываются востребованы в эпоху, когда писатели не могут не быть полностью «вовлечены» в современность и, казалось бы, должны были всецело увлечены ею, когда сам масштаб исторических событий не позволяет думать ни о чем другом. Но именно в это время многие стараются взглянуть на происходящее с определенной дистанции. «Большое видится на расстоянии» – эта известная формула, пожалуй, лучше всего объясняет причины, побуждающие русских писателей обратиться к дистанцированной прозе.

Для того чтобы определить, как меняется система восприятия в действительности, в идеале следовало бы сравнивать различные восприятия одной и той же действительности – тогда мы имели бы «парадигму восприятий» («в чистом виде»). К сожалению или к счастью, но подобное невозможно – изменение восприятия само по себе есть отражение изменения действительности, и новое восприятие отражает и новизну воспринимающего, и новизну воспринимаемого. Изменения, происходящие в «прозе о современности», в частности в социально-бытовом романе, в гораздо большей степени отражают но-

визну воспринимаемого, нежели изменения в «дистанцированной» прозе. В прозе о современности перед писателем стоит задача отразить прежде всего новизну изображаемого. Меняется в данном случае не только «угол зрения» на материал, кардинально меняется сам материал – и представляется подчас чрезвычайно сложным определить, где граница между изменением материала и изменением восприятия материала. Иначе обстоит дело с произведениями, в которых писатели не ставят задачу непосредственно изобразить современность, – с «дистанцированной» прозой – прозой исторической, фантастической, авантюрной, а также существующей «на грани» документальности и художественности автобиографической и мемуарной прозой.

Необходимо отметить, что проблемой остается определение понятия «современность». В широком толковании слова «современностью» является все, что связано с жизненным опытом писателя и читательской аудитории, эпоха, современниками которой они являются, все, что пережито непосредственно. Но в изучаемый период современность как литература о настоящем определялась для подавляющего большинства и в метрополии, и в эмиграции общим рубежом – революциями 1917 года. При этом по обе стороны границы определяющей являлась тенденция противопоставления прошлого и современности. Разница заключалась в том, что в данном противопоставлении в метрополии предпочтение безусловно отдавалось современности, а в эмиграции – прошлому. Оппозиция «дореволюционный» – «современный» становится одной из базовых в сознании русского человека данного периода.

При анализе произведений о современности мы сталкиваемся с «разорванностью» современности на советскую и эмигрантскую. Эмигрантские писатели не имели возможности непосредственно воспринимать обстоятельства жизни в СССР,

О ТИПОЛОГИЧЕСКОМ ЕДИНСТВЕ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ДВАДЦАТОГО ВЕКА (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

советский быт, советскую действительность, не сталкивались с человеческими типами, сложившимися в метрополии в постреволюционную эпоху. То же самое мы должны сказать и о советских писателях, в массе своей лишь понаслышке судивших о жизни эмиграции. Конечно, были исключения. В первые годы после революции, когда еще существовало довольно активное движение «в обе стороны», когда советская власть высылала писателей из России, и, наоборот, предоставляла советское гражданство некоторым писателям-эмигрантам, «новые» советские писатели или «новые» эмигранты могли «по свежим следам» описать жизнь своего прежнего «пристанища». Так поступил, например, вернувшийся в Москву в декабре 1923 года Александр Дроздов. Но и его роман «Лохмотья» (Харьков, 1928) – не отражение непосредственных впечатлений человека, несколько лет проведшего в эмиграции, а сделанная «на заказ» очередная «киллострация» к уже сложившемуся в метрополии представлению о быте и нравах эмиграции. Схожим образом построен и роман А.Н. Толстого «Эмигранты (Черное золото)»⁴. Писатели, бежавшие или высланные из советской России в начале 1920-х годов, свои впечатления о жизни метрополии в подавляющем большинстве случаев излагали не в художественных произведениях, а в публицистических выступлениях на страницах эмигрантской прессы. Примером может служить цикл статей бежавшего в августе 1921 года А.В. Амфитеатрова, опубликованный в газете «Новая Русская Жизнь» (Гельсингфорс) и вышедший затем отдельным изданием под названием «Горестные заметы: Очерки красного Петрограда» (Берлин, 1922). Были, конечно, и исключения («Похождения Невзорова, или Ибикус» А.Н. Толстого (Л., 1924); вторая часть изданного в Париже в 1928 году⁵ романа «Сивцев вражек» М.А. Осоргина, в котором высланный в 1922 году писатель описывал годы революции и т.д.

В «бытовой» прозе внимание писателя сосредоточено прежде всего на обычном, повседневном. Само событие, происшествие, даже выделяющееся на общем фоне, необходимо бывает главным образом, чтобы «высветить» этот самый фон. В авантюрной, исторической и фантастической прозе определяющим началом становится изображение необычного, исключительного, принципиально отличающегося от повседневности, что – отметим – не мешает писателям в значительной мере использовать существенное отклонение также для изображения – на контрасте – повседневности.

В авантюрной, фантастической и исторической прозе «материал» не связан с современностью непосредственно, и поэтому изменения здесь отражают не столько изменения «мира внешнего», сколько изменения восприятия, «мира внутреннего». Когда мы говорим о путях развития русской литературы в 1920–1930-е годы, значимым является не только то особое место, которое «дистанцированная» проза играет в послереволюционной литературе, но и изменения, происходящие в авантюрной, исторической и фантастической прозе в 1920–1930-е годы. Происходящая трансформация достаточно жестких и устойчивых формальных структур, причем ориентированных на максимально широкий круг читателей, позволяет выявить общие тенденции развития русской литературы, подчас не столь заметно проявляющиеся в других типах произведений.

В качестве примера в данной статье мы возьмем некоторые аспекты изучения исторической прозы – самого значительного направления дистанцированной прозы в русской литературе. Анализ исторической прозы послереволюционных десятилетий показывает, что о стремлении «уйти от современности» мы можем говорить только в тех случаях, когда имеем дело с такой жанровой формой, как стилизация. В остальном же и круг представ-

ленных проблем, и типы разрабатываемых конфликтов, и характеры персонажей – все продиктовано именно современностью. Историческая проза 1920–1930-х годов отличается от исторической прозы XIX – начала XX века ровно настолько же, насколько различаются дореволюционный и пореволюционный периоды отечественной истории. Читая и анализируя историческую прозу, мы ищем в ней прежде всего не отражение прошлого, а отражение авторского настоящего; и в этом смысле историческое произведение – такое же произведение о современности, как и любое другое, ибо в нем прежде всего точно отражается не давно ушедшая эпоха, а душа автора, его мысли, чувства, настроения. Взгляд его на философию истории, круг проблем, которые он ставит, и пути их решения определяются не прошлым, которое он описывает, а настоящим, в котором он пишет. Философия истории становится отражением «философии современности», проекцией ее в прошлое, так как современность в философском смысле включена в историю в качестве завершающего ее на данный момент этапа. История, в конечном счете, призвана объяснить или оправдать современность. Прошлое рассматривается в исторической прозе с точки зрения настоящего, но историческая дистанцированность, лежащая в основе соотношения времени создания и времени изображаемого в исторической прозе, определяет уникальность структуры произведения.

Постановка и решение актуальных для современности проблем на историческом материале позволяет сделать произведение убедительнее, поскольку и писателю, и читателям известен окончательный результат (историческая дистанция нивелирует возможность изменения этого результата), в отличие от произведений о современности, где события берутся лишь в определенной фазе, и окончательность решения может быть поставлена под сомнение, ведь дальнейшее развитие собы-

тий способно кардинально поменять картину, воспринятую писателем вроде бы как окончательную. Произведение о современности может «устареть» через несколько лет после его создания, в исторической прозе такая ситуация практически исключена. Немаловажным является и то, что автор в исторической прозе выступает как лицо «незаинтересованное». Он занимает «внешнее» положение не только по отношению к описываемым событиям, но по отношению ко всей эпохе, хотя на самом деле и выстраивает ее на основании собственных представлений. «Выключенность» автора из эпохи определяет еще одну особенность исторической прозы. Когда писатель пишет о своем времени, то даже при наличии четкой схемы его личное восприятие действительности не может не придавать очевидный эмоционально-субъективный характер создаваемой картине, непосредственные ощущения корректируют так или иначе установки разума. Историческая проза в этом отношении гораздо более рассудочна, дистанцированность ее ни в коем случае не устраняет эмоциональности и субъективности, но делает их не столь заметными, скрывая за формально декларированной объективностью «исторической достоверности».

В отличие от произведений о современности, где каждый раз изображается новая современность, «современная современность», т.е. эпоха меняющаяся, в исторической прозе писатель обращается к эпохам ушедшим – уже завершившимся и потому неизменным. Он может произвольно отбирать материал, но «полный комплект» материалов одинаков для всех. По мере того, как очередная «современность» отходит в прошлое, следующая эпоха добавляется к «истории», но изменение это лишь количественное, а не качественное. Естественно, по мере развития исторической науки, могут обнаруживаться новые факты, новые детали, могут даже вноситься существенные коррек-

О ТИПОЛОГИЧЕСКОМ ЕДИНСТВЕ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ДВАДЦАТОГО ВЕКА (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

вы в наше знание о событиях исторического прошлого, но эти изменения касаются лишь восприятия прошлого, а не самого прошлого.

Изменения, происходящие в русской исторической прозе после революционных событий 1917 года, прежде всего связаны с привнесением «новой тенденциозности». В наиболее общей форме ее можно определить словом «переосмысление». Безусловно, философия истории в литературе метрополии и литературе эмиграции во многом различаются, что определяет и художественные особенности произведений. Если в предшествующий период развития литературы к истории обращались чаще всего в поисках «урока», то на этапе становления советской литературы писатели выступают скорее в качестве «учителей». Социальные конфликты переосмысляются в духе новой идеологии, нравственные конфликты – в духе новой морали; идет тотальная «переоценка ценностей», зачастую доходящая до абсурда: задача «развенчания» самодержавия понималась иногда настолько буквально, что любые силы, боровшиеся с «царской» Россией, показывались с симпатией⁶. Для большинства писателей русского зарубежья одной из ключевых являлась идея преемственности, связывающей эмиграцию и дореволюционную Россию (а для многих и противопоставление России дореволюционной, унесенной в изгнание, и России советской, которая, собственно, Россией называться не имеет права). Здесь не было необходимости в радикальном обновлении взглядов на историю, «разрушительному» отношению к истории, преобладавшему в первое десятилетие существования СССР в метрополии, в эмиграции противостояла в качестве одной из господствующих тенденция «беречь прошлое», не «охранительная» (что связано с более конкретной идеологической позицией), но «сохранительная»: обращаясь к ушедшим эпохам, писатель пытался «вос-

кресить» прошлое, противопоставить не настоящее прошлому, а прошлое настоящему. Но и это направление было связано с происходившей «переоценкой прошлого»: в данном случае ему придавалось большее значение; прошлое не принижалось, а возвышалось.

В качестве общей для двух потоков тенденции надо выделить уже сам интерес к историческому прошлому, определивший ту роль, что играла историческая проза в русской литературе в 1920–1930-е годы. Ведь задача «переоценки исторического прошлого» казалась в метрополии вовсе не бесспорной: в начале 1920-х годов установка на «коренную переоценку», которая сейчас воспринимается как крайняя, была умеренной, если не центристской, позволявшей в настоящем «балансировать» между прошлым и будущим. Гораздо радикальнее выступали те, кто призывал вообще отказаться от позорного прошлого, писать историю с чистого листа, те, для кого создание первого пролетарского государства значило категорическое отрицание всего, что было прежде. Старый мир подлежал уничтожению, а история его забвению. Новое летоисчисление следовало вести от Октябрьской революции, и писатель не должен был изображать «исторически отжившее». Сторонники этих взглядов обвиняли писателей, обращающихся к исторической прозе, в уходе от современности, в стремлении «протазнить» в настоящее, а то и в будущее, ненавистное прошлое. Этой позиции защитники исторической прозы противопоставили тезис о необходимости социальной критики прошлого, в первую очередь прежних общественных отношений, так что именно социальная критика прошлого является необходимым элементом любого исторического произведения, созданного в метрополии в 1920–1930-е годы. Примечательно, что возможность «пересмотреть прошлое» оказалась крайне привлекательной и увлекла в первое время не столько «пролетариев», просто

это прошлое отвергавших, сколько «попутчиков». В эмиграции не было необходимости пересматривать прошлое, но была такая возможность, и многие этой возможностью пользовались. Так, например, многие произведения, написанные в эмиграции, отличает антисамодержавный пафос, причем здесь, как и в метрополии, «отрицание» часто распространяется не просто на высшую власть, но на эпоху самодержавия в целом. Показательным в данном смысле является сопоставление произведений писателей, во многом определявших пути развития исторической прозы в эмиграции и в метрополии, – М.А. Алданова и Ю.Н. Тынянова. И у того, и у другого повествователи (будем избегать в данном случае слова «автор») дают уничижительные характеристики подавляющему большинству значительных исторических лиц – монархам, вельможам, революционерам, полководцам, философам, писателям.

Обращает на себя внимание тематическая близость произведений на исторические темы, созданных по разные стороны советской границы. Да, в целом русская историческая проза 1920–1930-х годов тематически разнообразна. Внимание писателей привлекают разные страны, разные эпохи – от античной Греции до Российской Империи второй половины девятнадцатого века. Литература русского зарубежья отличается, к примеру, гораздо большим количеством произведений из истории древнего мира⁷. Но можно выделить и период истории, более всего интересовавший русских прозаиков. Границы этого временного отрезка с некоторой долей приближения определяют восшествие на престол Елизаветы, с одной стороны, и кончина Александра Сергеевича Пушкина, с другой стороны. Перечислим некоторые произведения, посвященные этому времени: тетралогия М.А. Алданова «Мыслитель», историческая проза Ю.Н. Тынянова (за исключением «Восковой персоны»), роман В.Я. Шишкова «Емельян Пу-

гачев», романы П.Н. Краснова «Елизавета» и «Екатерина Великая», повесть И.С. Лукаша «Граф Калиостро» и его роман «Пожар Москвы», роман в трех книгах И.Ф. Наживина «Во дни Пушкина», роман В.В. Каменского «Пушкин и Дантес», повесть Л.П. Гроссмана «Записки д'Аршиака», повесть М.Д. Марич «Северное сияние» и ее рассказы «Ссылочный невольник», «Послание в Сибирь», «Последние строки», «На Черной реке» (сб. «Ссылочный невольник», 1937), роман О.М. Бебутовой «Борьба двух миров», повести К.Г. Паустовского «Судьба Шарля Лонсенвиля» и «Северная повесть», повести Ал. Алтаева (М.В. Ямциковой) «Бунтари» и «Бунтари в Сибири», повесть Г.И. Чулкова «Salto mortale, или Повесть о молодом вольнодумце Пьере Волховском» и его очерки «Мятешники 1925 года», повесть Н.Н. Шаповаленко «1801 год. Эпоха Павла I», книгу Амари (М.О. Цетлина) «Декабристы: Судьба одного поколения», повесть С.Т. Григорьева «Берко-кантонист», роман В.И. Костылева «Жрецы», роман А. Лишина «В дни Елизаветы» и т.д. В России этот период вмещает в себя целиком пять царствований, а также более десяти лет царствования Николая I. В двух случаях эпохи правления императоров заканчивались дворцовыми переворотами – печальная судьба постигла Петра III и Павла I, еще одна попытка государственного переворота произошла в период фактического междоцарствия – мы имеем в виду восстание декабристов. В царствование Екатерины II в 1773–1775 годах в России шла гражданская война, в официальной историографии именуемая Крестьянской войной под предводительством Е. Пугачева. Наконец, с момента зарождения русской исторической прозы одной из центральных тем оставалась Отечественная война 1812 года. Не менее значительные события происходили и в Европе – достаточно назвать Французскую революцию. О причинах, побуждающих вновь и вновь обращаться

О ТИПОЛОГИЧЕСКОМ ЕДИНСТВЕ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ДВАДЦАТОГО ВЕКА (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

к событиям второй половины восемнадцатого – первой трети девятнадцатого веков писал в предисловии к роману «Чертов мост» М.А. Алданов: «Эпоха, взятая в серии “Мыслитель”, потому, вероятно, и интересна, что оттуда пошло почти все, занимающее людей нашего времени. Некоторые страницы исторического романа могут казаться отзвуком недавних событий. Но писатель не несет ответственности за повторения и длинноты истории»⁸. Привлекает писателей и предшествующий период – царствования Алексея Михайловича и Петра I, и здесь также важны исторические аналогии: «революционные» преобразования Никона и Петра I, ситуация междоусобного противостояния (раскол, Степан Разин).

Проблематика русской исторической прозы 1920–1930-х годов имеет свою специфику. Изменения в проблематике обусловлены прежде всего тем, что в современной истории на первый план выдвигаются социальные конфликты. Национальные, религиозные, государственные противоречия кажутся второстепенными, отходят на второй план. Формообразующим конфликтом, определяющим появление и развитие исторической прозы, является конфликт настоящего и прошлого. И подавляющее большинство писателей в метрополии в 1920–1930-е годы ставят задачу возвышения своей эпохи, отдают настоящему безусловное первенство. Первой и главной задачей «переоценки прошлого» было категорическое осуждение уничтоженного социального строя. Объектом критики становились не только собственно общественные отношения («базис»), но и практически все, связанное с «надстройкой». Люди, облеченные властью, или их приближенные, представляли исключительно как отрицательные персонажи. Сам отбор материала определялся задачей социальной критики – изображались лишь те моменты, где прошлое подвергалось «переоценке», ситуации «спорные» (такие, например, моменты, как по-

беда над Наполеоном) просто не рассматривались. Умолчание использовалось для социальной критики так же, как оно подчас использовалось раньше для восхваления. Переоценка «положительного» веда к переоценке «отрицательного». С самого начала для советской литературы определяющей является тенденция к героизации всех, кто выступал против «угнетателей», – будь то Спартак, деятели французской революции, Разин или Пугачев. Несколько сложнее обстояло дело с декабристами – в силу их социального происхождения и политической программы. В эмиграции были писатели, например, С.Р. Минцлов, отдававшие, наоборот, предпочтение прошлому, но все же преобладала тенденция, утверждавшая «приоритет» современности. Проявлялось это прежде всего в позиции повествователя, оценивающего минувшее с современных позиций, исходя из нового исторического опыта. Будущее рассматривалось как заведомо лучшее, а по отношению к прошлому настоящее являлось именно будущим. Лишь на первый взгляд кажется, что за рубежом оставалась полная свобода творчества, и только в СССР писатель не мог диктовать свою позицию и должен был подстраиваться под общее мнение. Если речь идет об исторической прозе, то справедливо говорить лишь о большей «возможности для маневра» в эмиграции. И там, и там осмысление исторического прошлого носило «дискуссионный характер». «Диалог исторических истин» – так, в общих чертах, можно охарактеризовать общую тенденцию развития исторической прозы. В эмиграции «историческими истинами» М.А. Алданова, И.С. Лукаша, Д.С. Мережковского, занимавшим в идеологическом спектре русской эмиграции места «слева» и «в центре», в конце 1920х – 1930-х годах ответили прозаики «правого» лагеря – И.Ф. Наживин и П.Н. Краснов. Социальное начало является определяющим и у М.А. Алданова, и у П.Н. Краснова. Их точки зрения противоположны:

М.А. Алданов – скорее демократ, П.Н. Краснов – убежденный монархист, но противоположность, только иную, мы можем найти и в литературе метрополии, где, к примеру, писались произведения с национальным и антинациональным пафосом.

Историческую прозу 1920–1930-х годов отличает ярко выраженная полемичность, отражающая различия во взглядах писателей на современную эпоху, на события революционных лет. В большинстве произведений мы встречаем «реминисценции» современности. Философия истории была тесно связана с политикой и идеологией. При этом полемика с писателями, находившимися «по другую сторону границы», вовсе не являлась определяющей. Полемизировали с дореволюционной исторической прозой, полемизировали с прозой о современности, полемизировали друг с другом. Д.С. Мережковский, С.Р. Минцлов, И.Ф. Наживин, И.С. Лукаш – каждый из этих писателей русского зарубежья отстаивал свою точку зрения на исторический процесс, а П.Н. Краснов спорил в первую очередь именно с М.А. Алдановым, создавая роман «Екатерина Великая». В метрополии можно выделить группы произведений, написанных в одном ключе разными авторами, но и здесь подчас шла не менее ожесточенная полемика.

Еще один важный момент – идеологические установки писателей старшего поколения безусловно отличаются от позиции молодежи, пришедшей в литературу в 1930-е годы. Мирозрение последних – и в метрополии, и в эмиграции – формировалось совершенно в иных условиях. Так, собственно марксистское понимание исторического процесса в полной мере отражается лишь в произведениях 1930-х годов. У писателей же с большим «дореволюционным стажем» остается много общего в восприятии истории, независимо от того, эмигрировали ли они или остались в метрополии. Есть общие черты и у

тех, кто заявил о себе в 1915–1925 годах, например, у И.С. Лукаша и Ю.Н. Тынянова.

Задача «переоценки исторического прошлого» являлась ключевой для подавляющего большинства писателей, живших в СССР. Но переоценка в разные периоды и у разных писателей происходила по-разному, тем более что менялась и марксистская историческая наука. В девятнадцатом веке, обратившись к русской истории, писатели прежде всего вспоминали два знаменательных года – 1612 и 1812, обращались к историческим событиям, с которыми было связано пробуждение национальной идеи, русского самосознания, утверждение мощи и величия русского государства. Любовь к национальному прошлому определяла развитие русской исторической прозы вплоть до 1917 года (что не мешало появляться в этих произведениях элементам социальной критики), хотя, естественно, значительно расширился круг изображаемых событий. После 1917 года – вплоть до конца 1920-х годов – в метрополии мы видим картину, абсолютно противоположную той, что наблюдалась до революции. Писатели старательно обходят молчанием все те моменты истории, когда русская государственность добивалась каких-либо успехов – как внутри страны, так и «на международной арене». «О доблести, о подвигах, о славе» подавляющее большинство литераторов предпочитает не вспоминать. Но в конце 1930-х годов в советской исторической прозе происходят кардинальные изменения: в историческую прозу «возвращаются» патристические мотивы, и не просто «возвращаются», а постепенно начинают определять ее «тенденциозность». Обусловлено это было осознанием надвигающейся мировой войны. Задача возбуждения и «поддержания» классовой ненависти отходит на второй план. Главным врагом становятся «кинозменные захватчики», героями – те, кто успешно боролся с завоевателями. Определяющими теперь являются слова Александра Нев-

О ТИПОЛОГИЧЕСКОМ ЕДИНСТВЕ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ДВАДЦАТОГО ВЕКА (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

ского: «Кто с мечом к нам придет, от меча и погибнет». Эмигрантские критики также обращали внимание на происходящие в советской литературе существенные изменения. В 1944 году В. Александрова в «Новом Журнале» указывала на сходство новой исторической прозы с сочинениями дореволюционных авторов: «Исторические произведения 30-х годов и, особенно, появившиеся в самое последнее время, сплошь и рядом дают героев русской истории не только в дореволюционной, но и в дореволюционно-консервативной трактовке... Князья Рязанские и Владимирские в романе В. Яна «Батый», Дмитрий Донской в романе С. Бородина, Иван Грозный в романе В. Костылева – не только выдающиеся полководцы, они изображены как носители идеи народной монархии, столь дорогой сердцу первых славянофилов»⁹. В. Александрова подчеркивает, что в тридцатые годы меняется круг исторических фигур, привлекающих внимание писателей: «Изменился самый выбор героев: не бунтари, а собиратели, строители русского государства, защитники его границ поставлены в центре этих романов. <...> уже с самого начала 30-х годов энергично разрабатывалась идея примата социалистического государства, в которой ударение стояло на “государстве”, а “социалистическое” было скромным прилагательным. Эта идея примата государства, которому все можно, во имя которого можно требовать самых тяжких жертв, – стала тем магнитом, который поборол центробежные устремления внутри руководящего слоя советского общества.

Именно тогда и возникла потребность извлечь из русской истории примеры, когда отдельные вожди, полководцы, цари – Александр Невский, Иван Калита, Минин и Пожарский, Дмитрий Донской, Иван Грозный – преданные идее государства, спасали Россию»¹⁰.

Суждения В. Александровой во многом точны, но к сказанному ей о советской литературе необходимо добавить,

что вплоть до конца 1930-х годов противоборство России с внешними врагами крайне редко становилось центральной темой исторических произведений и в эмиграции. Войны, естественно, описывались писателями, но оставались как бы на втором плане, в центре же большинства произведений были внутренние столкновения. Собственно же патриотическая тема становится одной из центральных лишь в 1930-е годы. Так, роман Н. Белогорского «Суворов», главным героем которого стал великий русский полководец, вышел в Харбине в 1937 году, лишь за два года до публикации в СССР романа С.Г. Григорьева «Александр Суворов».

Разумеется, говорить о полном тождестве в оценках исторического прошлого, в художественном строе исторических произведений невозможно. Позиции писателей метрополии и писателей русского зарубежья во многом различались. Но полемичность, определяющая ярко выраженной тенденциозностью, не исключает типологической общности русской литературы первой половины двадцатого века. С разных, подчас противоположных позиций, выступали писатели и до революции. Можно привести и множество примеров принципиальных различий в подходе к художественному осмыслению одних и тех же событий, поступков, героев как в советской литературе, так и в литературе эмиграции.

И советская литература, и литература эмигрантская не могут рассматриваться в качестве «однородного» потока, а должны изучаться как сложные явления, включающие в себя все многообразие возможных идейных и художественных подходов к отражению действительности. Под возможным мы понимаем не «соответствующее требованиям», способное преодолеть цензурные либо издательские барьеры, стоящие на пути опубликования произведения, с которыми в большей или меньшей степени сталкивались русские

писатели и в метрополии, и за рубежом, а возможное с точки зрения самого восприятия действительности, с точки зрения действительности как таковой и воспринимающего и отражающего ее писательского сознания.

Мы полагаем, что необходимо отказаться от построения истории литературы на материале, отбор которого на разных этапах развития литературоведения и литературной критики определялся идеологическими установками или эстетическими пристрастиями, симпатиями и антипатиями исследователей. Первоочередной задачей является «прочтение заново» прозаических сочинений, созданных в 1920–1930-х годах, – как произведений, уже признанных классическими, так и тех, что по каким-либо причинам до сих пор оставались вне поля зрения литературоведов: «Прежде всего перед нами стоит задача широкого собирания того материала, на котором должны строиться наши научные исследования, наше историческое понимание литературы»¹¹. Это в равной степени касается и литературы русского зарубежья, и литературы метрополии. В.М. Жирмунский справедливо утверждал, что «произведения писателей второстепенных <...> часто для историка литературы имеют не меньшее значение»¹², чем произведения классиков, что общие закономерности литературного процесса «иногда легче проследить на примере писателей второго ряда»¹³. А когда речь идет о литературе 1920–1930-х годов, необходимо учитывать еще и то, что собственно «иерархия» литературных произведений выстраивалась зачастую исходя из конъюнктурных идеологических соображений и само деление на «первый ряд» и «второй ряд» вовсе не является окончательно установившимся. Многие из тех произведений, которые даже не упоминаются в существующих историях литературы, играли существенную роль в литературном

процессе и отражают общие закономерности развития русской литературы и общественного сознания гораздо точнее, нежели книги известные и хорошо изученные.

Советская литература раньше зачастую представлялась единым «монolithicным» потоком, в рамках которого все писатели, группы и течения объединены единой идеей служения коммунистическим идеалам, советскому государству и т.п.; в настоящее время схожая тенденция наблюдается уже в работах по эмигрантской литературе. Многие исследователи уходят от признания того факта, что литература русского зарубежья включает творчество разных, подчас придерживающихся противоположных взглядов, а то и откровенно враждебных друг другу писателей, множество кружков, объединений, периодических изданий и т.п.

Важнейшей задачей художественной литературы является отражение действительности на том или ином этапе ее бытия. В данном случае речь идет в первую очередь о российской действительности. Размежевание литературы есть отражение раскола русского общества. Но раскол происходит «в рамках» общего процесса развития общества, в рамках единой действительности и единого восприятия действительности, как действительности, которая характеризуется расколом. На данном историческом этапе многие тенденции в русской литературе тесно связаны с расколом общества как таковым, а не с тем, чью сторону принял тот или иной писатель. Сам раскол – знак коренной «переоценки ценностей», на которых ранее базировалась русская литература, и именно процесс «переоценки ценностей» является важнейшим объединяющим фактором: отражение и осмысление новой реальности определяет художественные искания писателей по обе стороны границ и обуславливает типологическое единство русской литературы двадцатого века.

О ТИПОЛОГИЧЕСКОМ ЕДИНСТВЕ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ДВАДЦАТОГО ВЕКА (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Примечания

- ¹ Михайловский Б.В. Русская литература XX века с девяностых годов XIX века до 1917 г. – М., 1939. – С. 420.
- ² Струве Г.П. Русская литература в изгнании. – Paris: YMCA-Press, 1984. – 2-е изд., испр. и доп.
- ³ Одна или две русских литературы: Международный симпозиум, созданный факультетом словесности Женевского университета и Швейцарской академией славистики. Женева, 13–14–15 апреля 1978. – Lausanne: L'Age D'Homme, 1981. – С.16.
- ⁴ Новый мир. – М., 1931. – № 1–12.
- ⁵ Отдельные главы печатались в журнале «Современные записки»: 1926. – № 27; 1927. – № 33; 1928. – № 34.
- ⁶ См., например, появившиеся в печати в 1936 году романы «Смута» А. Галкина и «Дикий камень» З. Давыдова.
- ⁷ «Рождение богов: Тутанкамон на Крите» и «Мессия» Д.С. Мережковского, «Саббатай-Цеви: Роман из эпохи мессианского движения» С.Л. Полякова-Литовцева, «Жестокосердный каменщик: Роман эпохи III века по Рождеству Христову» Л.В. Гойера, «Властью фараона: Исторический роман» Н.Р. Донца, «Повесть об Антонии Римлянине» В.Н. Иванова, «Светопобедитель: Историко-окультистический роман из времен древнего Египта» Е.А. Пасынкина, «Иудей: Роман из жизни Рима в I веке», «Лилии Антиноя», «Расцветший в ночи лотос: Исторический роман из времен Моисея», «Софисты: Роман-хроника из жизни Греции V века до Р.Х.» И.Ф. Наживина, «Иудей: Роман из времен борьбы Иудеи с Римом в I в. н.э.» и «Ирод: Роман из времени Ирода I (Великого)» Л.Д. Теплицкого, «XV легион» А.П. Ладинского.
- ⁸ Алданов М.А. Чортов мост. – [Берлин]: Книгоиздательство «Слово», 1925. – С. 4.
- ⁹ Новый Журнал. – Нью-Йорк, 1944. – Кн. 8. – С. 283–284.
- ¹⁰ Там же. – С. 282.
- ¹¹ Жирмунский В.М. Введение в литературоведение: Курс лекций. – СПб., 1996. – С. 31.
- ¹² Там же. – С. 28.
- ¹³ Там же. – С. 209.

Е.Г. Руднева

РАССКАЗ И.С. ШМЕЛЁВА «РВАНЫЙ БАРИН» (К ВОПРОСУ ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ПОЗИЦИИ ПИСАТЕЛЯ)

Рассказ «Рванный барин» (1911) почти не привлекает внимания исследователей, между тем, он представляется заметной вехой на творческом пути И.С. Шмелева. Рассказ посвящен судьбе талантливого самоучки из народа и выдержан в характерном для писателя стиле *реалистического бытописания*: в нем доминирует изобразительная пластика и сценки-диалоги, при том, что некоторые подробности обретают *символическое значение*. Однако в повести есть второй смысловой план, образуемый игрой литературных мотивов, цитат, реминисценций, проясняющих эстетическую позицию автора.

Повествование о далеком ведется в форме устного рассказа. В беседе с приятелем безымянный рассказчик восстанавливает свое непосредственное детское восприятие давних «трогательных» событий и лирически комментирует их: «Теперь я – уже не я, а совсем другой, далекий, невозвратимый, маленький мальчуган, ясными глазами смотрю я на мир и вокруг меня иные лица, отошедшие» (150)¹. Шмелев использовал скользящий принцип организации речевого строя, примененный *Л. Толстым* в «Детстве». Две точки зрения сопрягаются рассказчиком, передающим «младенческие» ощущения радости бытия и сентиментально-элегические воспоминания о невозвратном времени, об ушедшем наивно-трогательном мире: «милый тихий вечер, милые звезды, милые отошедшие лица» (175). В эпилоге грусть рождена обобщающими размышлениями о свойстве людей забывать минувшее. Жизнь и грусть – ключевые слова в рассказе о светлой поре детства, скрывшейся за «серым прохладным прошлым лет».

РУДНЕВА
Елена
Георгиевна,
доктор
филологических
наук,
профессор МГУ

РАССКАЗ И.С. ШМЕЛЁВА «РВАНЫЙ БАРИН» (К ВОПРОСУ ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ПОЗИЦИИ ПИСАТЕЛЯ)

Еще заметнее ориентация писателя на *гоголевскую* традицию. Некоторые эпизоды – например, сцена торжественного обеда, на котором прозвучало столь обидное для Коромыслова прозвище, – своего рода калька со знаменитой сцены миргородской ассамблеи в Повести о ссоре. Там же источник эпизода с собаками, изорвавшими герою одежду, как это случилось в Миргороде с Антоном Прокофьевичем на пути к Ивану Никифоровичу. Герой рассказа² – Василий Сергеевич Коромыслов – своей робостью, запуганностью, униженностью разительно похож на Акакия Акакиевича Башмачкина. К Гоголю восходит и прием метонимической замены человека – вещью: Василия Сергеевича³ – его рваным пиджачком, золотой медалистки Насти – ее штопаным платьем. Для обывателя все подобные люди – «оборванцы», независимо от их нравственных качеств.

Но «однорукий, отрепанный» Коромыслов, подобно Девушкину и другим «чувствительным» героям *Достоевского*, хранит в душе чувство человеческого достоинства, он остро переживает свою униженность. Такие обездоленные и оскорбленные люди вызывают жалость в добрых сердцах девятилетнего мальчика и его *простого* отца, способного «учуять» сердцем, «понять другого» и *утешить*. В своих чувствах они близки персонажам «Бедных людей» и «Детства», а комментарии рассказчика напоминают знаменитое «гуманное место» в «Шинели» и сентиментальный пафос раннего Достоевского и Л. Толстого: «Мне передалась вся горечь его слов. Передалась вся *боль* его, выношенная годами. <...> *Чуткое детское сердце!* И это *сердце* учуяло *страдание*, уловило по взглядам, по тону голоса, по тысячам мелочей, по положениям и событиям жизни это *страдание*. *Человек* страдает! Добрый и тихий *человек*, <...> маленькое сердце отозвалось и заныло» (203, курсив мой. – Е.Р.).

Гипертрофия сентиментальности, «комнатной патетики» (М. Бахтин) с акцентом на чувствительным, *чутком* к *страданию* *сердце* характерна и для ряда других высказываний рассказчика. Она сочетается с его негодующей *иронией* в отношении тех черствых, бессердечных персонажей, которые всегда готовы унижить и осмеять бедняка. *Антитеза* сердечности и черствости, восходящая к культуре *сентиментализма*, лежит у Шмелева в основе художественного мира и всей системы персонажей. Она разнообразится сквозными мотивами *детства*, признанного сентиментализмом возрастом естественности, воплощением наивной неспорченной *человеческой природы*» (по Ж.-Ж. Руссо, Ф. Шиллеру, Л. Толстому и др.).

Значительная часть текста (включающего две вставные новеллы) занята развернутыми сюжетными сценами из жизни городских мальчишек. Вот они катаются на карусели, вот прилаживают хвост к воздушному змею, как Гринев у Пушкина. Вот посещают «киятр», где стреляют «настоящие пушки» и показывают (в духе лубочной и толстовской сатиры) завоевателя мира Наполеона, к которому накануне Бородинского сражения приходит в черном плаще сама Смерть! Вот мальчуганы участвуют в народном празднике по случаю иллюминации, глазят на невиданные чудеса. Подобные эпизоды создают атмосферу легкости, детского веселья, беззаботности, открытости радостям бытия. Повествование о них исполнено *позвией* детства, *комизма* и доброго *юмора*: «Что такое прокурат? – спросил я. Дядин приказчик немного подумал и сказал решительно: а это значит... Такое у него понятие ко всему... так что даже трудно понять. Который все произошел» (159); «Ар-хи-те-кту-ра!.. Слово было непонятное, но дворник Степан сейчас же объяснил: «Такое строение на бумаге» (168); «Васька спрятался за дверь, рядом с половой щеткой, и, вообще, устроился очень удобно. За пазухой у него было порядком

всякого добра: закусок, куриных лапок и пирожков <...> причмокивал он так сочно, что прабабушка очень обеспокоилась и просила прогнать собаку, которая будто бы сидит под диваном и чавкает» (192). А однажды мальчики спасли старую слепую клячу от живодерни!

О маленьких героях Шмелева можно было бы сказать словами Некрасова: «В них столько покоя, свободы и ласки, в них столько святой доброты!»⁴. Рассказчик называет ту далекую пору, когда мир воспринимался «ясными глазами младенчества», «светлой страницей» жизни. Его элегические высказывания во многом аналогичны внутренним монологам толстовского Иртеньева: «Счастливая, счастливая невозвратимая пора детства! Как не любить, не лелеять воспоминаний о ней? Воспоминания эти освежают, возвышают мою душу и служат для меня источником лучших наслаждений» (I, 44)⁵.

Особое место в размышлениях Иртеньева было уделено детской молитве: «Какое чудесное чувство испытываешь, говоря: “Спаси, Господи, папеньку и маменьку”; <...> Вспомнишь, бывало, о Карле Ивановиче и его горькой участи <...> – и так жалко станет, так полнобьешь его, что слезы потекут из глаз. <...> Прилетал ангел-утешитель, с улыбкой утирал слезы эти и навевал сладкие грезы неиспорченному детскому воображению» (I, 45). С этими высказываниями Иртеньева перекликаются аналогичные переживания шмелевского рассказчика: «и все, что было в сердце у меня, я вложил в слова вечерней молитвы» (173). И пасхальный подарок няни (напоминающей Наталию Савишину у Толстого) всегда приносил ему радостное успокоение: в глубине сахарного яичка – изображение Спасителя и ангелочка. Даже на взрослого рассказчика яичко навевало «умиротворяющую грусть» и впечатление «радостной красоты».

Этот религиозно окрашенный пласт повествования углублен *житийным* подтекстом, который можно усмотреть в

скорбной истории Коромыслова, повданной им прорабу (аналог автобиографическому повествованию Карла Ивановича). Жизнеописание по схеме жития придает герою ореол праведности, но не содержит поучительности. Коромыслов – не агиографический мученик и не образец добродетели для читателя; балаганный «властелин мира» скорее похож на станционный «диктатора» и «мученика четырнадцатого класса» Вырина из повестей Белкина. Назидательность древнерусского жанра заменена эмоциональными размышлениями рассказчика: «Быть может, в этот тихий вечерний час <...> вспомнил он, что и он – тоже человек, что бьется в нем святая сила».

Здесь персонаж житийного типа предстает в *сентиментальной* трактовке и оценке: «*тоже человек*!» Такой акцент характерен не только для рассказчика, но и для автора, для всего московского творчества Шмелева: бедный, социально униженный герой трогает сердце искренностью чувств, врожденной добротой, нравственным достоинством. В предсмертном письме Коромыслов сформулировал свой жизненный принцип: не допускать пятен на свою «внутреннюю одежду», подражая под ней «душу, сердце и руки».

Существенное отличие Коромыслова от житийного подвижника и героя сентиментализма (в широком типологическом смысле слова, включающем «сентиментальный натурализм»)⁶ состоит, однако, в той особенности, которую, по воле автора, так точно определил доктор: он – «личность оригинальная»⁷. Он захвачен идеей создать «всесветный, воздушный» храм, который принесет «облегчение», «утешение скорбящим». Подчеркивая доброту, человечность и чувствительность своего обездоленного героя, Шмелев вместе с тем наделяет его ярким *творческим даром*, склонностью к «художеству». Все, кто видел его план храма, отмечал смелость и глубину замысла, «полет творческой мысли».

РАССКАЗ И.С. ШМЕЛЁВА «РВАНЫЙ БАРИН» (К ВОПРОСУ ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ПОЗИЦИИ ПИСАТЕЛЯ)

«Убогий», однорукий Коромыслов, подобно «тихому робкому» Пискареву, несомненно, *артистическая* натура и очень талантлив от природы. Он расписывает стены трактира, и его лебеди кажутся «живыми». Он ставит на площади оригинальные щиты для праздника иллюминации, и его вазильки, снопы и трепещущий перьями орел завораживают зрителей своей красотой, а винтовые столбы напоминают «живую радугу». Он даже играет клоуна и Наполеона («в киятре», как лесковский Флягин, который в балагане на Адмиралтейской площади изображал демона с хвостом и рожками⁸). Наконец, ночами, втайне от всех, Коромыслов самозабвенно создает свой план исполненного всесветного «воздушного» храма. Описание его поражает воображение читателя своей причудливостью: легкий (эпитет возникает трижды), с башенками разной высоты, взбегающими вверх лесенками, готическими и круглыми окнами, террасами и множеством шпильей, устремленных ввысь и пробивающих купол⁹, – этот прекрасный храм, полный движения, призван возвысить человека. В глазах окружающих Коромыслов – «чудак», «странный человек», а для рассказчика – «творческий дух», стремящийся «передать в краске и линии таившийся в нем прекрасный мир».

Иначе говоря, перед читателем в контексте вполне традиционного сентиментально-элегического бытовизма возникает узнаваемый *романтического типа* герой, охваченный страстью творчества и противостоящий низменным побуждениям толпы, ее меркантилизму, пустому самодовольству и косности. В его «плане» храма отражается высокий строй души, прихотливая игра творческого воображения, возвышенная устремленность к сверхличной цели. Знаменательно, что его бело-голубой, *без золота* храм лишен отчетливых конфессиональных признаков (нет креста, колокольни), хотя слова «утешение скорбей» вызывает ассоциации с на-

званием христианского храма «Всех скорбящих радости»¹⁰. Коромыслов создает план «исполненного» «всесветного» храма, в котором «все так и подымает к небу!». Эстетизируя его идею и как бы разделяя ее, Шмелев отдает герою название собственного рассказа «К небу!» (аналог: «К светлой цели», «Под небом»)¹¹, а вместе с тем *иронизирует*: к небу устремлены не только глаза Коромыслова, но и огненная борода маляра (161).

«Светлое, тихое небо»¹² – духовный ориентир главного героя и одновременно позитивный полюс («верх») художественного мира. Эпитеты «светлый» и «тихий» в текстах Шмелева, как ранее у Жуковского, субъективированы и взаимодополнительны. «Было тихо. <...> И в небе было тихо. Неслышно плыли в нем далекие перистые облака. Василий Сергеич сидел, охватив руками колени, и смотрел в небо. О чем думал он? С грустью во взгляде смотрел он в тихое темнеющее небо. Не дух ли его томился в этот тихий час вечера?» (174). Единственная в рассказе пейзажная зарисовка, подобная цитате из стихотворения в прозе, самым ритмизованным строем фразы передает поэтическое состояние человеческой души, открытое сентиментализмом.

Две кульминационные сцены в столовой знаменуют достижимость утешения не только в храме, но и здесь, в доме – посредством сострадания, чуткости, сердечного движения одного человека к другому. Возможность мгновенного, внутреннего, внесловесного единения – в сочувствии и ответной ласке (антитеза грубости и ласки нюансирует всю систему персонажей). Бескорыстные, добрые чувства объединяют главных героев рассказа – мальчика и «странного» старика. Они образуют традиционную для сентиментализма пару «ребенок и чудак» (М. Бахтин)¹³. Смысловая значимость ночного эпизода подчеркнута расположением его в самом центре текста (глава 7) и упоминаниями о нем в начале и в финале рассказа.

за¹⁴. Способность к сочувствию свидетельствует о присущей детскому и патриархальному сознанию подлинной человечности. Именно об этом с умилением размышляет рассказчик много лет спустя. Чуткость простых людей к чужому страданию – проявление их человеческой сути, не управляемой моральным предписанием «пожалеть»¹⁵.

Впрочем, осмеянный, отрепанный, больной «рваный барин» вовсе не просит жалости. В отличие от Девушкина, признающего себя «маленьким человеком»¹⁶, Коромыслов, несмотря на свою «маленькую фигурку», не чувствует себя маленьким и жалким. Он называет себя «безвестным» (по аналогии с «незаметным» у Лескова¹⁷), ощущая в себе творческий дар, которому пока не дано развернуться. И ногами он работает над планом храма, который, судя по описанию, несет идею красоты, а не только утешения. Мечта о таком храме составляет подлинный смысл его существования и призвания. Устами рассказчика, вспоминающего исполненную тоски русскую песню, Шмелев (подобно Лескову в «Житии одной бабы») утверждает: живой человеческой душе свойственно «тосковать по чему-то прекрасному» (162). План Коромысова отвечает этой потребности. Задуманный им храм утешения должен был стать торжеством искусства. В призыве «к небу!» идея утешения окрашена в романтические тона.

Таким образом, литературный характер Коромысова возник как бы на пересечении («между») мощных стиливых и смысловых тенденций в русской классической литературе, связанных с традициями *сентиментальной художественности*, преломленной в натуральной школе, и традициями *романтизма*, утверждавшего эстетику свободного творчества по законам красоты. В герое рассказа ощутима некоторая двойственность. В нем присутствует забытый человек, достойный чувствительного отношения, ибо, говоря сло-

вами Карамзина, «и крестьянки любить умеют». А вместе с тем он – одержимый творчеством художник, одаренный эстетической фантазией и устремленный душой к возвышенной цели, что и определяет самосознание этой оригинальной личности. В его позе мальчик даже замечает неожиданное сходство с Наполеоном (знаковой фигурой в русском романтизме), которого Коромыслов играл в «киятре». Показательно изменение номинации Коромыслова в речи отца, который сначала называл его убогим, робким, запуганным, «сжежившимся»¹⁸ человеком, а после «победы» на празднике – «орлом» и героем. Сам же Коромыслов – человек ремесленной культуры – предстает не холодным исполнителем по образцам, а истинным мастером: его ремесло одухотворено «идеями» – «щиты будут говорить!». И он действительно сумел «вдохнуть жизнь» в деревянные сооружения.

Одаренный герой Шмелева напоминает не столько забытого Акакия Акакиевича, который духовно питался «идеями вечной шинели», сколько умелого «ступейного художника» Аркадия Ильина из одноименного рассказа Лескова. По мысли автора, искусное ремесло приближается к свободному художеству, если мастер, даже используя шаблонные приемы, воплощает свою «идею». Полемизируя с принятым мнением, что художники – «это только живописцы да скульпторы, и то такие, которые удостоены этого звания академией»¹⁹, Лесков утверждал возможность подлинного артистизма в сфере ремесла. Именно таков у Шмелева самоучка-архитектор, не имеющий звания, но имеющий «идею»: здание должно «говорить, как статуя или картина» (явная парафраза текстов Лескова и Достоевского²⁰) и принести облегчение людям. Заменив парикмахера «архитектором», он приблизил своего героя к творцам высокого зодчества²¹.

Очевидно, что в «Рваном барине» писатель подошел к волновавшей его теме

РАССКАЗ И.С. ШМЕЛЁВА «РВАННЫЙ БАРИН» (К ВОПРОСУ ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ПОЗИЦИИ ПИСАТЕЛЯ)

творчества, осмысляя ее в контексте изобразимой жизни городского ремесленного люда. По ходу повествования он уделит большое внимание *эстетическим вкусам* и запросам близкой для него среды. Он показал восторг простодушной публики, захваченной балаганным, в духе лубка, представлением Наполеона перед Бородинским сражением (подобно тому, как гоголевский Поприщин восторгался водевилем). Изобразительное искусство представлено в рассказе «живыми лебедями» на стенах трактира (а не морализующими картинками с немецкими стихами, как в «Станционном смотрителе», где блудный сын иронически изображен «в рубище и в треугольной шляпе»²¹). Затем Шмелев описал задушевное исполнение русской народной песни о темном лесе, напомнив тем самым лирическое отступление в 11-й главе «Мертвых душ» и очерк *Тургенева* «Певцы»: в песне шмелевского маляра, как и Якова-турка («по душе - художника во всех смыслах этого слова, а по званию - черпальщика на бумажной фабрике у купца»²²), «живая душа незримо тоскует по чему-то прекрасному» (162). *Фольклор* представлен двумя словословиями в письме Коромылова: «шкура овечья, а душа-то человечья» (курсив мой. – Е.Р.) и «не лезь с рылом немывтым в калашный ряд». Кроме того, Коромылов торжественно читает Ваське поэтические строки из Некрасовского «Школьника», в тексте которого можно было бы обнаружить и прямые переклички с жизнью героя В этом «обзоре» художеств, отвечающих вкусам городских низов, отсутствует вихревая пляска (как проявление национального духа, она вдохновляла Гоголя, Толстого, Лескова), видимо, она не была характерна для изображаемой Шмелевым среды горожан, более склонных к прикладному ремесленному творчеству и к зодчеству. Однако и архитектура, самый урбанистический вид искусства, представлена только чертежами Коромылова, а не каким-либо зданием (храм же Васи-

лия Блаженного на Красной площади только упоминается рассказчиком в качестве хранителя памяти о создавших его народных талантах (175), но в хронотопе рассказа он отсутствует).

Свою необычную энциклопедию художеств, в которой отражен эстетический вкус и творческий дух простонародья, Шмелев завершил изображением, как у Гоголя, массового праздника, но не традиционного, а посвященного иллюминации – свету искусственному (т.е. «обманному свету фонаря», если использовать формулу из «Невского проспекта»). На площади толпится народ, глазающий на «живого» орла и другие чудеса, передающий из уст в уста слухи и обсуждающий, кто же исполнил эти диковинки – «немец?.. Америка!» И ничто здесь не напоминает безудержного стихийного веселья «поющего и пляшущего племени» (Пушкин), которое Гоголь-романтик противопоставлял скучному Миргороду и чиновному Петербургу²⁴. Шмелев подхватил его мотив: скучно и грустно. Нет размаха, энергии, радости. Работа плотников по изготовлению щитов (описанная в стиле Горького) кипела и была интереснее, чем гуляние горожан; она была созидательной, в ней чувствовался эмоциональный подъем, «творились чудеса». А ночное празднество иллюминации лишено не только этнографического колорита, но и главного – праздничного настроения, которое объединяет присутствующих («сограждан», как писал Руссо о празднике) и по-своему знаменует состояние мира²⁵.

В отличие от повествований эмигрантской поры, где писатель подробно воссоздал топонимику родного города – Кремль, Храм Христа-Спасителя, путь к нему из Замоскворечья по Каменному мосту через Москва-реку, и десятки других памятных мест²⁶, – в «Рваном барине» *пространство вполне условно*. Нет топонимов, позволяющих представить, где же именно происходит действие. Видимо, только фоновые знания заставляют читателя «узна-

вать» Москву²⁷ в городе, похожем на «собрание пестрых глав» из романов и повестей русских писателей.

Хронотоп художественного мира – городское пространство: у монастырских стен расположен балаган, недалеко трактир, улица, рынок, родной дом мальчика (со столовой, спальней, залой, кухней, детской, лестницей, передней, коридором), площадь, кладбище и сад как традиционный символ сентиментально-идиллического мира и рая (165). Тишина сада (где дремлют разморенные зноем кошка и куры²⁸) противопоставлена городской суете, пальбе пушек в балагане, хохоту и реву труб на торжественном обеде. Герои Шмелева замкнуты в своей среде, изолированы от города как целого: даже сословия представлены выборочно – нет чиновников, духовных и армейских лиц, городских, студентов (подобным образом гоголевский Хлестаков, попав в провинцию, не встречает ни военных, ни служителей церкви).

Весело, как вольный ветер, носятся по городу два мальчугана, «плут» Васька и его закадычный друг. В них персонафицирована природа детства в ее полярных проявлениях – смывленный, энергичный, находчивый сын сапожника, обреченный, как Ванька Жуков, тоже быть сапожником, и его товарищ (в скором времени гимназист) из более обеспеченной семьи подрядчика, чувствительный, подобно Николеньке Иртеньеву, и несколько религиозно настроенный (хотя в рассказе колорит православного быта отсутствует: не упоминаются ни посещения храма, ни иконы, ни церковный календарь, ни крестный ход). Его психологический склад, доброе, отзывчивое сердце объясняет склонность будущего рассказчика к сентиментальности (сквозной мотив жалости и слез). Именно в кругозоре мальчика возникает тот сотворенный Шмелевым город со всеми населяющими его персонажами и «сложными, трогательными

событиями», о которых позднее вспоминает рассказчик.

В описании «сборного» (как в «Ревизоре») города основная смыслообразующая антитеза талантливого самоучки и преуспевающего архитектора подобна оппозиции Пискарев–Пирогов в «Невском проспекте»: один – романтического склада художник, его влечет творчество, другой же стремится к чинам, деньгам, развлечениям; один погибает, другой поглощает пирожки в доме заказчика или кондитерской. В эпилоге читатель узнает, что жирный²⁹ Иван Михайлович по-прежнему процветает, а его «соперник» – в могиле и забыт. Его «победа» на празднике тоже была «минутной». Даже газеты (и в том их сходство с петербургскими газетами, печатающими объявление о бегстве черного пуделя, который оказался казначеем)³⁰ все перепутали, похвалив Ивана Михайловича за щиты, сделанные Коромысловым. Комический эпизод усиливает трагическое освещение судьбы одаренной личности в мире, где, как и во времена Вырина, все еще действует правило «чин чина почитай»³¹.

«Городской текст» сотворен Шмелевым (и «воссоздан» памятью рассказчика) как бы по аналогии с петербургским и отчасти миргородским текстами Гоголя: в нем явлены «два лица» цивилизации – трагическое и пошлое. Они порождают «лирическое напряжение скорби» (С. Бочаров), юмор и сентиментально-элегическую грусть. Этот «городской текст» буквально пронизан токами отечественной классической литературы, исполненной сочувствия к простому незаметному человеку – от крестьянина до чиновника: к бедной Лизе, Вырину, Башмачкину, Девушкину, Карлу Ивановичу, Максиму Максимычу, Яшке-турку, Аркадию Ильину, Ваньке Жукову и др. Поэтому в «Рваном барине» так много очевидных аллюзий, реминисценций и цитат из Карамзина, Пушкина, Гоголя, Достоевского, Толстого, Тургенева, Лескова, Не-

РАССКАЗ И.С. ШМЕЛЁВА «РВАНЫЙ БАРИН» (К ВОПРОСУ ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ПОЗИЦИИ ПИСАТЕЛЯ)

красова, Чехова, Горького. Их слово претворено Шмелевым в новый художественный мир, какого в русской словесности еще не было: урбанистическая тема получила необычное воплощение и освещение. Как на рентгеновском снимке, она проявлена лучами литературной классики, вписана в ее контекст, ограничена скрытыми сопоставлениями с известными текстами. Образно говоря, моль из кабинета адвоката, к которому обратился Каренин³² перелетела в кабинет шмелевского рассказчика (148), а чеховский «хамелеон» возродился в дядином приказчике.

Таким образом, в рассказе возник как бы *второй смысловой план*, своеобразный многоголосый литературный *подтекст*. «Сборный» город Шмелева окружен полем ассоциаций (текстуальных, сюжетных, персонажных, предметных), скрытая в классических текстах энергия перекодирована и направлена в русло авторской смысловой перспективы. Шмелев включил в свой рассказ образ молодой учительницы (вполне характерный для *народнической* беллетристики) и «розовые картинки детства» (206). Воспоминания о них «светлой волной» всплывают в сознании безымянного рассказчика, позиция которого во многом близка авторской, но не тождественна ей.

Об этом свидетельствует многоуровневая организация текста³³: слово рассказчика, посвященное прошлому, обращено к приятелю (далее условно именуемому повествователем. – Е.Р.), который, очевидно, записал все услышанное. Он по-своему отредактировал и структурировал рассказ: разбил его на 14 главков, которых, разумеется, не было в устном варианте; четко разделил фрагменты о «далеком» и о настоящем, сохранив разницу тона и стилистики в повествовании о событиях детства и в лирических высказываниях рассказчика (в главах 8–11 они отсутствуют); несколько редуцировал сбивчивую форму сказа, но выдержал детский ракурс восприятия событий, по-

этому в кадрах доминируют эмоционально окрашенные визуальные подробности (мимика, краски, жесты). Отсутствие психологизма отчасти компенсировано письмом Коромыслова. Разговорная речь звучит в сценических эпизодах, создающих иллюзию сиюминутности происходящего.

Именно его литературная манера сигнализирует о принадлежности *повествователя* к книжной культуре, о *стереотипности его мышления*: он воспринимает жизнь сквозь призму литературных клише. В его изложении услышанной «истории» высвечивается тип несвободного сознания, «литературного человека» (М. Бахтин), своего рода культурный догматизм мысли (не чуждой, судя по его репликам, налета сентиментальности).

Несколько иным способом представлено *сознание рассказчика*, носителя *сентиментального* воззрения на жизнь. Его умонастроения раскрываются в отборе и освещении трогательных «фактов» и подробностей детства. Скрытое за «розовой дымкой»³⁴ прошлое рассказчик осмысляет в системе ценностей сентиментализма. Главное для него – доброе сердце мальчика, отзывчивость отца, «большая человеческая душа» Коромыслова (основной аргумент против социальной несправедливости). «События», «история» в словаре рассказчика (как и повествователя в «Бедной Лизе») означают судьбу частного человека и лишены эпического масштаба. Вместе с тем именно рассказчик создает романтическую ауру вокруг безвестного «архитектора» без чина и звания, видя в нем художника, чей «творческий дух томился», а в душе таился «прекрасный мир».

Лирико-аналитическая мысль рассказчика развивается путем сопоставления «тогда» и «теперь». Тогда – жизнь простых людей, наивное сознание, непосредственное волнение «маленького сердца», инстинкт добра, импульсивное проявление *жалости и сострадания*, облегчившее состояние одинокого плачущего Ва-

силія Сергееча. Теперь – *сентиментальная рефлексия* о нравственной ценности наивного мира, который не вернется более. Детская симпатия к конкретному человеку углубилась до *понимания* трагической участи безвестных народных талантов и невозможности осушить их «незримые, неискупленные слезы»³⁵, но его эмоциональная рефлексия по существу беспредметна: «Я бы скрасил его невеселую дорожку, стер бы постоянную тревожную думу с его осунувшегося лица»... Все это пустые слова: в сослагательном наклонении говорится о помощи человеку, которого давно нет. Возрождая в себе детские чувства, рассказчик культивирует чувствительность как своего рода этическую норму. В традициях сентиментализма он создает «портрет своей души»³⁶. Литературные реминисценции позволяют понять генеалогию этого образа, актуализированного социо-культурной ситуацией 1910-х годов. Хотя в рассказе исторический момент нигде конкретно не обозначен, в нем чувствуется «дух времени» и звучит, как и в других произведениях Шмелева этого периода, мотив растерянности, «духовного бездорожья интеллигенции»³⁷. Прежние радостные надежды сменились пессимистическим ощущением: «скудна и монотонна жизнь, многое идет в ней своей незаметной чередой», забываются лица, голоса, трагические судьбы, трогательные истории, порывы творческого духа, «исполиньские» планы.

Лиризм рассказчика провоцирует читателя на отождествление его с автором. Очевидно, в настроении и некоторых высказываниях этого интеллигентного героя немало автопсихологического и даже злободневного: именно рассказчик – вполне *современный* «герой», что делает его ключевой проблемной фигурой произведения.

Но *ценностный кругозор автора*, отказавшегося от прямого слова, намного шире, чем у любого из созданных им персонажей. И жизнь представляется ему не монотонной, а многогранной, исполнен-

ной трагических и комических элементов, грусти и юмора. В его художественном мире более пятнадцати разнообразных «живых» персонажей, среди них – созданный в духе реалистической характеристики удивительно полнокровный образ «самородка из простого звания», представленный в широком контексте русской классической литературы. Наделенный, как всякий большой художник, «сильным чувством жизни» (Короленко), Шмелев не теряет любви и уважения к ее живой целостности. В этом его отличие от рассказчика. Вера в красоту и гармонию жизни передана у Шмелева, прежде всего, идиллическими детскими мотивами и во многом основывается на принципах сентиментального антропологизма, обнаружившего первозданный исток человечности в сердце каждого человека и отразившего «слезный аспект мира» (М. Бахтин). «Наивная жалостливость», «естественное» моральное *чувство* было той реальной первоосновой, которая в условиях «испорченных нравов» (Ф. Шиллер) вызвала трогательно-умиленное отношение к нему и культ чувствительности³⁸. Как показало творчество Руссо, Гете, Гюго, Диккенса и др., в природе сентиментализма заключался огромный гуманистический потенциал, а вместе с тем таилась возможность перерождения в пустую манерность и самодовольную претензию на утонченность чувств, что также нашло отражение в движении литературы³⁹. Уже во времена Карамзина обсуждался вопрос об истинной и ложной чувствительности, о злоупотреблении мотивом слез в литературе и т.п. В 1846 году автор «Шинели» писал: «подражатели Карамзина послужили жалкою карикатурою на него самого и довели как слог, так и мысли до сахарной приторности»⁴⁰. Гоголь доказал это образом Манилова.

Однако у Карамзина, внесшего «сентиментальную струю» (Ап. Григорьев)⁴¹ в русскую литературу, были не только подражатели, но и продолжатели, что и отме-

РАССКАЗ И.С. ШМЕЛЁВА «РВАНЫЙ БАРИН» (К ВОПРОСУ ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ПОЗИЦИИ ПИСАТЕЛЯ)

тил тот же критик, переименовав «натуральную школу» (В. Белинский) в «сентиментальный натурализм». На протяжении всего XIX века, т.е. за пределами сентиментализма как европеизированного художественного направления, отечественная литература в своем позитивном пафосе (во множестве вариантов и чаще всего в границах традиционного русского мировидения) утверждала сентиментально-идиллические ценности. В свете их она открывала нравственное достоинство в «униженном и оскорбленном» человеке.

Шмелев с самого начала творчества актуализировал эту традицию, а в «Рваном барине» подвел ей своего рода «промежуточный итог». Как показывает текст рассказа, в кругозоре автора – все богатство русской художественной словесности, хотя автор не упоминает ни одного литературного имени. Реминисценции играют в его произведении *двойную* роль, по-разному характеризую повествователя-«книжного» человека и автора, который, по-видимому, именно в литературной классике ищет некие эстетические и этические ориентиры, ответы на запросы своего духа. Слово Евангелия также присутствует в его тексте, но, как уже отмечалось, оно еще не одухотворяет существование героев, живущих как бы вне его силового поля. Религиозная сторона их жизни не освещена, видимо, она не интересует рассказчика. Тем не менее, он отмечает, что на могиле Коромыслова рядом с бюрократической информацией об «архитекторе без чина и звания» можно также прочесть вечные слова Писания «Благими есте, егда поносите вас...» (206). На монастырском кладбище цветущие яблони окружают раскрашенный под березу железный крест с жестяным свитком – на могиле человека, создавшего план всесветного храма. Однако колокол созывает горожан не в храм, а в балаган (152). Создается впечатление, что в интенции и стиле автора присутствует некая двойственность, несмотря на сквозные мотивы

горящей свечи, покоя, света, тишины и др., вызывающих религиозные ассоциации. Кладбищенский мотив напоминает поэтику Карамзина, Жуковского и других сентименталистов.

Что стоит за художественно-экспериментальным конструированием Шмелева, не менее «смелым и глубоким», чем «план» его героя, но скрытым под добротным реалистическим бытописанием? Возможно, писатель, ранее отшатнувшийся от традиционной системы ценностей, теперь обратился к нравственно-эстетическому наследию отечественной литературы в ее *целостности*, и художественный подтекст призван был утвердить ее единство в оценке человеческого в человеке.

Присутствие классических текстов (в основном сентиментальной и юмористической окрашенности) в «Рваном барине» – заметный стилеобразующий фактор, свидетельствующий о своеобразии авторской интенции. Его реминисценции отличаются от актуализации интертекстуальных связей в художественных повествованиях Карамзина, от переключек Л. Толстого с Руссо, от «припоминаний» у Достоевского (А. Бем), даже от цитирования Гоголя⁴² в «Записках охотника» Тургенева и в «Степи» Чехова или тургеневского текста в «Чайке» и т.п. В «Рваном барине» использование «чужого слова» достигло небывалой демонстративной интенсивности и плотности, укрупнив масштаб изображаемого мира, озвучив его голосами классиков. По существу литература стала глубинной темой «Рваного барина». В рассказе Шмелева своеобразный хронотоп – безымянный российский город в неопределенное историческое время, возникающий в памяти безымянного рассказчика⁴³, – а также традиционные образы и мотивы русского сентиментализма и других художественных систем обеспечивают универсальность, предельную обобщенность эстетически завершенной картины жизни. Она органически связана с

магистральной линией «сентиментального натурализма» в русской литературе.

Происходившие в 1910-е годы изменения в общественных взглядах Шмелева не поколебали его литературных пристрастий, он стремился осмыслить «длящийся диалог» (С. Аверинцев) русских писателей и включиться в него, сохранив при этом свой особый ракурс в художественном освоении жизни, свой голос, свое творческое лицо. Следуя принципам «знаньевского» реализма, он все острее ощущал их недостаточность, использовал опыт импрессионизма и других новейших течений⁴⁴, расширял диапазон творчества. «Рваный барин» – своего рода итог его осмысления русской национальной клас-

сики с преимущественным интересом к традиции сентиментализма. Осознавая перспективность стихий субъективных сентиментальных умонстроений в решении проблем бесправного «незаметного человека», писатель, однако, признал несомненную значимость сентиментализма в сферах художественности и практической нравственности. Как элемент ценностной позиции, сентиментализм будет проявляться в творчестве Шмелева и позднее. Рассказ позволяет говорить о том, что в пору его написания эстетическая проблематика оказалась как никогда раньше актуальной для личного литературного и духовно-нравственного самоопределения писателя.

Примечания

- ¹ Шмелев И.С. Собр. соч.: В 5 т. – М., 2000. – Т.8, доп. – С.175. Далее в скобках указываются страницы этого издания.
- ² По существу в рассказе *два главных героя* – старик Коромыслов и мальчик, в восприятии которого дана история Рваного барина. Появление его в роли взрослого рассказчика заметно повышает его значимость и обеспечивает единство двух временных планов. Фамилия другого героя, возможно, связана с отождествлением коромысла и радуги в фольклорной поэзии.
- ³ Отчество героя в тексте рассказа дано в разговорной форме.
- ⁴ Некрасов Н.А. Избранные сочинения. – М., 1947. – С. 82.
- ⁵ Толстой Л. Детство // Толстой Л. Собр. соч.: В 14 т. – М., 1952. – Т. 1. – С. 44. Далее в скобках указаны том и страница.
- ⁶ Типологическая трактовка сентиментализма дана в классической работе Ф. Шиллера «О наивной и сентиментальной поэзии», к которой восходят многочисленные концепции сентиментализма, в том числе, Ап. Григорьева, М. Бахтина, Л. Пумпянского, В. Виноградова, Г. Поспелова, И. Волкова, В. Тюпы, В. Хализева и др.
- ⁷ То же в словах рассказчика: «Теперь я в состоянии оценить эту угасшую так грустно личность» (203).
- ⁸ Лесков Н.С. Очарованный странник // Лесков Н.С. Повести. Рассказы. – М., 1974. – С. 173.
- ⁹ *Для сравнения:* в «Невском проспекте» Пискарёв «взлетел на лестницу <...>, лестница вилась, и вместе с нею вились его быстрые мечты» // Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 6 т. – М., 1952. – Т. 3. – С. 17.
а. У В. Гаршина в рассказе «Attalea Princeps» описана красивая оранжерея в ботаническом саду одного большого города: «Стройные витые колонны, <...> легкие узорчатые арки», и пальма, лишенная родного настоящего имени и названная по-латыни Attalea. Во имя «несбыточной мечты» вырваться к небу и солнцу, она пробивает стеклянный свод над собой и затем погибает, распиленная на куски // Гаршин В.М. Сочинения. – М., 1954. – С. 104–111.
б. В «Богомолье» Шмелев вернется к описанию затейливой резной беседки.
- ¹⁰ *Для сравнения:* Вырин «отслужил молебен у «Всех скорбящих» – Пушкин А.С. Собр. соч.: В 10 т. – М., 1956. – Т. 6. – С. 140. (Название храма в рассказах Пушкина и Шмелева дано в разговорной форме: опущено слово «Радости», что в художественном тексте имеет немаловажное значение. – Е.Р.). Идея всесветного храма, возможно, связана с идеей «всесветной церкви» В. Соловьева.

РАССКАЗ И.С. ШМЕЛЁВА «РВАНЫЙ БАРИН» (К ВОПРОСУ ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ПОЗИЦИИ ПИСАТЕЛЯ)

- ¹¹ *Для сравнения:* в 1840 г в письме к К. Аксакову Гоголь мечтал подняться на «известную вышину, с которой можно начать здание, летящее к небесам». Цит. по кн.: Золотусский И. Гоголь. – М., 1979. – С. 291.
- ¹² «Тихое небо» – это типичное выражение в системе Жуковского», – пишет Гуковский Г.А. в кн.: Гуковский Г.А. Пушкин и русские романтики. – М., 1965. – С. 50–65.
- ¹³ Бахтин М. Проблема сентиментализма // Бахтин М.М. Собр. соч.: В 7 т. – М., 1997. – Т. 5. – С. 304.
- ¹⁴ Прием троекратного упоминания значимого эпизода использован в «Человеке из ресторана», где таким образом акцентируется встреча со старичком-торговцем.
- ¹⁵ *Для сравнения:* Ночная сцена напрямую перекликается с текстом Толстого: «Бывало, <...> я стою у двери и думаю: «Бедный, бедный старик! Нас много, мы играем, нам весело, а он – один-одинешенек, и никто-то его не приласкает. Правду он говорит, что он сирота. И история его жизни какая ужасная! <...> Ужасно быть в его положении!» И так жалко станет, что бывало, подойдешь к нему, возьмешь за руку и скажешь: «Lieber, Карл Иванович!» Он любил, когда я ему говорил так; всегда приласкает, и видно, что растроган». – Толстой Л.Н. Детство. // Собр. соч. – Указ. соч. – Т. 1. – С. 6.
- ¹⁶ Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 10 т. – М., 1956. – Т. 1. – С. 125, 164.
а. У Шмелева «маленьким человеком» называет себя Скороходов в «Человеке из ресторана», охотник Дробь в рассказе «Под небом» и др. Подхваченное критикой, это определение заменило «крестьянина», «мужика» и «простого человека», став обозначением одной из центральных тем русской литературы. О вариации терминов «естественный, маленький и простой человек» в русской критике см.: Максимов Д.Е. Поэзия Лермонтова. – Л., 1964. – С. 117–121; или «обыкновенные люди», «люди простого сознания», «социально-бытовые герои» у М. Бахтина; или «смирненные» у Ап. Григорьева, или «житийно-идиллический сверхтип» у В. Хализева (Хализев В.Х. Ценностные ориентации русской классики. – М., 2005. – С. 156). Термин «маленький человек» получил интернациональное распространение. См. также: Манн Ю.В. Маленький человек // Литературная энциклопедия терминов и понятий. – М., 2001. – С. 494.
- ¹⁷ См. Хализев В., Майорова О. Лесковская концепция праведничества // В мире Лескова. – М., 1983. – С. 211.
- ¹⁸ *Для сравнения:* Г. Успенский писал о «скомканной человеческой душе» в очерке «Выпрямила» // Успенский Г. ПСС. – М.; Л., 1953. – Т. 18, Кн. 1. – С. 246–272.
- ¹⁹ Лесков Н.С. Тупейный художник // Лесков Н.С. – Указ. соч. – М., 1974. – С. 365.
а. *Для сравнения:* по характеристике Лескова, Аркадий – «не простой, банальный мастер, а <...> человек с идеями, словом, художник» // Лесков Н.С. – Там же. – С. 367.
б. Ранее исторически острая тема сходства и различия между ремесленником и художником широко обсуждалась в романтизме, в частности, Гоголем в «Портрете» (Гоголь Н.В. – Указ. соч. – Т. 3. – С. 95, 100). В первой редакции повести, по-видимому, известной Лескову, почтенная дама обращается к Чарткову ласковым тоном, «каким обыкновенно она говорит с художниками, французскими парикмахерами и прочими людьми, рожденными для удовольствия других» // Гоголь Н.В. – Указ. соч. – 1953. – Т. 3. – С. 253. – (Курсив мой. – Е.Р.).
с. Та же тема затронута Достоевским в характеристике Ордынова: «Может быть, в нем осуществилась бы целая, оригинальная самобытная идея. Может быть, ему суждено было быть художником в науке» // Достоевский Ф.М. Хозяйка // Собр. соч. – Указ. соч. – Т. 1. – С. 498.
д. Разграничение ремесла и изящного искусства восходит в Канту, согласно которому «мастер в изящных искусствах – это живописец идей». См.: Кант И. Антропологическая дидактика // Кант И. Собр. соч.: В 6 т. – М. 1966. – Т. 6, кн. 2. – С. 492.
- ²⁰ *Для сравнения:* в «Белых ночах» мечтатель говорит: «Когда я иду, каждый [дом] как будто забегает вперед меня на улицу, глядит на меня во все окна и чуть не говорит: «Здравствуйте; как Ваше здоровье?!» // Достоевский Ф.М. Белые ночи // Собр. соч. – Указ. соч. – Т. 2. – С. 6. По-видимому, «Тупейный художник» дал ему импульс, но Шмелев, исключив из своего рассказа тему любви, в очередной раз сосредоточился на судьбе униженного человека.
- ²¹ По И. Канту (в интерпретации Г. Гадамера), «художник творит не по образцам, но сам свободно образцовое» // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991. – С. 86.

- 22 Пушкин А.С. Повести покойного Ивана Петровича Белкина // Пушкин А.С. Собр. соч.: В 10 т. – М., 1964. – Т. 6. – С. 132.
- 23 *Для сравнения:* «Русская правдивая горячая душа звучала и дышала, <...> и так хватала вас за сердце, хватала прямо за его русские струны. <...> От каждого звука его голоса веяло чем-то родным и необозримо широким, словно знакомая степь раскрывалась перед вами, уходя в бесконечную даль». Тургенев И.С. Записки охотника // Тургенев И.С. Собр. соч.: В 12 т. – М., 1958. – Т. 1. – С. 306.
- а. Стоит заметить, что Яшка, подобно В.А. Жуковскому, происходил от пленной турчанки.
- 24 Об эстетическом смысле пляски см.: Тюпа В. Аналитика художественного. – М., 2001. – С. 164.
- 25 См. Шульц С.А. Хронотоп религиозного праздника в творчестве Н.В. Гоголя // Русская литература и христианство. – М., 1997. – С. 229. «Отличительная особенность праздника состоит в том, что он существует только для тех, кто принимает в нем участие, – писал Гадамер. – Речь идет не просто о совместном присутствии, а об интенции, объединяющей всех и препятствующей распаду человеческого единства на отдельные частные разговоры и личные впечатления». Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991. – С. 319, 309. Придавая особую значимость национальной культурной традиции «главного праздника», Есаулов и другие различают пасхальный и рождественский типы культуры // Есаулов И.А. Русская классика: новое понимание. – М., 2012. – С. 16. В творчестве Шмелева праздник – традиционный сюжетный мотив с оценочной семантикой, например, в «Куликовом поле» праздники Светлой субботы и Октября. См.: Мосалева Г.В. Вещь и весть: к проблеме невыразимого в «Куликовом поле» И.С. Шмелева // И.С. Шмелев и писатели литературного зарубежья. – Алушта, 2011. – С. 347.
- 26 Кормилов С.И. Архитектурные образы в «Богомолье» И.С. Шмелева // Русская литература и русское зарубежье: параллели и пересечения: V Крымские Международные Шмелевские чтения. – Алушта, 1996. – С. 6. Он же. Московская топография в романе И.С. Шмелева «Пути небесные» // И.С. Шмелев и писатели литературного зарубежья: XVIII Крымские международные Шмелевские чтения. – Алушта, 2011. – С. 3–21.
- а. Кормилов И.С. Московская топография в «Лете Господнем» И.С. Шмелева. // Там же. – С. 296–319.
- б. Коршунова Е.А. Лики Москвы в очерках И.С. Шмелева «Город — призрак» и «Москва в позоре» // Там же. – С. 73–80.
- 27 Исходя, видимо, из биографии писателя, автор его жизнеописания указывает, что «Рваный барин» – рассказ о самоучке, «оформившем подряд на украшение Москвы <...> Отец – известный московский подрядчик, <...> праздничное украшение восхитило москвичей». Солнцева Н.М. Иван Шмелев. Жизнь и творчество. Жизнеописание. – М., 2007. – С. 54.
- 28 *Для сравнения:* интонационно описание сада с вишнями и сонными обитателями напоминает идиллическое описание поместья Товстогузов у Гоголя, сонной Обломовки у Гончарова, и содержит аллюзии на «Вишневый сад» Чехова.
- 29 «Жирный» – один из частотных эпитетов в творчестве Шмелева («В норе» и др.)
- 30 *Для сравнения:* Гоголь Н.В. Нос. – Указ. соч. – Т. 3. – С. 56.
- 31 Пушкин А.С. Станционный смотритель. – Указ. соч. – С. 131.
- 32 *Для сравнения:* Толстой Л. Анна Каренина. Ч. 4. Глава 5. // Толстой Л. Собр. соч. – Указ. соч. – Т. 8. – С. 389.
- 33 В структуре повествования можно обнаружить аналогию с композицией «Бэлы» Лермонтова: трагическая история черкешенки из патриархального мира в восприятии «доброго простака» (Белинский) Максима Максимыча, повествующего о событиях 5-летней давности офицеру, который записал его рассказ.
- 34 *Для сравнения,* в «Максим Максимыч»: «Грустно видеть, когда юноша теряет свои лучшие надежды и мечты, когда перед ним отдергивается *розовый флер*, сквозь который он смотрел на дела и чувства человеческие» // Лермонтов М.Ю. ПСС: в 4 т. – М., 1947. – Т. 4. – С. 53. (курсив мой. – Е.Р.).
- 35 *Для сравнения:* «незримые слезы» у Гоголя как скрытая антитеза «обилию слез» (В. Белинский) в раннем сентиментализме.

РАССКАЗ И.С. ШМЕЛЁВА «РВАННЫЙ БАРИН» (К ВОПРОСУ ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ПОЗИЦИИ ПИСАТЕЛЯ)

- ³⁶ Карамзин Н.М. Что нужно автору? // Карамзин Н.М. Сочинения: В 2 т. – Л., 1984. – Т. 2. – С. 61.
- ³⁷ См.: Черников А.П. Проза И.С. Шмелева. – Калуга, 1996. – С. 138–139.
- ³⁸ См.: Бахтин М. Проблема сентиментализма. – Указ соч. – С. 304–305; Бочаров С.Л. Толстой и новое понимание человека. «Диалектика души» // Литература и новый человек. – М., 1963. – С. 224–308; Пospelов Г.Н. Теория литературы. М., 1978. – Гл. 9; Волков И.Ф. Теория литературы. – М., 1995. – С. 110–114; Тюпа В. Аналитика художественного. – Указ соч. – Ч. 3; Хализов В.Е. Ценностные ориентации русской классики. – Указ соч.
- ³⁹ Именно с этим связана закрепившаяся в языковом сознании многих европейских народов отрицательная оценка сентиментальности как беспредметной, «умилненно-трогательной», приторной чувствительности (Даль В. Словарь живого русского языка. – М., 1954. – Т. 4. – С. 174.) Двойственность в отношении к сентиментализму отчетливо явлена в философии: М. Бахтин подчеркнул недооцененность его, в то время как Ильин считал его несовместимым с искусством. Этим же во многом обусловлено бытование «сентиментализма» как «нестрогого термина» (Словарь актуальных терминов и понятий. – М., 2001. – С. 959).
- ⁴⁰ Гоголь Н.В. В чем же, наконец, сущность русской поэзии и в чем ее особенность // Гоголь Н.В. Собр. соч. – Указ соч. – Т. 6. – С. 159.
- ⁴¹ Ранее о «сентиментальном элементе», внесенном Карамзиным в русскую литературу, писал В. Белинский в цикле статей «Сочинения Александра Пушкина». См.: Руднева Е.Г. Романтика в русском критическом реализме. – М., 1988.
- ⁴² В рассказе Шмелева, как в «Соборях» Лескова, Гоголь «незримо присутствует почти на каждой странице». См.: Гуминский В. Органическое взаимодействие (от «Леди Макбет» к «Соборьям») // В мире Лескова. – М., 1983. – С. 258.
- ⁴³ Подобный прием отмечен в рассказе «По приходу»: писатель, «избегая конкретного топонима, придает безымянному урбанистическому хронотопу <...> расширительную семантику». См.: Филат Т.В. Особенности поэтики провинциального урбанистического хронотопа в рассказе И.С. Шмелева «По приходу» // И.С. Шмелев и литературное зарубежье. – Указ соч. – С. 25–26.
- ⁴⁴ См.: Солнцева Н.М. И.С. Шмелев: аспекты творчества. – М., 2006.

Т.Г. Петрова

ТВОРЧЕСТВО И.А. БУНИНА В КРИТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ (ПО СТРАНИЦАМ ГАЗЕТЫ «ПОСЛЕДНИЕ НОВОСТИ»)

*Велика радость творчества, но как счастлив и
тот, кто радостно вникает в творчество чужое!*

И.В. Гёте

О творчестве И.А. Бунина писали все ведущие критики русского зарубежья. Задача статьи – выявить и рассмотреть отзывы литературной критики о произведениях писателя, регулярно появлявшиеся в ведущей ежедневной парижской газете «Последние новости» за весь период ее издания: с 1920 по 1940 г. Как удалось установить, таких откликов появилось свыше ста¹. Жанровый состав этих газетных публикаций весьма разнообразен: *обзорные статьи о жизни и творчестве, прежде всего юбилейные; рецензии на выходящие в эмиграции книги писателя; обзоры литературной части ведущего довоенного журнала русского зарубежья – «Современные записки», где регулярно печатались многие бунинские произведения², а также рецензии на другой парижский журнал – «Окно», где также печатались рассказы и стихотворения Бунина³; репортажи с литературных событий (прежде всего связанные с Нобелевской премией); публицистические эссе; открытые письма.*

О творчестве Бунина на страницах газеты писали Георгий Адамович⁴ (подавляющее большинство всех откликов), Зинаида Гиппиус (Антон Крайний), Михаил Цетлин, Николай Минский, Георгий Иванов, Марк Алданов, Августа Даманская, Михаил Осоргин, Владимир Вейдле, Леонид Зуров, Павел Милоков, Андрей Седых,

ПЕТРОВА
Татьяна
Георгиевна,
старший
научный
сотрудник
ИНИОН РАН

ТВОРЧЕСТВО И.А. БУНИНА В КРИТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ (ПО СТРАНИЦАМ ГАЗЕТЫ «ПОСЛЕДНИЕ НОВОСТИ»)

Р. Словцов (Н.В. Калишевич), С.Л. Литовцев (Поляков), Игорь Демидов, Михаил Бенедиктов.

Первым материалом, посвященным Бунину, стала юбилейная статья Н. Минского (Н.М. Виленкина) «Иван Алексеевич Бунин (к 50-летию со дня рождения)»⁵, подводящая итог дореволюционному творчеству писателя и одновременно словно удостоверяющая новый ранг Бунина – мэтра русской литературы в изгнании. Статья не вносила как будто ничего нового по сравнению со сказанным о Бунине в России, но вместе с тем и фигура Бунина оказалась сильно укрупненной, и некоторые акценты были расставлены по-новому. Критик отметил страстную любовь писателя к жизни и глубокое ее восприятие, тщательность в изображении людей и природы, где каждое слово «образно, душисто и, в особенности, красочно». Его поражает, с одной стороны, «полная объективность» творческой манеры Бунина, а с другой – абсолютное «отсутствие сентиментальности»: «Сдержанный, недoverчивый, жестокий север сказался на творчестве Бунина»; не ищите у него ни «сложных интриг, ни шекспировских характеров. Вы часто встретите у него рассказы совершенные по мастерству и почти лишенные фабулы». Однако слава одного из первых русских писателей по самому характеру творчества Бунина давалась ему не сразу и не скоро: «большую часть своей творческой силы», продолжает критик, Бунин посвятил изображению русской деревни, русского крестьянства и «взаимных отношений между деревней и городом», и в этой области, полагает Н. Минский, писатель «порвал со всеми традициями наших классиков и оказался новатором и предвестником», которого не понимали до тех пор, «пока не совершилась судьба России и не вспыхнул пожар», на фоне которого многие впервые увидели писательский образ Бунина во весь его рост. Только тогда стало понятно: «...то, что казалось нам отсутствием об-

щей идеи, было героической решимостью сказать о народе правду, не ту правду, которую интеллигент привносил из своей книжной совести, а правду, почерпнутую в непосредственном, самоотреченном наблюдении над действительной жизнью самого народа». Н. Минский имел в виду упреки дореволюционной критики в «очернительстве» и «пессимизме», искажении того «светлого образа русского крестьянина», который «был завещан» великими писателями, когда отношение Бунина к деревне и мужику проявилось особенно сурово. Это мнение дореволюционной критики, обвинявшей писателя в предвзятом подходе к крестьянской России и поддержанное народнически настроенной публикой, когда-то разделял и сам Н. Минский, но, перечитав в эмиграции рассказ «Весенний вечер», увидел в нем «откровение правды и грозное пророчество». Вывод, к которому он приходит: «Чем дальше читаешь Бунина, тем больше убеждаешься, что один он не солгал, один измерил море ненависти, ожесточенной жажды мщения, которое веками копилось в душе русского крестьянина, покамест не вскипело и не затопило мира. Один Бунин предостерегал интеллигенцию не творить себе кумира из народа, из народной веры, из народной правды».

Такая публицистичность стиля литературно-критической статьи – характерная особенность эмигрантской газетной литературной критики первой половины 1920-х гг., когда и в современной литературе, и в русской классике искали и находили пророческие мотивы, предупреждения, подтверждение свершившейся русской трагедии.

В парижском издательстве «Русская земля» в 1922 г. вышла в свет книга рассказов и стихов Бунина «Чаша жизни» (в том же издательстве были изданы «Деревня. Суходол» (1921) и «Господин из Сан-Франциско» (1920); в Праге и Берлине в эти годы также выходили многие книги Бунина). М. Цетлин сразу опубли-

ковал в газете большую *проблемную статью-рецензию* «Чаша Жизни»⁶. В ней он задавался вопросом – в чем ценность, значительность творчества Бунина: в мастерстве стиля, в богатстве языка или в тонкой прелести почти незаметного сюжета, в невидимо скрепляющей и формирующей рассказ композиции. Все это присуще прозе Бунина. Но критик уверен, что бунинское таинственное «нечто» – это свойственное каждому большому художнику целостное мировосприятие автора. «Бунин всегда интересует «мир как целое», он остро вглядывается в отдельные явления этого мира, но и за мельчайшими подробностями чувствуется некий общий метафизический «воздух». Свое «мироощущение» хочет он воплотить и дать почувствовать читателю». Его искусство – «созерцание мира», – утверждал М. Цетлин. «И потому так закончены даже его «отрывки ни о чем» или длинные, необычные по форме повествования, которые он сам принужден называть поэмами». «Философия» Бунина, по мысли критика, это, как у всякого истинного художника, непосредственно и незаметно пронизывающая все творчество «атмосфера».

Другие темы, затронутые М. Цетлиным в этой статье, – эстетика Бунина, буддистская ориентированность его творчества, бесстрастность и объективность. Бунин и видит, и умеет описывать страдание, ущербность, уродство человеческой жизни, но при этом, по мысли критика, он далек от «буддийского пессимизма». Писатель любит и изображает природу «как некую «вещь в себе»». Прекрасна сама природа, прекрасно и то, что в человеческой жизни близко к природе, к весне – молодость, пробуждающая любовь. И Бунин изумительно чувствует и передает и то, и другое: «Мир слишком красив, чтобы быть призрачным». «Душевно-физическое» у писателя настолько слито, что достаточно описать наружность человека, чтобы он был весь дан. Это не «тайновидение плоти» по Мережковскому, подчер-

кивал критик, а изумительно сильное и напряженное видение: «По-своему и напряженно видеть – вот главный завет эстетики Бунина».

В литературной критике нередко высказывалось мнение о бесстрастности и объективности писателя. Но бесстрастие и объективность не тождественны, настаивал М. Цетлин: «Напряженность и богатство эмоциональной жизни необходимо художнику. И Бунин меньше, чем кто-либо другой, обладает добродетелью бесстрастия».

Сборник «Роза Иерихона», состоявший из 25 рассказов 1916–1923 гг. и 89 стихотворений (того же периода) вышел в Берлине (издательство «Слово») в 1924 г. Тот же М. Цетлин в рецензии на сборник обратил внимание на тему смерти: «Из рассказа «Преображение» можно было бы сделать длинную философски-религиозную повесть», ибо Бунин писал о смерти «так истово, так благоговейно, что воистину преображал ее»⁷.

На страницах «Последних новостей» А.Ф. Даманская отметила присущий бунинским рассказам пафос, «захватывающий именно своей сдержанностью, благородным целомудрием». Кто еще, кроме Бунина, может позволить себе быть патетичным, «не рискуя перешагнуть роковой межи, отделяющей великое от смешного», – задается вопросом рецензент и отвечает, что Бунин может – «оттого, что умеет. И умение его в неподражаемости его вкуса, его художественного чутья»⁸. Обобщая настроение эмигрантской литературной критики, откликнувшейся на книги Бунина, выходившие в эмиграции, А. Даманская утверждала, что литературный обозреватель, перед которым стоит задача писать о произведениях Бунина, испытывает редкое удовольствие и «отдается прежде всего тому чувству, которое можно определить как «высокая радость восхваления»». И таких эмоциональных восхвалений в адрес Бунина в эмиграции раздавалось действительно очень много.

«Прекрасной книгой» назвал сборник и М. Алданов, особо отметив как лучший рассказ сборника «Пеглистые уши» (написанный в 1916 г.) – «страшный рассказ о первичном человеческом зле», – и даже как лучшее из всего созданного Буниным⁹.

В сборник «Митина любовь» (Париж, 1925; 2-е изд.: Париж, 1930) вошли 15 рассказов, заглавная повесть 1924 г. и 25 стихотворений (только первое из них датировано – 1925 г.).

Едва ли не общее мнение выразил Б. Зайцев, когда написал, что повесть относится к числу шедевров – «вещей, коими Бог не каждый день благословляет художника... <...> Бунину, видимо нравится, что есть в мире стихии, силы, властвующие над человеком, для него не так, пожалуй, важен человек, как то, что больше его: любовь. Точнее надо сказать: любовь-страсть»¹⁰.

Во французском переводе повести было дано название «Таинство любви» («Le sacrement d'amour»). Это чувство в произведениях писателя всегда предстает в сложной соотносительности с человеческой судьбой и смертью. Как певец любви, Бунин отражает в ней и красоту, и дисгармоничность мира. С изумительной полнотой тема любви окажется раскрытой позднее – в сборнике рассказов «Темные аллеи», который создавался в 1937–1945 гг.

З.Н. Гиппиус (Антон Крайний), предожившая аналитическое прочтение произведений писателя, оказалась в числе немногих не попавших под обаяние «Митиной любви». В эссе «О любви», которое первоначально готовилось для публикации в журнале «Современные записки», но с испугом было отвергнуто редакцией, она сначала назвала Бунина «королем изобразительности», мастером, которому нет равных в современной литературе, когда он не рассказывает о природе, вещах и людях, а прямо показывает их. Но дальше З. Гиппиус высказала обобщающую мысль о том, что писатель, не

желающий или не умеющий видеть «улучшенной» действительности, рискует показать ее «ухудшенной»: «Такой художник легко соскальзывает с действительности – вниз; его герой, в любовном состоянии, действует еще ужаснее, гибнет еще скорее, чем это бывает в жизни, а сама любовь кажется еще безысходнее и обманнее»¹¹. И в повести Бунина, по мнению критика, именно это и происходит. З. Гиппиус не может поверить художественной правде «Митиною “падения” с Алёнкой» и риторически вопрошает: для чего Бунин «унижает своего Митю до “заживо умирающих любителей мертвечины”». Она приходит к выводу: «Попытка изобразить мир в статике, в его настоящем моменте, никогда не удастся истинному художнику. <...> ...Воля, не направленная *вперед*, оказывается направленной *назад* и *вниз*. Не желая “улучшать” действительность, такой художник ее роковым образом ухудшает. И мир в его изображении становится воистину ужасным, вечной победой вождения над любовью, смерти над жизнью. Ужасным – и не реальным, не действительным» (курсив З. Гиппиус).

Противоположный взгляд высказал Г.В. Адамович в ближайшей из «Литературных бесед»: сцена «падения», на его взгляд, «очень хороша в своем жестоком реализме и психологически верна безупречно. <...> Беззащитность Мити перед соблазном, сплетающаяся с его беспомощностью овладеть собой и своей страстью, очерчена в повести удивительно. Митя до последней минуты не знает, что впереди. Со стороны же его смерть очевидна и неизбежна»¹².

Резюмируя «Литературную часть» журнала «Современные записки», где, прежде чем выйти отдельным изданием, печаталась повесть (1925. № 23, 24), Гиппиус отметила, что первые главы произведения («прелестной, душистой повести») пронизаны «волшебным, всепроникающим, нежным светом». «Бунин –

художник, образы которого не скоро бледнеют в памяти: магическое действие их длительно¹³. В другой своей рецензии, на 29-й номер журнала, где были напечатаны фрагменты из бунинской книги «Воды многие», она заметила, что «в смысле преобладания “жизненности” над мыслью и воображением – Бунин типичный русский беллетрист» и здесь его следует поставить первым¹⁴. И дальше З. Гиппиус писала, что мастерство Бунина – «лишь средство доводить описательство до совершенства, до наглядности, до воссоздания самого предмета», а очерк Бунина «Воды многие» – один из ярких примеров такого, на одном элементе построенного, «жизненного-только-жизненного», русского искусства. И это самый подлинный, самый настоящий Бунин: «Читая его морской дневник, совершенно забываешь, что в этом “беллетристическом” произведении нет ни мысли, ни воображения. Такова сила “жизненности” художника...» А далее З. Гиппиус коварно вопрошала: «...не делаем ли мы ошибку, когда требуем от Бунина, помимо его изобразительности, его “жизненности”, – еще чего-то другого?» Сравнивая творческую манеру Б. Зайцева и Бунина, она утверждала: «Если Бунин сидит с головой в жизни, ворочается в ее бессмысленной гуще, то Зайцев полуглег, полусторожно прикасается к ней, а иной раз даже около ходит... <...> Он созерцатель» Эта ее мысль о том, что Бунин – лишь «описатель», не оставшаяся в эмиграции не замеченной, сильно задела писателя.

Следующий сборник его рассказов, «Божье дерево» (Париж: Современные записки, 1931) состоял из 51 рассказа, датированного 1927–1930 гг. Рассказ, давший название сборнику, был впервые опубликован в «Современных записках» (1927. № 33) и сразу вызвал отклики критики. Г.В. Иванов в своей рецензии писал, что это не рассказ, а «род деревенского дневника: несколько записей ни о чем». И дальше он полемизировал с З. Гиппиус:

«“Описательство”, как модно теперь выражаться... Но вот “описательство” это узнаешь без подписи с первой же строки. И с первой до последней – читаешь “Божье дерево” с тем волнением, с тем “холодком в сердце”, какое дает только искусство самое строгое, самое чистое. <...> И в соседстве с его искусством все наши предвзятые каноны кажутся досужими и ненужными домыслами “текущей литературной жизни”¹⁵. Другой критик газеты – С. Литовцев – даже соотносил название сборника с «древом жизни» Гёте и полагал, что в книге рассказов Бунина появилось нечто более ценное, чем художественное мастерство – «дух внутренней тревоги», а также «сознательная попытка со стороны Бунина дать... страшно сжатый род рассказа». Герой рассказа «Божье дерево», по мысли критика, становится носителем философии «приемлемости мира», ему «весело жить и не страшно умирать», ибо все имеет «какое-то высшее Божье намерение»¹⁶.

В очередной раз рецензируя книгу Бунина, А. Даманская в отклике на его сборник рассказов «Последнее свидание» (Париж: Т-во Н.П. Карбасникова, 1927) констатировала: «Из всех находящихся теперь вне России русских писателей И.А. Бунин без всяких оговорок воспринят европейским читателем и без оговорок признан европейской критикой... <...> ...И не о сочувственности критических отзывов приходится говорить. Они обычно тона восторженного и подписаны именами корифеев европейской критики»¹⁷. Европейская оценка творчества Бунина, которую приводила А. Даманская, базировалась, разумеется, на откликах французской печати и была гораздо сдержаннее, нежели в передаче Даманской – «совершенстве формы, доведенное до предельности, художественная убедительность описаний, стройность, четкость в развитии сюжета».

Не удержавшись от сравнения прежних рассказов Бунина с его произведе-

ТВОРЧЕСТВО И.А. БУНИНА В КРИТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ (ПО СТРАНИЦАМ ГАЗЕТЫ «ПОСЛЕДНИЕ НОВОСТИ»)

ниями последних лет (т.е. 1923–1926 гг.), она писала, что многие строки сборника «могут навести на мысль о том, что когда-то не любил автор Россию той глубокой тоскующей любовью, как любит ее теперь». Можно сказать, что А. Даманская здесь пронизательно подметила начавшуюся в творчестве Бунина смену акцентов, присущую всей литературе русского зарубежья: поэтизацию, в какой-то мере даже мифологизацию прошлого. И далее она утверждала, что «любая страница этой книги гордо опровергает все теоретические рассуждения о том, от подлинной ли литературы “описательство”». А тайну мастерства художника усматривала в «правдивости жизненности образов Бунина»: «...и тогда любил, когда рисовал такие потрясающие картины звериной, пещерной жизни, животной жадности, злобы бесмысленной, скверности... и так страстно обличал оттого лишь, что “Мы то всего вернее губим, / Что сердцу нашему милей...”».

Сборник «Солнечный удар» (Париж: Родник, 1927), куда вошли 11 рассказов 1925–1926 гг. со сквозной темой любви-страсти, неизменно восторженно приветствовал М.О. Цетлин, который писал о рассказе, давшем название всему сборнику, что не помнит в литературе такой, почти физически ощущаемой передачи солнечного света, удававшейся ранее лишь художникам импрессионистам: «По напряженности чувства, по насыщенности светом, счастьем и болью любви этот маленький рассказ – чудо»¹⁸.

В 1928–1929 гг. в «Последних новостях» печатались фрагменты автобиографического повествования «Жизнь Арсеньева». Журнальный вариант выходил в «Современных записках» с 1928 по 1933 г. (в № 34, 35, 37, 40, 52, 53). Отдельное издание первых четырех книг (с подзаголовком «Истоки дней») было опубликовано в 1930 г. в Париже (издательство «Современные записки»), а пятая книга (подзаголовок «Лица») в 1939 г. в Брюсселе

(издательство «Петрополис») и Париже (издательство «YMCA-Press») ¹⁹. Произведение получило восторженные оценки критики, признавшей его наиболее значительным из всего того, что было создано писателем. В центре развернувшейся дискуссии оставался вопрос о жанре произведения и его автобиографичности. Как известно, сам Бунин жанровую принадлежность определял как «роман» в кавычках²⁰.

Рецензируя «Литературную часть» «Современных записок», критики «Последних новостей» приветствовали выход каждой части (книги) «Жизни Арсеньева». М. Цетлин в отклике на первую книгу отметил, что в ней нет характерной для русского романа «жизненности», она резко отклоняется от путей, по которым шло развитие художественного повествования и которым следовали и Стендаль, и Толстой. По мнению критика, роман шел ко все большему устранению личности рассказчика, что справедливо даже по отношению к таким повествованиям, ведущимся от первого лица, как толстовские «Детство» и «Отрочество». Между тем в «Жизни Арсеньева» «мы все время слышим самого повествователя, его интонации, его рассуждения», все, о чем он рассказывает, «живет не само по себе, а отраженным в его душе, в его рассказе»²¹. В «Жизни Арсеньева», по словам критика, есть много автобиографического, но произведение «не похоже ни на одну из знакомых нам автобиографий», хотя и «дает ценнейший материал для понимания личности и творчества Бунина». «Жизнь Арсеньева», как полагает М. Цетлин, «не роман и не автобиография, она написана не о жизни, а о смысле жизни» (курсив М. Цетлина). Это как бы «рассуждение о Божьем величии», о прелести всего земного, удесyatиренной его брeннoстью: в книге есть и необыкновенная чуткость к мгновенному, и желание закрепить его в тончайших деталях, вызванные «страхом перед грoмoм беспамятства».

Г. Адамович размышлял о том, что первые две части романа останутся в нем, по-видимому особняком, ибо эти «необыкновенно прекрасные главы представляют собой “плач об исчезнувшей России” – гораздо больше, чем биографию какого-то мальчика»²². Бунин, немало «покритиковавший» в свое время старую русскую жизнь, «когда пришел час проститься с ней, нашел для нее только добрые слова, как бы ото всех благодаря ее за то, что она, плохо ли, хорошо, все-таки всем давала» («пропел отходную» старой России).

Оценивая четвертую книгу «Жизни Арсеньева», Г. Адамович обратил внимание на особняком стоящие главы о русской революционной интеллигенции, которые написаны «едко и блестяще, хочется сказать “антологически”»²³. Бунин не любил Достоевского. Но чтение некоторых страниц этой части произведения напомнило критику «Бесы»: «Тон и природа наемки и там и здесь одинаковы».

Г. Адамович также отметил, что писатель просто «восхищен бытием» и «соединяет восторг с горечью»²⁴. «Лица» (пятая часть «Жизни Арсеньева»), по мнению критика, является «повестью о страстном стремлении к любви и о невозможности такой любовью удовлетвориться».

В рецензии на первые четыре книги, изданные в Париже в 1930 г. (подзаголовок: «Истоки дней»), И.П. Демидов определил их как «музыкальную поэму» «в исполнении большого оркестра под руководством большого дирижера»²⁵. В книге «речь идет о жизни, которая больше “текучей повседневности”». «Неразрешимый трагизм» книги, по мнению критика, заключается «в антиномии страстной любви к безумию ликующей жизни и страшной тайны царствующей в ней... смерти». На музыкальность произведения указывали и другие критики. Так, например, Ф. Степун отмечал, что новизну книги составляет «не пластика, а музыка»: «Некое непередаваемое звучание тверди не-

бесной, той тверди духовной, под которой развертывается судьба России и судьба Арсеньева»²⁶.

Автобиографичность книги оценивалась по-разному. Одни, как, например, тот же Ф. Степун, полагали, что книга не является «автобиографическим романом»²⁷. А. Седых (Я.М. Цвибак), как литературный секретарь близкий к Бунину в нобелевские дни, также свидетельствовал, что сам писатель «очень огорчался, когда эту вещь называли “автобиографической”»²⁸. М. Алданов, назвав «Жизнь Арсеньева» «самым лучшим произведением» писателя, книгой о дореволюционной России, целиком написанной по памяти, высказывал другую точку зрения: он полагал, что Арсеньев, конечно же, «не *весь* Бунин», но в герое «от Бунина очень многое, его мысли, его чувства, его взгляды на жизнь, его отношение к людям»²⁹ (курсив М. Алданова).

На присуждение Бунину Нобелевской премии по литературе³⁰ 9 ноября 1933 г. газета «Последние новости» мгновенно отреагировала сначала редакционной информационно-заметкой³¹, а затем и обширной подборкой специального бунинского номера, вышедшего 16 ноября. Информационная заметка на первой странице газеты была снабжена заголовком: «Премия по литературе присуждена автору “Жизни Арсеньева”». В ней приведены краткие биографические сведения о новом лауреате, всероссийская известность которого «превратилась в мировую славу. Это большая моральная победа и русской литературы, и русской эмиграции», – подчеркивалось в газете. Ее главный редактор П.Н. Миллюков, присоединяясь к многочисленным поздравлениям, отметил «основную тему», развиваемую в статьях о творчестве лауреата – «о любви к отечеству и народной гордости» (говоря старым «карамзинским» стилем)³². Но сегодняшняя мысль эмиграции, писал Миллюков, не о нем в первую очередь и не о его творчестве (за это он просит Бунина всех

ТВОРЧЕСТВО И.А. БУНИНА В КРИТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ (ПО СТРАНИЦАМ ГАЗЕТЫ «ПОСЛЕДНИЕ НОВОСТИ»)

извинить): «Мы в самом деле преисполнены сегодня чувства народной гордости: один из наших лучших и первейших писателей получил наконец международное признание и формально перешагнул ту черту, которая отделяет репутацию писателя национального от писателя мирового», и «мы приветствуем его в новом звании поэта-лауреата – и вместе с тем, приветствуем самих себя с его помощью». Так Милюков констатировал важнейшую особенность этих торжеств – эмиграция праздновала не только национальную победу, но и политическую: именно «литература» и писатель эмиграции, а не советской России впервые получили наиболее влиятельную мировую премию.

М. Алданов в статье «Об искусстве Бунина»³⁵ обратил внимание на лучшее, на его взгляд, короткое произведение Бунина – рассказ «Плетистые уши», в котором отметил мастерство описания Невского проспекта, «изобразительную силу» и сравнил Бунина с Л.Н. Толстым и Ф.М. Достоевским. Критик утверждал, что Бунин – «писатель без фабулы», «не лежит у него к ней душа», как «не лежит и к “психологическому анализу”». М. Алданов заинтересовался профессиональным вопросом, о том, «чем же тот работает», и попытался показать совершенство «художественного аппарата» писателя, его «безошибочный инстинкт» и вкус, «точность физического прибора», смену тона и ритма языка; а из произведений крупной формы самым замечательным назвал «Жизнь Арсеньева», ибо такой «словесной ткани» «нет ни у одного из живущих ныне беллетристов». М. Алданов согласился с мнением А.И. Kupрина, назвавшего Бунина «писателем для писателей», а главной темой Бунина признал тему смерти.

З. Гиппиус в статье «В сей час»³⁴ писала, что Бунин – достойный хранитель русского языка – «является для зарубежья как бы олицетворением той последней, ценнейшей части России, которую отнять

у нас уже нельзя». Тему прекрасного языка и стиля писателя продолжил и В.В. Вейдле (статья «Полдень»), сравнив Бунина с Н.В. Гоголем, И.С. Тургеневым и Л.Н. Толстым: «...пристальность его к слову для русской прозы совершенно исключительна, и она у него гораздо сильнее в отношении прозы, чем в отношении стихов. Бунин здесь превосходит тех, с кем всего естественней его сравнивать: Тургенева и Толстого»³⁵. Писатель «видит слово вблизи, также вблизи, как его видел Гоголь; но он меньше поддается соблазну с ним играть». Все это, однако, не означает, что проза Бунина «превосходит все остальное в русской литературе, но ему принадлежит самое зрелое и законченное ее мастерство», – резюмировал критик.

В этом же, юбилейном номере газеты со словами о лауреате и его творчестве выступили и Г.В. Адамович, М.А. Осоргин, Л.Ф. Зуров, А. Седых (Я.М. Цвибак), в газете подробно освещалась поездка и пребывание Бунина в Стокгольме на торжественной церемонии вручения премии³⁶.

Вдгонку нобелевским торжествам вышла книга К.И. Зайцева – первое монографическое исследование жизни и творчества Бунина³⁷. На нее с настороженностью, переходящей в открытое недовольство, откликнулся рецензией Г. Адамович, констатировавший, что книг о Бунине «до сих пор у нас не было» и это «первая большая работа такого рода»³⁸. По мнению критика, бунинская жизнь уже и теперь «принадлежит исследователю, как материал подлежащий изучению»: нельзя забывать «эпоху, в которую сложился писатель, нельзя забывать борьбу, которую выдержал он с господствовавшими тогда литературными течениями, и всю вообще сложнейшую сеть влияний, отталкиваний, притяжений и противодействий, которой окутана и опутана бывает творческая личность». Однако из книги К. Зайцева, по мысли критика, невозможно узнать, почему Бунин оказался единствен-

ным из больших художников своей эпохи, не поддавшимся символистским и декадентским соблазнам; «не узнаем и того, почему не по пути пришлось Бунину и с традиционным народничеством», ибо в книге нет попытки дать «панораму времени», а это важно в качестве «фона для бунинской творческой неговорчивости, для его веры в себя». Кроме того, в процессе исследования творчества писателя мысль автора рецензируемой книги оказалась «оттеснена чувством на второй план»: «Восклицательный стиль – самый неубедительный стиль», а дело критика – «холодное, рассудочное», он «берется за перо лишь тогда, когда впечатления остыли, и разум успел в них разобраться». Но сам Бунин «не провоцирует» разума. «Будучи одним из самых умных русских писателей, он менее всего – писатель уминаяющий, т.е. заставляющий своих героев вести назойливо-глубокомысленные беседы. В этом он прямой наследник Толстого – в противоположность наследникам Достоевского, который при личной своей глубине и гениальности породил целую плеяду беллетристов, лишь играющих в глубину и гениальность. Бунин умен в своем общем ощущении мира, в своем остром и беспощадном взгляде на мир, а вовсе не в выдумывании вопросов, без которых огромное большинство людей жить, живет и будет жить». Вывод критика: поспешность, преждевременность публикации книги К. Зайцева, еще не вполне «созревшей».

Неудовлетворенность от этого незрелого, еще зачаточного буниноведения побудила Г. Адамовича самого высказаться о Бунине более определенно. Статья «Перечитывая Бунина» была написана им о начальных двух томах собрания сочинений писателя, изданных берлинским издательством «Петрополис». Тот, кто захочет «постичь “философию” Бунина», должен обратиться к его маленьким рассказам, где «в остроте непосредственного столкновения с каким-нибудь фактом, в самой

случайности возникновения этих размышлений, все озарено ослепительным светом», – утверждал критик. Бунин – «молодеет в зрелости»; он долго вглядывался в мир, «долго и внимательно изобрал его, – и только после этого сказал: “что мы знаем, что мы понимаем, что мы можем?”»³⁹. Революция каждого как бы вернула к «сути вещей», «к основным вопросам и нитям существования», и Бунин помолодел именно ей в ответ, «утверждая над временным поражением – бессмертные победы». Критик тонко подметил особенности мастерства писателя в описании природы: «...при явном здоровье и крепости своей творческой натуры, Бунин по-настоящему оживляется лишь в отражении природы пронзительно-меланхолической, со следами тютчевской “возвышенной стыдливости страдания”⁴⁰...» Природа у Бунина «сочувствует человеку – или как бы ищет сочувствия у него». Но это уже не «равнодушная природа», сияющая «вечной красотой», и не лермонтовские «торжественные и чудные» небеса над кем-то, кому «больно и трудно». У Бунина происходит слияние, соединение, продолжение одного в другом. Картины яркие и гармонические меньше удаются Бунину не потому, полагает Г. Адамович, что они меньше его вдохновляли, а потому, что ему в них труднее найти отзвук современной, почти всегда «ущербной» человеческой души. «В них не налаживается диалог. Человека Бунин всегда ищет, но, в противоположность большинству теперешних писателей, не приступает к нему сразу, а идет издалека, снизу – от безмолвных, вечных, сонных жизненных пластов. Ему чужд человек, вырванный из лона бытия, ему нужен мир с человеком в центре его. Оттого, может быть, само собой получается, что оживление приходит, когда язык природы нам ближе и доступнее», – продолжает критик. Слово «описание» в применении к Бунину – не совсем точно: человек и природа у него представляют собой как бы

ТВОРЧЕСТВО И.А. БУНИНА В КРИТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ (ПО СТРАНИЦАМ ГАЗЕТЫ «ПОСЛЕДНИЕ НОВОСТИ»)

«острие и основание одной и той же сущности».

Повесть «Деревня» спустя двадцать пять лет после того, как была написана, поражает предчувствием революции – «и какой-то своей исторической правдивостью». Впечатление, ею оставляемое, согласно критику, «похоже на ощущение катастрофы или проигрыша. Проиграли Россию». Возможно это же почудилось в «Деревне» и четверть века тому назад, что и вызвало бесконечные толки об излишнем пессимизме, даже о клевете. Бунин мог ошибиться, но не ошибся и все оказалось «вещным сном», – обобщает Г. Адамович.

До Второй мировой войны в Берлине вышло самое полное собрание сочинений Бунина – в 11 томах (изд-во «Петрополис»; 1934–1936). В предварающей изданию заметке «От автора» Бунин писал о том, что текст «окончательно установлен» и он просит «читателей, критиков и переводчиков пользоваться только этим текстом» (Т. 1, с. 7). В собрание не вошли стихотворные переводы, большое количество ранних стихотворений и рассказов. Последняя часть «Жизни Арсеньева» – «Лица», датированная 1933–1938 гг., вышла в Брюсселе в 1939 г., уже после выхода в свет собрания сочинений. Первыми, по свидетельству В. Ходасевича, появились второй («Деревня. Суходол»⁴¹, включавший также и 31 стихотворение этого же периода 1908–1911 гг.) и седьмой тома («Митина любовь. Солнечный удар»⁴², т.е. произведения, датированные 1924–1926 гг.). Интересно, что выход первых томов собрания сочинений из печати совпал с годовщиной «вручения премии Нобеля»⁴³. По мнению В. Ходасевича, в рассказе «Дело корнета Елагина» (1925) писателя интересует «не психологическая, а иррациональная сторона любви, та ее непостижимая сущность... которая настаивает, как наваждение, налетает Бог весть откуда и несет героев навстречу судьбе»⁴⁴. Не внешние, но внутренние события этих

рассказов, по мнению критика, «иррациональны, и характерно для Бунина, что такие иррациональные события всегда им показаны в самой реалистической обстановке и самых реалистических тонах. Быть может, именно на этом контрасте у Бунина все построено, тут из этого контраста все у него и возникает», – высказывает свою догадку В. Ходасевич. Именно между «Деревней» и «Суходолом», полагает критик, и произошел в творчестве Бунина «тот толчок, который впоследствии столь очевидно выдвинул его на первое место среди современных русских писателей».

Сразу несколько рецензий появилось на страницах журнала «Современные записки» – отклики В. Вейдле⁴⁵, П. Бицilli⁴⁶, М. Алданова⁴⁷. Литературные критики обращали внимание на еще большее совершенствование творческой манеры Бунина в эмиграции и поэтому оценивали его произведения этого периода значительно выше дореволюционных.

Десятый том (1935) Собрания сочинений – «Окаянные дни» (каждый том имеет общее название) – состоит из прозы 1914–1927 гг. Писатель, работавший над своим прославленным дневником сначала в Москве, а затем в Одессе, рассказывал о зиме 1917–1918 гг. в Москве, из которой Бунины навсегда уехали 23 мая (ст. ст.) 1918 г., а затем – «о жизни в Одессе под большевиками» (о чем замечательно написал во вступительной статье к отдельному изданию «Окаянных дней», изданных впервые по новой орфографии к 20-летию со дня смерти писателя, С. Крыжицкий). Сами же дневниковые записки датированы с 1 января (ст. ст.) 1918 г. по 24 марта 1919 г. в Москве и с 12 апреля по 20 июня 1919 г. в Одессе⁴⁸. С. Крыжицкий подчеркнул, что революция в России означала для Бунина «*конец исторической России*, ее культуры, веками установившихся традиций, ее духовного облика»; в революционное время «все худшие черты русского человека, самые отрицательные стороны

его души, о которых Бунин не раз писал до революции, выплеснулись наружу...»⁴⁹ (курсив С. Крыжицкого). Писатель был «живым и зорким свидетелем кровавого начала новейшего смутного времени». Со свойственной его натуре правдивостью, непосредственностью и мастерством он передал в этих дневниковых записях все виденное им и пережитое, писал критик Г. Мейер в статье «У истоков русской революции: Перечитывая "Окаянные дни" Бунина», в свою очередь, утверждал, что писатель чувствовал революцию как «некую тайную злую силу», «стремящуюся осмыслить по-своему бессмысленный народный бунт и направить его к неведомой и страшной цели»⁵⁰.

Г. Адамович отозвался и на книгу И. Бунина «Освобождение Толстого»⁵¹, отрывки из которой в 1937 г. публиковались в «Современных записках» (№ 63). Как показалось Адамовичу, в своей книге Бунин пересматривает сложившиеся в критике представления о писателе, которым сам он восхищался всю жизнь, он стремится убрать с портрета Толстого некий налет «сусальности», опровергнуть известное утверждение Д. Мережковского о Толстом как «тайновидце плоти», в отличие от Достоевского – певца духа. Сам «уход» Толстого предстает в эссе как торжество духа⁵².

По определению Г. Адамовича Бунин был «художником пушкинско-толстовского склада», что и позволило ему понять Толстого «не разумом, а жизнью». Как ни старался Адамович соединить несоединимое – высказать свое понимание литературных явлений и не поколебать пьедестала «первого писателя эмиграции», но статья его вызвала неудовольствие Бунина, припомнившего в личной переписке десять лет спустя свое несогласие с выводами Адамовича⁵³.

Последний новеллистический сборник, составленный самим Буниным, но изданный уже после его смерти – «Петлистые уши и другие рассказы» – вышел в Нью-

Йорке в Издательстве им. Чехова в 1954 г. В сборник входят 11 рассказов, написанных в эмиграции. Среди них и опубликованные впервые в «Последних новостях» – «Обреченный дом»⁵⁴, «К роду отцов своих»⁵⁵, «Первая любовь»⁵⁶. К рассказу «К роду отцов своих» критики эмиграции, пишущие о Бунине, обращались неоднократно. Так, например, Ф. Степун отметил, что этот рассказ потрясает «громадною художественною силою, с которой в нем слиты воедино два неслиянных, хотя и нераздельных лика смерти: лик ее неземной красоты и лик ее земного зловония... это ладан над падалью. Так страшно правдиво и несмотря на весь свой неприкрытый реализм все же сокровенно религиозно о смерти в России еще никто не писал»⁵⁷.

Сборник рассказов писателя «Темные аллеи»⁵⁸, как и книга «Воспоминания»⁵⁹, вышли из печати в послевоенное время, когда наиболее влиятельная газета русского зарубежья давно перестала существовать.

Литературные критики, выступавшие на страницах самой влиятельной газеты эмиграции – «Последние новости», – рассмотрели практически все выходившие в зарубежье прозаические произведения И.А. Бунина и высказали интересные наблюдения над его творческой манерой, сделав акцент на эстетическом критерии взмаен социологического подхода дореволюционной народнической критики, тогда как поэтическое наследие писателя не нашло серьезного отражения в критических материалах газеты⁶⁰. Ее ведущий литературный критик – Г.В. Адамович – в своей итоговой книге «Одиночество и свобода» (Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1955) в литературном портрете «Бунина» назвал писателя «последним бесспорным, несомненным представителем» классической эпохи, художником, который хотя и сложился в XX в., но «весь был связан с тем, что одушевляло прошлое»⁶¹. В основе содержания, объединяющего все, что

ТВОРЧЕСТВО И.А. БУНИНА В КРИТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ (ПО СТРАНИЦАМ ГАЗЕТЫ «ПОСЛЕДНИЕ НОВОСТИ»)

написано Буниным, по справедливому замечанию критика, «лежит вечный общечеловеческий вопрос: кто я? Откуда я вышел? Куда я иду? – и с изумлением перед непостижимостью ответа на этот вопрос соединяется благодарная уверенность, что “пустой и глупой шуткой” жизнь наша в целом быть не может»⁶².

Задачи дальнейшего выявления содержания критических материалов эмигрантских журналов и газет, раскрытия общих закономерностей участия эмигрантской критики первой волны в куль-

турном движении предвоенного и послевоенного времени, оценка роли отдельных критиков в этом процессе продолжают оставаться весьма актуальными. Однако история литературной критики русской эмиграции первой волны и как самостоятельного явления, и как неотъемлемой части истории русской литературной критики XX в. еще только пишется совместными усилиями современных исследователей, возвращая нам этот огромный континент российской культуры.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Газета «Последние новости» об И.А. Бунине

Минский Н. <Виленкин Н.М.>. Иван Алексеевич Бунин // 1920.–23 окт., № 154.
К 50-летию со дня рождения.

Письмо Н.В. Чайковского И.А. Бунину // 1921. – 27 февр., № 263.

Гребенщиков Георгий. О здравии. Из дневника // 1922. – 5 февр., № 555.
К.Д. Бальмонт, И.С. Шмелев, К.А. Тренев, С.Н. Сергеев-Ценский, И.А. Бунин, М. Горький.

Цетлин М. «Чаша Жизни» // 1922. – 14–15 апр., № 613–614.
О сборнике И. Бунина «Чаша жизни» (Париж: Русская земля, 1922).

М. «Окно». Трехмесячник литературы. П. Париж, 1923 // 1923. – 12 июля, № 988.
И.С. Шмелев, И.А. Бунин, А.М. Ремизов, В.В. Розанов, З.Н. Гиппиус, Б.Ф. Шлецер, Л. Шестов, Д.С. Мережковский.

Л.М. Вечер Бунина // 1923. – 27 дек., № 1128.
Вечер состоялся 21 декабря 1923 г. в отеле «Мажестик».

П.М. <Милуков П.Н.>. «Современные записки», книга XVIII // 1924. – 31 янв., № 1157.
А. Крайний, И.А. Бунин.

Р.С. <Калишевич Н.В.>. Вечер страшных слов // 1924. – 20 февр., № 1174.
О вечере «Миссия русской эмиграции», устроенном 16 февраля в «Саль де Жеограф-фи», Д.С. Мережковский, И.А. Бунин, И.С. Шмелев.

Осоргин М. <Ильин М.А.>. Миссия И. Бунина // 1924. – 10 апр., № 1216.

Бенедиктов М. «Окно». Книга третья // 1924. – 8 мая., № 1239.

И.А. Бунин, И.С. Шмелев, Тэффи, М. Осоргин, З.Н. Гиппиус, М.Л. Гофман.

Бенедиктов М. «Современные записки». XX // 1924. – 3 июля, № 1285.

Б.Ф. Шлецер, И.А. Бунин, В.Ф. Ходасевич, С.Г. Скиталец.

Даманская А. Роза Иерихона. Изд. «Слово», 1924 // 1924. – 4 дек., № 1415.

Рец на кн.: Бунин И.А. Роза Иерихона. Берлин: Слово, 1924.

Бенедиктов М. «Современные записки». Книга XXII // 1925. – 22 янв., № 1455.

И.А. Бунин, П.П. Муратов, К.Д. Бальмонт.

Бенедиктов М. «Современные записки». Книга XXIII // 1925. – 26 марта, № 1509.

М.А. Алданов, И.А. Бунин, И.С. Шмелев, А.М. Ремизов, В.Ф. Ходасевич, В.Я. Брюсов.

Гиппиус З. О любви // 1925. – 18 июня, № 1573; 25 июня. – № 1585; 2 июля, № 1591.

О повести И.А. Бунина «Митина любовь», о Ш. Деренне и И.В. Гете.

Крайний Антон <Гиппиус З.Н.>. «Современные записки». Книга XXIV // 1925. – 23 июля, № 1608.

Л. Андреев, И.А. Бунин, Б.К. Зайцев, В.Ф. Ходасевич, В.Я. Брюсов, И.С. Шмелев, Н.А. Бердяев.

Осоргин Мих. <Ильин М.А.>. Кафедра́льствующий // 1925. – 2 сент., № 1643.

И.А. Бунин, И.А. Ильин.

Кускова Ек. Кто же главный игрок? // 1925. – 19 дек., № 1736.

И.С. Шмелев, И.А. Бунин.

<Б. п.>. Литературная хроника // 1926. – 21 янв., № 1765.

И.А. Бунин, Д.С. Мережковский, М. Алданов, Б.К. Зайцев, Саша Черный.

Цетлин М. [Рец. на кн.:] Бунин И.А. Митина любовь. Париж, 1925 // 1926. – 11 февр., № 1472.

Бенедиктов М. «Современные записки». Книга XXVII // 1926. – 15 апр., № 1849.

И.А. Бунин, Д.С. Мережковский, А.М. Ремизов, И.С. Шмелев, Л.Н. Толстой, К. Гамсун, В.Ф. Ходасевич.

Цетлин Мих. «Совр. записки» // 1926. – 29 июля, № 1954. «Современные записки». 1926. № 28.

И.А. Бунин, Д.С. Мережковский, М. Алданов, П.П. Муратов, В.Ф. Ходасевич, Н. Оцуп.

М. Горький об И. Бунине // 1926. – 7 авг., № 1963.

Гофман М.Л. Открытое письмо И.А. Бунину // 1926. – 4 нояб., № 2052.

М.Л. Гофман вмешался в полемику И.А. Бунина с М.Л. Слонимом (в газете «Возрождение») о новой орфографии.

ТВОРЧЕСТВО И.А. БУНИНА В КРИТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ (ПО СТРАНИЦАМ ГАЗЕТЫ «ПОСЛЕДНИЕ НОВОСТИ»)

Крайний Антон <Гиппиус З.Н.>. «Современные записки». Книга XXIX // 1926. – 11 нояб., № 2059.

П.П. Муратов, И.А. Бунин, Б.К. Зайцев, М.А. Алданов, Д.С. Мережковский, Ф.А. Степун.

Письмо И.А. Бунина // 1926. – 22 дек., № 2100.

Письмо И.А. Бунина в редакцию «Последних новостей».

Цетлин Мих. «Солнечный удар» // 1926. – 23 дек. – № 2101.

Рец. на кн.: Бунин И. Солнечный удар. – Париж: Родник, 1927.

<Б. п.>. Вечер Ив. Бунина // 1927. – 1 марта, № 2169; 6 марта, № 2174; 9 марта, № 2177; 11 марта, № 2179; 14 марта, № 2182.

О парижском вечере И.А. Бунина 14 марта в зале «Мажестик».

<Б. п.>. На вечере И.А. Бунина // 1927. – 17 марта, № 2185.

Д-ская А. <Даманская А.Ф.>. Посол державной литературы // 1927. – 7 апр., № 2206.

Рец. на кн.: Бунин И.А. Последнее свидание. – Париж: Изд-во Т-ва Карбасникова, 1927.

Иванов Георгий. «Современные записки». Кн. XXXIII // 1927. – 15 дек., № 2458.
И.А. Бунин, И.С. Шмелев, П.П. Муратов, М.А. Осоргин, С. Сокол-Слободской, Антон Крайний, Н.А. Оцуп, Г.Н. Кузнецова, Вл. Сирин, М.О. Цетлин.

А.Д. <Даманская А.Ф.>. Ромен Роллан И.А. Бунину и К.Д. Бальмонту // 1928. – 19 февр., № 2524.

Цетлин М. «Современные записки». Кн. 34-я. Литературный отдел // 1928. – 1 марта, № 2535.

И.А. Бунин, М.А. Осоргин, Н.Н. Берберова, В.Ф. Ходасевич, Ф. Сологуб.

Иванов Георгий. «Современные записки». Книга 35-я // 1928. – 31 мая, № 2626.
И.А. Бунин, М.А. Алданов, В.М. Лебедев, Н.Н. Берберова, Н.А. Оцуп, Г.В. Адамович.

Фохт Всеволод. О старых и новых формах // 1928. – 12 июля, № 2668.

М.И. Цветаева, И.А. Бунин.

Адамович Георгий. «Современные записки». Кн. 37. Часть литературная // 1929. – 10 янв., № 2850.

И.А. Бунин, Б.К. Зайцев, А.М. Ремизов, М.И. Цветаева, Г. Евангулов, Б. Темирязов, В.Ф. Ходасевич, Н. Оцуп, Вяч. Лебедев.

М.Б. Бунин во Франции // 1929. – 14 марта, № 2913.

О кн.: Koulman N. Ivan Bunin. Son activité littéraire en France. – Paris, 1929.

Алданов М. О новой книге Бунина // 1929. – 18 июля, № 3039.

Рец. на кн.: Бунин И. Избранные стихи. – Париж: Современные записки, 1929.

Адамович Георгий. «Современные записки». Кн. 40. Часть литературная // 1929. – 31 окт., № 3144.

И.А. Бунин, М.А. Алданов, В. Сирин, Г. Иванов, Б. Поплавский.

Писатели о своих книгах. Анкета Андрея Седых // 1930. – 1 янв., № 3206.

М.А. Алданов, И.А. Бунин, Дон-Аминадо, А.И. Куприн, М. Осоргин, А. Ремизов, А. Черный.

Демидов И. «Истоки дней» // 1930. – 20 февр., № 3256.

Рец. на кн.: Бунин И.А. Жизнь Арсеньева. Ч. 1: Истоки дней. – Париж: Современные записки, 1930.

Литовцев С. <Поляков С.Л.>. «Древо Божье» // 1931. – 9 апр., № 3669.

Рец. на кн.: Бунин И.А. Божье дерево. – Париж: Современные записки, 1931.

Демидов И. К вечеру И.А. Бунина // 1930. – 11 апр., № 3671.

Демидов И. «Тень птицы» // 1931. – 28 мая, № 3718.

Рец. на кн.: Бунин И. Тень птицы. – Париж: Современные записки, 1931.

Адамович Г. «Современные записки». Кн. 52. Часть литературная // 1933. – 1 июня, № 4453.

А.Л. Толстая, И.А. Бунин, Б.К. Зайцев, Б. Поплавский.

Адамович Г. «Современные записки». Кн. 53. Часть литературная // 1933. – 2 нояб., № 4607. И.А. Бунин, А.И. Куприн, Б.К. Зайцев, В. Яновский, Ю. Фельзен, Ант. Ладинский, А. Гефтер, В. Вейдле, М. Цветаева, М. Алданов.

<Б. п.>. Бунин – нобелевский лауреат // 1933. – 10 нояб., № 4615.

<Б. п.>. Нобелевская премия И.А. Бунина: Отзывы иностранной печати. Планы лауреата // 1933. – 11 нояб., № 4616.

<Б. п.>. Иностранная печать об И.А. Бунине // 1933. – 12 нояб., № 4617.

<Б. п.>. Приветствия И.А. Бунину // 1933. – 14 нояб., № 4619.

Троцкий И. Как была присуждена Бунину нобелевская премия (Письмо из Стокгольма) // 1933. – 16 нояб., № 4621.

Алданов М. Об искусстве Бунина // 1933. – 16 нояб., № 4621.

Милюков П. Привет лауреату // 1933. – 16 нояб., № 4621.

И.А. Бунин.

Адамович Г.В. 9-го ноября // 1933. – 16 нояб., № 4621.

ТВОРЧЕСТВО И.А. БУНИНА В КРИТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ (ПО СТРАНИЦАМ ГАЗЕТЫ «ПОСЛЕДНИЕ НОВОСТИ»)

Осоргин Мих. <Ильин М.А.>. «Господин из Сан-Франциско» // 1933. – 16 нояб., № 4621.

Гиппиус З. В сей час // 1933. – 16 нояб., № 4621.

Вейдле В. Полдень // 1933. – 16 нояб., № 4621.

<Б. п.>. И.А. Бунин в «Последних новостях» // 1933. – 16 нояб., № 4621.

Седых Андрей <Цвибак Я.М.>. И.А. Бунин в Париже // 1933. – 16 нояб., № 4621.

Зуров Л. 1920–1933 // 1933. – 16 нояб., № 4621.

<Б. п.>. И.А. Бунин в Париже // 1933. – 21 нояб., № 4626.

<Б. п.>. Чествование И.А. Бунина // 1933. – 21 нояб., № 4626; 26 нояб., № 4631.

<Б. п.>. Бунинский вечер // 1933. – 22 нояб., № 4627.

<Б. п.>. Поездка Бунина в Стокгольм // 1933. – 23 нояб., № 4628.

Алданов М. Чествование И.А. Бунина // 1933. – 24 нояб., № 4629.

Демидов И. Завтра – в театре Елисейских полей // 1933. – 25 нояб., № 4630.
О встрече И.А. Бунина с русским Парижем.

Милюков П. «Всенародная» встреча // 1933. – 26 нояб., № 4631.

Троцкий И.М. В ожидании лауреата (Письмо из Стокгольма) // 1933. – 26 нояб., № 4631.

<Б. п.>. Чествование И.А. Бунина вчера в театре Елисейских полей // 1933. – 27 нояб., № 4632.

-Ъ. Чествование И.А. Бунина // 1933. – 28 нояб., № 4633.
Приветствия и речи В.А. Маклакова, проф. Омана, Ж. Таро, Б.К. Зайцева.

Вельтмин А. Польская печать о Бунине (письмо из Варшавы) // 1933. – 30 нояб., № 4635.

<Б. п.>. Отъезд И.А. Бунина // 1933. – 4 дек., № 4639.

<Б. п.>. Ив. Бунин в Швеции. Встречи в Мальмэ и Стокгольме // 1933. – 7 дек., № 4642.

Троцкий И.М. Нобелевская премия: (Письмо из Копенгагена) // 1933. – 8 дек., № 4643.

Седых А. <Цвибак Я.М.>. Путешествие к варягам // 1933. – 9 дек., № 4644.

<Б. п.>. И.А. Бунин в Стокгольме. Сегодня – торжественное вручение премии // 1933. – 10 дек., № 4645.

<Б. п.>. Торжества в Стокгольме. Вручение нобелевских премий. Заседание шведской академии. Банкет в честь лауреатов. Речь И.А. Бунина. // 1933. – 11 дек., № 4646.

Седых Андрей <Цвибак Я.М.>. Бунинские дни в Стокгольме (от нашего корреспондента) // 1933. – 12 дек., № 4647.

<Б. п.>. И.А. Бунин у шведского короля // 1933. – 13 дек., № 4648.

Седых А. <Цвибак Я.М.>. Как Бунин получил Нобелевскую премию // 1933. – 13 дек., № 4648.

Седых А. <Цвибак Я.М.>. В гостях у короля Густава V (Письмо из Стокгольма) // 1933. – 14 дек., № 4649.

<Б. п.>. И.А. Бунин в Стокгольме // 1933. – 15 дек., № 4650.

Седых А. <Цвибак Я.М.>. И.А. Бунин в Стокгольме (от нашего корреспондента) // 1933. – 17 дек., № 4652.

<Б. п.>. Отъезд Бунина // 1933. – 19 дек., № 4654.

Седых Андрей. <Цвибак Я.М.>. Отъезд Бунина из Стокгольма (От нашего корреспондента) // 1933. – 20 дек., № 4655.

Адамович Г. «Современные записки». Кн. 54-я. Часть литературная // 1934. – 15 февр., № 4711.

Лидин Н. Бунинские дни: (Письмо из Харбина) // 1934. – 19 марта., № 4743.

Словцов Р. <Калишевич Н.В.>. Горьковский сборник. Переписка М. Горького с Леонидом Андреевым. Разрыв и неудавшаяся попытка сближения. Письма А.В. Амфи-теatroва. М. Горький о Бунине. Отзывы критики и мнения читателей. Начинающие писатели и писатели-самоучки. Горький о жандармах // 1934. – 4 сент., № 4912.

Адамович Г. Литературные заметки [Рец. на кн.:] Зайцев К.И. А. Бунин. Жизнь и творчество. – Берлин: Парабола, 1934. Hofmann M., Pierre A. La vie de Tolstoi. – P.: NRF, 1934 // 1934. – 18 окт., № 4956.

Адамович Г. Перечитывая Бунина // 1934. – 15 нояб., № 4984.

Седых Андрей <Цвибак Я.М.>. И.А. Бунин рассказывает о Толстом (к завтрашнему вечеру «Современных записок») // 1935. – 1 нояб., № 5335.

Г.А. <Адамович Г.В.>. «Новь», № 8 // 1936. – 20 февр., № 5446.

ТВОРЧЕСТВО И.А. БУНИНА В КРИТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ (ПО СТРАНИЦАМ ГАЗЕТЫ «ПОСЛЕДНИЕ НОВОСТИ»)

<Б. п.>. И.А. Бунин в Праге // 1936. – 27 окт., № 5695.

<Б. п.>. После издевательства над И.А. Буниным // 1936. – 3 нояб., № 5702.
Писатель был подвергнут обыску на германской границе.

Письмо И.А. Бунина // 1936. – 27 нояб., № 5726.

Письмо в редакцию. Через газету Бунин выражает благодарность за сочувствие в связи с инцидентом на границе.

Сизиф <Адамович Г.В.>. Отклики // 1937. – 14 янв., № 5774.

Упоминается о беседе Бунина с Анри де Ренье.

Адамович Г. Литературные заметки // 1937. – 23 сент., № 6025.

О книге И.А. Бунина «Освобождение Толстого» (Париж: YMCA-Press, 1937).

Адамович Г. Литературные заметки. Бунин И.А. Лика // 1939. – 4 мая, № 6611.

Рец. на кн.: Бунин И.А. Жизнь Арсеньева. Ч. 2.: Лика. – Брюссель: Петрополис, 1939.

Примечания

- ¹ Роспись статей, посвященных Бунину в газете «Последние новости», см. в приложении к настоящей статье.
- ² В «Современных записках» были опубликованы повести «Митина любовь» и «Дело корнета Елагина», роман «Жизнь Арсеньева», из книг «Воды многие» и «Освобождение Толстого», рассказы «Несрочная весна», «Звезда любви», «Преображение», «Цикады», «Солнечный удар», подборки стихотворений.
- ³ В журнале «Окно» (Париж, 1923. – № 1–3, издатели – Цетлины, Михаил Осипович и Мария Соломоновна) печатались рассказы «Безумный художник», «В ночном море», сказка «О дураке Емеле, который вышел всех умнее».
- ⁴ Именно Бунин, всегда ценивший Г.В. Адамовича, назвал его «лучшим критиком эмиграции» (см. примеч. А.К. Бабореко к письму И.А. Бунина от 21 февраля 1939 г.: <Бунин И.А.> Письма к М.В. Кaramзиной. 1937–1940 // Литературное наследство. – М., 1973. – Т. 84: Иван Бунин; Кн. 1. – С. 679).
- ⁵ Минский Н. <Виленкин Н.М.>. Иван Алексеевич Бунин (к 50-летию со дня рождения) // Последние новости. – Париж, 1920. – 23 окт.
- ⁶ См.: Цетлин М. «Чаша Жизни» // Там же. – 1922. – 14–15 апр.
- ⁷ Цетлин М. [Рец. на кн.: Бунин И.А. Роза Иерихона. – Берлин: Слово, 1924 // Современные записки. – Париж, 1924. – № 22. – С. 449.
- ⁸ Даманская А.Ф. [Рец. на кн.: Бунин И.А.] Роза Иерихона. Изд. «Слово», 1924 // Последние новости. – Париж, 1924. – 4 дек.
- ⁹ Алданов М. [Рец. на кн.: Бунин И.А. Роза Иерихона. – Берлин: Слово, 1924 // Дни. – Берлин, 1925. – 25 янв.
- ¹⁰ Зайцев Б.К. [Рец. на кн.: Бунин И.А. Солнечный удар. – Париж: Рус. кн. дело «Родник», 1927 // Современные записки. – Париж, 1927. – № 30. – С. 551.
- ¹¹ Гиппиус З. О любви // Последние новости. – Париж, 1925. – 25 июня.
- ¹² Адамович Г. Литературные беседы // Звено. Париж, 1925. – 13 июля.
- ¹³ Антон Крайний <Гиппиус З.Н.>. «Современные записки». – Книга XXIV // Последние новости. – Париж, 1925. – 23 июля.

- ¹⁴ Антон Крайний <Гиппиус З.Н.>. «Современные записки». – Книга XXIX // Там же. –1926. – 11 ноября.
- ¹⁵ Иванов Г. «Современные записки». Кн. XXXIII // Там же. – 1927. – 15 дек.
- ¹⁶ Литовцев С. «Древо Божье» // Там же. – 1931. – 9 апр.
- ¹⁷ Д-ская А. <Даманская А.Ф.>. Посол державной литературы // Там же. – 1927. – 7 апр.
- ¹⁸ Цетлин М.О. Книги и люди // Там же. – 1926. – 23 дек.
- ¹⁹ Полностью все пять частей вышли в Нью-Йорке в 1952 г.
- ²⁰ См., напр.: Мальцев Ю. Иван Бунин, 1870–1953. – Франкфурт-на-Майне, 1994. – С. 304. Сам исследователь оценивает «Жизнь Арсеньева» как «феноменологический роман», где «прошлое заново переживается в момент писания», и усматривает здесь сходство с романом М. Пруста «В поисках утраченного времени» (с. 305).
- ²¹ Цетлин М. «Современные записки». Кн. 34-я. Литературный отдел // Последние новости. – Париж, 1928. – 1 марта.
- ²² Адамович Г. «Современные записки». Кн. 37. Часть литературная // Там же. – 1929. – 10 янв.
- ²³ Он же. «Современные записки». Часть литературная // Там же. 1929. – 31 окт.
- ²⁴ Он же. Литературные заметки. [Рец.:] Бунин И.А. Лика [Брюссель, 1939] // Там же. – 1939. – 4 мая.
- ²⁵ Демидов И.П. Истоки дней // Там же. – 1930. – 20 февр.
- ²⁶ Степун Ф. [Рец. на кн.:] Бунин И.А. Божье дерево. – Париж: Современные записки, 1931 // Современные записки. – Париж, 1931. – № 46. – С. 486.
- ²⁷ Он же. И.А. Бунин и русская литература // Возрождение. – Париж, 1951. – № 13. – С. 172.
- ²⁸ Седых А. Далекие, близкие. – М., 1995. – С. 204–205. - (Первое издание: Нью-Йорк: Новое русское слово, 1962.)
- ²⁹ Алданов М. О Бунине // Новый журнал. – Нью-Йорк, 1953. – № 35. – С. 132.
- ³⁰ Подробнее обо всех перипетиях присуждения И.А. Бунину Нобелевской премии см.: Марченко Т.В. Русские писатели и Нобелевская премия: 1901–1955. – Köln; München; Wien, 2007.
- ³¹ См.: <Б.п.>. Бунин — нобелевский лауреат // Последние новости. – Париж, 1933. – 10 нояб.
- ³² Милуков П. Привет лауреату // Там же. – 1933. – 16 нояб.
- ³³ См.: Алданов М. Об искусстве Бунина // Там же.
- ³⁴ Гиппиус З. В сей час // Там же.
- ³⁵ Вейдле В. Полдень // Там же.
- ³⁶ Удалось выявить порядка сорока различных откликов, появившихся в газете с 10 ноября 1933 г. вплоть до 19 марта 1934 г. См. приложение к статье.
- ³⁷ См.: Зайцев К. И.А. Бунин: Жизнь и творчество. – Берлин: Парабола, 1934.
- ³⁸ Адамович Г. Литературные заметки // Последние новости. – Париж, 1934. – 18 окт.
- ³⁹ Адамович Г. Перечитывая Бунина // Там же. – 1934. – 15 нояб.
- ⁴⁰ Неточная цитата из стихотворения Ф.И. Тютчева «Есть в светлости осенних вечеров...» (1830): «...и на всем / Та кротая улыбка увяданья, / Что в существе разумном мы зовем / Божественной стыдливостью страданья».
- ⁴¹ Бунин И.А. Собр. соч.: В 11 т. – Берлин: Петрополис, 1934. – Т. 2: Деревня. Суходол.
- ⁴² Бунин И.А. Собр. соч.: В 11 т. – Берлин: Петрополис, 1934. –Т. 7: Митина любовь. Солнечный удар.
- ⁴³ Ходасевич В. Бунин. Собрание сочинений // Возрождение. – Париж, 1934. – 29 нояб.
- ⁴⁴ Там же.
- ⁴⁵ Вейдле В. [Рец. на кн.:] Бунин И.А. Собр. соч.: В 11 т. – Берлин: Петрополис, 1934. – Т. 2, 3, 7 // Современные записки. – Париж, 1935. – № 57. – С. 462–464.
- ⁴⁶ Бицилли П. [Рец. на кн.:] Бунин И.А. Собр. соч.: В 11 т. – Берлин: Петрополис, 1935. – Т. 4 // Там же. – 1935. – № 58. – С. 471.
- ⁴⁷ Алданов М. [Рец. на кн.:] Бунин И.А. Собр. соч.: В 11 т. – Берлин: Петрополис, 1935. – Т. 9, 10 // Там же. – 1935. – № 59. – С. 471–473.
- ⁴⁸ И.А. Бунин выехал с женой, В.Н. Муромцевой, из Одессы в Константинополь 26 января 1920 г. на пароходе «Спарта».

ТВОРЧЕСТВО И.А. БУНИНА В КРИТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ (ПО СТРАНИЦАМ ГАЗЕТЫ «ПОСЛЕДНИЕ НОВОСТИ»)

- ⁴⁹ Крыжицкий С. Бунин и «Окаянные дни» // Бунин И.А. Окаянные дни: К двадцатилетию со дня смерти И.А. Бунина, (8 ноября 1953). – London (Ontario): Заря, 1973. – С. IX. Книга переиздавалась там же в 1974, 1977, 1982 и 1984 гг.
- ⁵⁰ Мейер Г. У истоков русской революции: Перечитывая «Окаянные дни» Бунина // Возрождение. – Париж, 1954. – № 36. – С. 118.
- ⁵¹ Бунин И. Освобождение Толстого. – Париж: YMCA-Press, 1937.
- ⁵² Адамович Г. Литературные заметки // Последние новости. – Париж, 1937. – 23 сент.
- ⁵³ См. письмо И.А. Бунина Г.В. Адамовичу от 15 июля 1947 г. // И.А. Бунин: Новые материалы. Вып. I / Сост., ред. О. Коростелева и Р. Дэвиса. – М., 2004. – С. 59–60.
- ⁵⁴ Последние новости. – Париж, 1930. – 30 нояб.
- ⁵⁵ Там же. – 1928. – 15 апр.
- ⁵⁶ Там же. – 1930. – 30 нояб.
- ⁵⁷ Степун Ф. [Рец. на кн.:] Бунин И.А. Божье дерево. – Париж: Современные записки, 1931 // Современные записки. – Париж, 1931. – № 46. – С. 488.
- ⁵⁸ Бунин И. Темные аллеи. – Нью-Йорк: Новая земля, 1943; 2-е доп. изд.: Париж: La Presse Française et étrangère, 1946.
- ⁵⁹ Бунин И. Воспоминания. – Париж: Возрождение, 1950.
- ⁶⁰ Итоговая поэтическая книга Бунина — «Избранные стихи 1900–1925» (Париж: Современные записки, 1929). См.: Степун Ф. [Рец. на кн.] // Современные записки. – Париж, 1929. – № 39. – С. 528–532.
- ⁶¹ Адамович Г.В. Одиночество и свобода. – СПб., 2002. – С. 79, 81.
- ⁶² Там же. – С. 84.

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

Т.Н. Белова

В.В. НАБОКОВ – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ОСОБЕННОСТИ КРИТИЧЕСКОГО ПОДХОДА)

Литературно-критическое наследие В. Набокова обширно и разнообразно. Оно включает лекции по русской и зарубежной литературе, прочитанные им в американских университетах и колледжах в 1940–1950-е годы (общим объемом 2000 страниц), опубликованные спустя несколько лет после смерти их автора (1981); фундаментальный почти четырехтомный комментарий (объемом в 1100 страниц) к роману в стихах А.С. Пушкина «Евгений Онегин» (аутентичный перевод которого был также выполнен Набоковым) – плод пятнадцатилетней напряженной исследовательской работы в библиотеках Корнельского и Гарвардского университетов, а также Нью-Йорка (в 1949–1964 годах); статьи о русской литературе, проблемах перевода, публиковавшиеся в 1930–1950-е годы в европейских и американских журналах («Руль», «Современные записки», «Новый журнал», «Опыты», «La Nouvelle revue française», «Encounter», etc.), а также его объемистое эссе о Н.В. Гоголе, вышедшее отдельным изданием в США (1944) на английском языке и затем переведенное на многие языки мира¹. Оно было заказано Набокову американским издателем Лафлиным и предназначалось, прежде всего, для американских студентов и аспирантов, изучающих русскую литературу и пытающихся разгадать «загадку» Гоголя. Необычная форма этого весьма пространного эссе, метафорический стиль изложения и резко полемический тон автора наводят на мысль о том, что его сверхзадачей была попытка не только заинтересовать американского студента «самым необычным поэтом и прозаиком русской словесности... в начале XIX в.» (56)², но и в весьма эксцентричной для крити-

*БЕЛОВА
Татьяна
Николаевна,
кандидат
филологических
наук,
старший
научный
сотрудник МГУ*

В.В. НАБОКОВ – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ОСОБЕННОСТИ КРИТИЧЕСКОГО ПОДХОДА)

ческого исследования форме высказать свои уже сложившиеся в эстетическую систему взгляды художника на литературное творчество в целом.

К тому времени Набоков, автор девяти русскоязычных романов и одного англоязычного, написанного в Европе и вышедшего в 1941 г. в США («The Real Life of Sebastian Knight»), de facto стал предтечей того литературного направления, которое во второй половине XX века получило название постмодернизм. И вот с высоты открывшихся перед ним новых художественных горизонтов Набоков обозревает творчество Гоголя, напрочь отметая все то, что связывает писателя с романтизмом или натуральной школой, безоговорочно провозглашая его писателем абсурда.

Важнейшим постулатом эссе, на наш взгляд, является следующее высказывание его автора: «... под поэзией я понимаю тайны иррационального, познаваемые при помощи рациональной речи» (68). Художественное произведение, согласно Набокову, должно приоткрывать непостижимые человеческим разумом трансцендентные тайны бытия, ответ которых доступен только сознанию и интуиции художника.

Рассматривая сквозь эту призму творчество Гоголя, автор эссе пренебрежительно отзывается о его романтических произведениях 1830-х годов («Вечера на хуторе близ Диканьки», «Миргород»), критикуя их «оперную романтику и старомодный фарс» (53), считая достойными внимания исследователя лишь его пьесу «Ревизор», повесть «Шинель» и эпическую поэму «Мертвые души», причем отказывая этим произведениям даже в малейшей степени приближения к реальности. Мир Гоголя, по мнению Набокова, – абсолютно далекий от реальной жизни «вывернутый наизнанку» (33), «перевернутый» (55) абсурдный мир, герои которого «реальны лишь в том смысле, что они реальные создания фантазии Гоголя» (59), а в произведениях писателя не надо усматривать ни морального обличения, ни

социальной сатиры. Напротив, «Шинель» – это «гротеск и мрачный кошмар, пробирающий черные дыры в смутной картине жизни» (124), где главный герой – ничтожный чиновник – оказывается единственным подлинно человеческим лицом среди круговорота масок, а за «грубо разрисованными ширмами» (125) ощущается нечто «подлинное» (125), «нездешнее» (126). Набоков считает, что Акакий Акакиевич олицетворяет дух этого тайного, но подлинного мира, который просвечивает сквозь стиль Гоголя: он – «призрак, гость из каких-то трагических глубин, который ненароком принял личину мелкого чиновника» (126).

Таким образом, художник–критик усматривает в «Шинели» и других более поздних творениях классика то двоемие, которое стало основной структурной особенностью его собственных произведений, а также столь близкий самому Набокову мотив потусторонности, насквозь пронизывающий его творчество, о чем писали и В.Е. Набокова, супруга писателя, и Б. Бойд, и В.Е. Александров, и другие исследователи³. Так, по мнению героя набоковского романа «Приглашение на казнь» Цинцинната Ц., «хваленая явь <...> есть полусон, дурная дремота, куда извне проникают, странно, дико изменяясь, звуки и образы действительного мира, текущего за периферией сознания <...>» (4, 100).

Этот созвучный собственному мировоззрению писателя образ живого страдающего человека в кукольном мире «призраков, оборотней, пародий», имитирующих живую жизнь при помощи масок и декораций, проецируясь на «Шинель» Гоголя, помогает понять, что автор эссе улавливает в нем то, что видит своим внутренним зрением писатель–постмодернист: абсурдность окружающего недолжного мира и существование другого – «вольного и воздушного» мира, после которого «тесно дышать прахом нарисованной жизни» (4, 100). Как и Цинцин-

нат Ц., Акакий Акакиевич оказывается «гостем из каких-то трагических глубин» потугосторонности, куда оба героя впоследствии и возвращаются.

Утверждая, что абсурд был любимой музой Гоголя, Набоков постоянно проводит мысль о том, что сам писатель не понимал того, о чем писал. Он считает, что противники «Ревизора», усмотревшие в нем нападки на российскую государственность, «произвели на Гоголя гнетущее впечатление» и даже «возбудили у писателя манию преследования, которая ... доминировала над самой смертью» (69). Высказывание Гоголя в эпилоге к «Ревизору» о том, что его персонажи – это страсти, живущие в нашей душе, а появляющийся в конце пьесы настоящий ревизор – это человеческая совесть, вызывает у Набокова резкую отповедь: он упрекает писателя в полномшем непонимании (?) ... своего собственного произведения, в искажении его сути. Набоков даже подозревает Гоголя, называя его «странным больным человеком» ... в обмане, «к какому прибегают сумасшедшие» (70).

Эта идея о сумасшествии Гоголя красной нитью проходит через все эссе (69, 70, 71, 107, 110, 113), обрстая антиэстетическими подробностями, в частности, в его гротескных портретных характеристиках, в изображении методов его лечения и странностей его поведения, особенно по отношению к живым существам: черной кошке, которую он в детстве якобы задушил и закопал в землю, поскольку видел в ней нечто inferнальное (своей вертлявостью она напомнила ему исчадие ада – дьявола) и ящерицам, которых он, по словам Набокова, методически убивал в Швейцарии своей тростью.

Набоков даже сравнивает болезненную реакцию Гоголя на восприятие пьесы «Ревизор» российской публикой с неадекватным поведением героя своей будущей книги, где «одному сумасшедшему постоянно казалось, будто все детали ландшафта и движение неодушевленных предме-

тов – это сложный код, комментарий по его поводу и вся вселенная разговаривает о нем при помощи тайных знаков» (71), – т.е. художник в Набокове побеждает критика: он видит Гоголя и его творчество сквозь призму своих собственных образов, как уже воплощенных, так и ждущих своего воплощения⁴.

Итак, Набоков создает в своем эссе гротескный образ писателя – душевнобольного человека, абсолютно беспомощного перед всеми жизненным проявлениями, казнимого врачами, обреченными на медленную мучительную смерть. Не случайно эссе предпослан эпиграф из «Записок сумасшедшего» Гоголя, как бы предвидевшего свой ужасный конец: «Нет, я больше не имею сил терпеть. Боже! Что они делают со мною! Они льют мне на голову холодную воду! Они не внемлют, не видят, не слушают меня. Что я сделал им? За что они мучат меня?»... и т.д. (30), т.е. реальный Гоголь и созданный им образ Поприщина как бы сливаются в сознании Набокова воедино.

Возникает вопрос, почему в эссе складывается именно такой образ писателя? Во-первых, подобный неканонический гротескный образ Гоголя надолго, если не навсегда, останется в памяти западного читателя и, думается, способен пробудить живой интерес к его причудливым творениям. Во-вторых, маргинальность этого образа отвечает художественным задачам Набокова-писателя, как правило, избирающего для своих произведений образы героев-маргиналов, изгоев общества, зачастую с явными нарушениями психики (в 30-е годы – Лужин, Герман, а в 50–60-х годах – Пнин, Г. Гумберт, Кинбот-Боткин и др.). В-третьих, установив таким образом абсолютную отрешенность Гоголя от мира идей и реальной жизни, Набоков с полным основанием перемещает его в перевернутый зазеркальный мир творчества, заставляя его воображение созерцать не то, что происходит с персонажами (по мнению критика, «сюжет “Ревизора” так

В.В. НАБОВ – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ОСОБЕННОСТИ КРИТИЧЕСКОГО ПОДХОДА)

же не имеет значения, как и все сюжеты гоголевских произведений» (57)), а «бесцельную фантазию» (82) ирреального потустороннего мира, прорывающегося сквозь фон произведения, который и есть «подлинное царство Гоголя» (66).

Далее, говоря о четырехмерности гоголевской прозы (128), Набоков пишет о возникающих в ней «теньях, сцепляющих нашу форму бытия с другими формами и состояниями» (127) – «теньях других миров», проходящих в произведениях истинного писателя «как тени безымянных и беззвучных кораблей» (130). Таким образом, по мнению критика, лучшие произведения мировой литературы, как и произведения Гоголя, открыты в инобытие, в них ощутим тонкий параллельный, но истинный, реально существующий мир, подлинно прекрасный, «полный нежности, красок и красоты»⁵, в то время как внешний мир действительности, абсурдный, неправильно устроенный, недостойный человека мир, не может и не достоин быть предметом искусства, и его не надо искать в произведениях настоящего художника.

Конечно же, Набоков был сыном своего времени, и это время, как справедливо отметил Джон Апдайк, в литературе, где тон задавали «новые критики» с презрительным отношением к общественным проблемам, с верой в неангажированность художника, в то, что вся информация содержится в самом произведении, стало «благодарным театром для набоковских идей»⁶. Вместе с тем, Апдайк, верно характеризуя специфическую особенность Набокова и как художника, и как литературного критика, добавляет, что тот требовал от своего искусства и от искусства других «ч е г о - т о л и ш н е г о (разрядка наша. – Т.Б.) – росчерка миметической магии или обманчивого двойничества – сверхъестественного и сюрреального»⁷.

Таким образом, разделяя формальные позиции «новой критики», Набоков вносил в свои критические исследования

аромат и собственно художнического видения мира, которое по сути было постмодернистским. Например, он пишет: «Петербург никогда не был настоящей реальностью, но ведь и сам Гоголь, Гоголь-вампир, Гоголь-чревоушатель, тоже не был до конца реален» (38).

Анализируя стиль гоголевских произведений, преимущественно «Шинели», «Ревизора» и «Мертвых душ», Набоков с одной стороны подходит к исследованию как критик-формалист, считая, что эти произведения, «как всякая великая литература, – это феномен языка, а не идей» (131). Подобно Творцу, Гоголь создает материю слова из хаоса: повесть «Шинель», по словам критика, «развивается так: бормотание, бормотание, лирический всплеск, бормотание, лирический всплеск, бормотание, лирический всплеск, бормотание, фантастическая кульминация, бормотание и возвращение в хаос, из которого все возникло. На этом сверхвысоком уровне искусства литература, конечно, не занимается оплакиванием судьбы обездоленного человека или проклятиями в адрес власть имущих» (130).

С другой стороны, особый интерес Набокова вызывают развернутые разветвляющиеся метафоры Гоголя, где «словесные обороты создают ж и в ы х л ю д е й» (разрядка наша. – Т.Б.), при этом возникающие из небытия «побочные характеры... в его романе оживлены всяческими оговорками, метафорами, сравнениями и лирическими отступлениями» (83).

Например, в «Мертвых душах» круглое лицо Собакевича, похожее на тыкву, вызывает в памяти гоголевского рассказчика образ двухструнной балалайки-горлянки, и тут же мгновенно его ассоциативная память творит образ «ухватливого двадцатилетнего парня, мигающего и подмигивающего и поспытывающего на белогрудых и белошеиных девиц, собравшихся послушать его тихострунного треньканья» (85).

Приводя в своем эссе данную цитату и анализируя это волшебное превращение тиквы в яркую картинку российской жизни, Набоков вслед за Гоголем характеризует подобный прием чисто метафорически, никак не связывая его с реальностью: «внезапно распаивается дверь, и в нее врывается могучий пенящийся вал поэзии, чтобы тут же пойти на снижение, или обратиться в самопародию, или прорваться фразой, похожей на скороговорку фокусника, которая так характерна для стиля Гоголя» (126).

У него подобный прием, где *nature morte* внезапно оживает, повинаясь ассоциативно-метафорической природе гоголевского гения, изливающего на читателя поток поэзии, источник которой – живая жизнь, вызывает ощущение чего-то смехотворного и в тоже время **нездешнего, потугстороннего**, постоянно находящегося где-то рядом – «комического и космического одновременно», при этом разница между этими двумя сторонами вещей «зависит от одной свистящей согласной» (126) – вывод не только формалистского, но и постмодернистского толка. Таким образом, формальные позиции «новой критики», на которых стоит Набоков, дополняются его постмодернистским видением искусства как феномена, приоткрывающего тайны бытия, обнажающего существование параллельного мира, трансцендентно воздействующего на сознание художника.

Вместе с тем, характеризуя творческую манеру Гоголя, Набоков неоднократно сравнивает его развернутые метафорические описания с гомеровскими (84, 95) и даже проецирует на «Мертвые души» «интонацию и стилистику» (87) «модернизированного» Гомера – джойсовского «Улисса». Действительно, Гомер, по словам Аристотеля, с помощью развернутой метафоры представлял неодушевленное одушевленным: «... вследствие одушевления изображаемое кажется действующим. Поэт изображает здесь все дви-

жущимся и идущим, а действие и есть движение»⁸.

Как известно, Гомер, описывая даже бытовые предметы или части военного снаряжения, например, щит Ахилла, вносит в статическое изображение фигур на нем дуновение живой жизни: словно запечатленные на движущейся кинематографической ленте они оживают, динамично занимаясь привычным трудом пастушества или земледелия, торговлей, совершают ратные подвиги и даже пируют на свадьбе.

Там же два града представил он ясно-реальных народов:

В первом, прекрасно устроенном, браки и пиршества зрелись.

Там невест из чертогов, светильников ярких при блеске,

Брачных песней при кликах, по стограм градским провожают.

Юноши хорами в плясках кружатся; меж них раздаются

Лир и свирелей веселые звуки; почтенные жены

Смотрят на них и дивуются, стоя на крыльцах воротных.

Далее много народа толпится на торжище; шумный

Спор там поднялся; спорили два чело- века о пене,

Мзде за убийство; и клялся один, объявляя народу,

Будто он все заплатил; а другой отр- казался в приеме.

Оба решились, представив свидетелей, тяжбу их кончить.

Граждане вокруг их кричат, своему доброхотству каждый⁹, и т.д.

Итак, Гомер, внося стихию народной жизни в двухмерное изображение на щите, подменяет статическое описание не только трехмерным объемным, но творит его живым, движущимся во времени и пространстве: кружатся в плясках юноши, воздух наполнен веселыми звуками музы-

ки, криками и спорами сограждан на торжище, причем передается даже само содержание их спора, т.е. создается побочный сюжет, взятый из знакомой и автору и его согражданам действительности, проникнутый настоящими страстями, чему способствуют глаголы: «клялся», «отрекался», «кричат» и др.

Та же стихия российской жизни, подобная родникам, пробивающимся из толщи земли, оживляя и обогащая основной сюжет, прорывается в пьесе «Ревизор» благодаря образам внесценических персонажей: это безудержный в своих эмоциях учитель истории, поведение которого подвергается негативной, но тоже весьма эмоциональной оценке в монологе Городничего, или целый рой министров, графов, князей, генералов и мчащихся курьеров («тридцать пять тысяч курьеров!») из монолога Хлестакова, о которых восторженно пишет Набоков; «дважды оживающие», по его словам, мертвые души Собакевича (Гоголем описаны основные моменты жизни сорвавшегося с колокольни Степана Пробики, извозом промышлявшего Григория Доезжай-недоедеш и др.) или Плюшкина (тюремные злоключения его дворового человека Попова, домисленные Чичиковым). И здесь Набоков в высшей степени прав, говоря, что искусство слова Гоголя помогает «воскресить мертвецов» и создать их «нежные, теплые, полнокровные» образы (99).

Метафорическим воплощением духа русского народа, живой жизни России в «Мертвых душах» явился образ несущейся «бойкой необгонимой птицы-тройки»: «Чудным звоном *заливается* колокольчик; *гремит* и *становится* ветром разорванный в куски воздух; *летит* мимо все, что ни есть на земле, и, косясь, *постораниваются* и *дают* ей дорогу другие народы и государства» (105) (курсив наш. – Т.Б.).

В этом отрывке, который Набоков называет «скороговоркой фокусника» (105), содержатся и размышления о будущей

судьбе России, выраженные в метафорической форме, и та самая стихия движения, действия, которая переполняет все гоголевские лирические отступления и разветвленные метафоры при создании побочных сюжетов, а в пьесе «Ревизор» прорывается с помощью внесценических персонажей. Например, почтмейстер приводит Городничему отрывок из письма поручика: «Жизнь моя, милый друг, *течет*, говорит, в эмпиреях: барышень много, музыка *играет*, штандарт *скачет*...» (62). В монологе Хлестакова «сторож *летит* еще на лестнице» за ним со щеткой, чтобы почистить ему сапоги, суп из Парижа *везут* на пароходе и т.д. (курсив наш. – Т.Б.). Все эти глаголы – «*летит*», «*течет*», «*играет*», «*мчится*», «*скачет*», «*гремит*», «*заливается*» – и есть тот пенный вал поэзии, о котором писал Набоков, как у Гомера, волшебным превращающий простое описание в живое действие. Таким образом, рой внесценических образов в «Ревизоре», которые показаны **в действии**, придает пьесе, как, например, и «Горе от ума» Грибоедова, огромную глубину, четвертое измерение, т.е. обеспечивает выход к реальной народной жизни, что весьма оживляет ее действие и, как справедливо отметил Набоков, делает ее чрезвычайно сценичной (66). Но критик, как правило, высвечивает в произведениях Гоголя только то, что отвечает его собственным творческим принципам: и внесценические персонажи, в том числе и «сюрреалистические», по его словам, и соленые огурцы, проступающие на записке городничего, наснеп написанной на трактирном счете Хлестакова, – неожиданно названы «потусторонними существами» (64, 67); пьеса «Ревизор» – «государственным призраком» (68), а негероический герой поэмы «Мертвые души» Чичиков – «посланным сатаны, спешащим домой в ад» (104), «призраком, прикрытым мнимо пиквикской округлостью плоти, который пытается

ся заглушить зловоние ада <...> ароматами» (90).

По-видимому, не без влияния этого inferнального образа, который как считает Набоков, олицетворяет пошлость – «одно из главных отличительных свойств дьявола» (80), им самим по аналогии с «гоголевским лейтмотивом “округлого” в пошлости» (81) и был создан образ «безбородого толстячка» (4; 33) – мсье Пьера с пухлыми ручками (4; 124) и «жирными плечиками» (4; 127), также распространяющего «свойственное ему зловоние» (4; 92). Как и Чичиков, он воплощает «лоск и пухлость пошлости» (78). Но в отличие от Чичикова, только скупающего мертвые души, т.е. имена умерших крестьян, по ревизским сказкам числящихся живыми, мсье Пьер – палач, приехавший лишить Цинциннату Ц. жизни. Вместе с тем, он постоянно охотится за живой душой Цинцинната, ищет его дружбы, расположения, предлагает, как и положено дьяволу, свои услуги в обмен на душу, соблазняет «далями чувственных царств» (4; 88), прежде чем тот без боязни «предастся» ему «на всю смерть» (4; 101). Как и Чичиков, он такой же «мнимый херувим», «с гладкими как атлас» щеками (90) и с сахарной улыбкой, и одновременно такой же – «импотент, подобно всем недочеловекам Гоголя» (91): это видно из сцены его общения с Марфинькой. Интересно, что внутреннее устройство чичиковской шкатулки, подробно описанное Гоголем, символизирует для Набокова «круг ада и точную модель округлой чичиковской души» (90); по аналогии футляр палача мсье Пьера, заключающий в себе топор, являет собой его «гнездышко» (4; 94), т.е. гнездышко его души.

Если Чичиков напоминает Набокову гусеницу-древоточца с белым и жирным телом (90) и кольчатого червя (80), то мсье Пьер в конце романа фантастически уменьшается в своих размерах и его, как личинку, уносит на руках женщина в черной шали, по-видимому, символизирую-

щая смерть. Да и «кругленький Чичиков» превращается «в крутящегося волчка» (105). Так оба посланца ада, воплощение пошлости в романах Гоголя и Набокова, оказываются возвращенными «своей природной стихии» (123).

Метафорически-ассоциативное прочтение Набоковым произведений Гоголя, соотносительность набоковских и гоголевских образов в этом эссе позволяют говорить о сплаве в нем литературно-художественной и литературно-критической мысли, что весьма характерно и для художественных произведений Набокова, например, его романов «Дар» или «Истинная жизнь Себастьяна Найта», которые также несут на себе отпечаток эстетики постмодернизма¹⁰. Об этом же свидетельствует и его свободная и раскованная манера изложения, подчас эпатазирующая читателя, специфически личностно-окрашенная, особенно тогда, когда Набоков выступает против откровенного морализаторства, дидактики. Так, сатирически изображая писателя последних лет жизни, Гоголя – религиозного проповедника, Набоков пишет, что в «Выбранных местах» автор «словно перевоплощается в одного из своих восхитительно гротесковых персонажей» (115) и даже сравнивает его жажду власти над душами современников с непомерными желаниями «жены рыбака в сказке Пушкина» (107). В соответствии с эстетикой постмодернизма, Гоголь – моралист и религиозный проповедник – изображен как одинокий маргинальный герой, душевнобольной, уверенный в своей «магнетической мощи» (107) и одновременно одержимый маниакальной идеей нового переустройства общества, т.е. в эссе шаг за шагом происходит деканонизация писателя, разрушение стереотипов его литературной репутации, выпященное Набоковым удивительно страстно и эмоционально. Так, с большой долей сарказма критик пишет: «Он использовал свое выгодное положение посланца Божьего в сугубо личных целях – например,

В.В. НАБОКОВ – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ОСОБЕННОСТИ КРИТИЧЕСКОГО ПОДХОДА)

когда отчитывал прошлых обидчиков» (113); Набоков имеет ввиду критика Погодина или писателя Аксакова. Автор эссе постоянно повторяет, что Гоголь «отстал от века», его «магический кристалл... помутнел» (122), «он уже не умел создать новую художественную ткань» (120) и т.д. Начав эссе с того, что Гоголь умер 4 марта 1852 г., Набоков заканчивает свое произведение датой его рождения – 1 апреля 1809 г. Зеркально переставив дату рождения и смерти писателя, критик как бы поворачивает поток жизни Гоголя вспять, заставляя и себя и читателя увидеть предмет исследования в необычном ракурсе, в совершенно ином свете, характерном, по его мнению, для «перевернутого мира Гоголя» (55). Обратная перспектива позволяет читателю осознать, что распад личности и физическая смерть Гоголя-человека уже не имеют никакого значения – важна лишь дата его рождения, которую обессмертили его гениальные произведения.

Как критика-постмодерниста Набокова привлекает и эффект симультантности, который он усматривает в «Ревизоре»: «Пьеса начинается с ослепительной вспышки молнии и кончается ударом грома. В сущности, она целиком умещается в напряженное мгновение между вспышкой и раскатом» (59). Особый восторг у него вызывает образ новорожденного сына трактирщика, который по словам Бобчинского, «такой пребойкий мальчик, будет так же, как и его отец, содержать трактир» (63). Характеризуя этот гоголевский сюжетный прием, Набоков пишет: «Обратите внимание, как новорожденный и еще безымянный Власович умудряется вырасти и в секунду прожить целую жизнь» (63). Ведь для него самого жизнь – лишь краткое мгновение, «щель слабого света между двумя идеально черными вечностями» (4; 135). Отголоски своей философии бытия критик стремится найти в произведениях Гоголя, мир которого, по словам Набокова, отвечает со-

временным концепциям физики: «Вселенная-гармошка» или «Вселенная-взрыв» (127), таким образом, метафорически осмысляя художественную специфику гоголевских произведений, не похожих на произведения других авторов, где отражены «спокойно вращавшиеся подобно часовому механизму, миры прошлых веков» (127).

Новаторство Гоголя Набоков усматривает и в его импрессионистических открытиях прежде неизвестных литературе цветовых гамм, и в его словотворчестве, столь близком ему самому, создававшему целый ряд неологизмов, как-то: «нетки», «нимфетка», а в данном эссе – и глагол «гоголизироваться» (127). Так, в устах гоголевских чиновников названия игральные карт ласково искажаются: «черви» становятся «червоточинкой», «пики» превращаются в «пикенции», «пикендрасы», «пичуры» или «пичурушуха». С большим удовольствием разбирая их морфологию по известному принципу «глокая куздра», Набоков усматривает в них латинские и греческие окончания и даже (ассоциативно) – «орнитологический оттенок», причем в последнем примере птица, по его словам, «превращается уже в допотопного ящера, опрокидывая эволюцию видов» (88). Таким образом, как бы следуя гоголевским принципам, он из придуманного писателем слова сам создает побочный сюжет – зазеркальный катастрофический сдвиг в эволюции видов, при этом Набоков делает совершенно неожиданный для своей творческой концепции вывод: эти слова придуманы Гоголем, чтобы «показать умственный уровень тех, кто ими пользуется» (88), т.е. явно типических представителей мира чиновников.

Следовательно, вопреки своей концепции о «хаосе мнимостей» (125), составляющих мир Гоголя, «творящего жизнь из ничего» (119), об иррациональном, потустороннем мире, просвечивающем в его произведениях, и героях-призраках, Набоков время от времени дает читателю

понять, что Гоголь все же «творит жизнь», создает «нежные, теплые, полнокровные» образы «живых людей». В более позднем эссе о Л. Толстом, вошедшем в его книгу «Лекции по русской литературе», он напишет: «Кстати говоря, вся история художественной литературы в ее развитии есть исследование все более глубоких пластов жизни»(246). Позднее Набоков назвал свое эссе о Гоголе очень поверхностным¹¹.

Итак, рассматривая творчество Гоголя сразу с нескольких позиций, эклектически сочетая сразу несколько критических подходов (биографический, психологический, формальный и постмодернистский), Набоков одновременно оценивает его и как художник, который мыслит образами, метафорически характеризуя новаторство Гоголя и мысленно соотнося и образ самого писателя и его творчество с образами, порожденными им самим. И хотя во главу угла Набоков-критик поставил мысль об иррациональности гоголевской прозы, не связанныости ее с российской жизнью, устремленности в потусторонний мир инобытия, Набоков-художник все же интуитивно-метафорически ощущает в ней поэзию живой народной жизни, воспетой великим классиком.

Аналогичные принципы критического подхода отчетливо прослеживаются и в его «Лекциях по русской литературе» (1981), опубликованных уже после смерти их автора, хотя само их соотношение меняется в пользу более традиционных способов анализа: возрастает роль культурно-исторического подхода, шире используется биографический метод исследования, все большую роль играет анализ художественного текста, стилевых особенностей писателя, его новаторских находок, да и само исследование выглядит гораздо более традиционным (Набоков подробно анализирует сюжетную канву и композицию произведений, тип героя, его отношение к действительности и т.д.).

Вместе с тем, будучи «литературоведом поневоле»¹² исследователь редко представляет полную объективную картину творчества того или иного русского писателя: он, как правило, находится в плену своих творческих пристрастий, и зачастую его оценки отличаются излишней субъективностью.

Так, в иерархии русских прозаиков XIX в., которую предлагает Набоков-исследователь: «Толстой – Гоголь – Чехов – Тургенев» не нашлось места самому известному в XX в. на Западе русскому классику Ф.М. Достоевскому. В лекции, посвященной его творчеству, ставя перед собой цель «развенчать» его как писателя (177), Набоков использует преимущественно биографический способ исследования, привлекая на свою сторону даже критиков фрейдистского толка, (о которых он обычно отзывался презрительно), неоднократно отмечавших автобиографический момент в отношении его героя Ивана Карамазова к убийству своего отца: и сам писатель, по их мнению, страдал похожим комплексом вины. Исследователь постоянно подчеркивает, что житейские невзгоды, преследовавшие Достоевского, душевные и физические муки, удары судьбы (смертный приговор, отмененный лишь на эшафоте, годы каторги) сильно усугубили его недуги: неврастению, эпилепсию и вызвали крайне болезненное состояние духа. Это определило и выбор героя – Набоков составляет картотеку и анализирует «целую галерею неврастеников и душевнобольных» (188), созданных Достоевским, отмечает его приверженность к «**болезненной** форме христианства», и в литературе – к созданию «очень искусственной и совершенно **патологической** концепции, доходившей до крайней идеализации простого русского народа» (179) (выделено нами. – Т.Б.).

Несчастливый брак, а затем любовная связь с «инфернальной» женщиной еще более расстроили его неустойчивую психику; усугубляла это расстройство и

В.В. НАБОКОВ – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ОСОБЕННОСТИ КРИТИЧЕСКОГО ПОДХОДА)

страсть к карточной игре – «бич семьи», по замечанию Набоков. «Упоение собственным падением – одна из любимых тем Достоевского», – пишет исследователь. Мир Достоевского – это «серый мир душевнобольных, где ничего не меняется» (199) (выделено нами. – Т.Б.), а его самые известные произведения лишены гармонии и красоты, поскольку создавались в условиях вечной спешки: писатель часто не имел возможности даже прочитать то, что надиктовывал стенографисткам, как язвительно замечает Набоков. Причем, на всех его произведениях к тому же ясно ощутимо влияние сентиментальных и готических западных романов Ричардсона, А. Радклиф, Руссо, Э. Сю в сочетании с «религиозной экзальтацией, переходящей в мелодраматическую сентиментальность» (181). Таким образом, Достоевский, по словам Набокова, так ненавидевший Запад, оказывается самым европейским из русских писателей, что и, по-видимому, способствовало его успеху у западного читателя. А поскольку, замечает Набоков, «подлинная мера таланта есть степень непохожести автора и созданного им мира» (185), то Достоевского он считает писателем посредственным, банальным и безвкусным, с его «упоеанием трагедией растоптанного человеческого достоинства» (183), нездоровым интересом к распаду личности и подробностям преступления. В лекции Набоков обрушивает ураганный огонь критики на все известные романы Достоевского. Исключение составляет лишь его петербургская поэма «Двойник» (1846), лучшая, по мнению Набокова, повесть писателя, значительно более совершенная, чем его первый роман «Бедные люди» (1845), который сразу же вызвал живой интерес читателей и критики и имел большой успех.

Повесть «Двойник» Набоков считает «совершенным шедевром»: она искусно изложена, «со множеством почти джойсовских подробностей», отличается «фонетической и ритмической выразительно-

стью» (183). Современниками же повесть была встречена весьма холодно¹³. Думаясь, что столь высокая оценка повести Достоевского, кроется в первую очередь в том, что двойничество, зеркальность образов – неотъемлемая часть эстетики постмодернизма, потому Набокову столь близок подобный тип антигероя¹⁴ с его расщепленным сознанием, порождающим двойников, тип, мастерски разработанный Достоевским¹⁵, продолжившим тем самым романтическую традицию мировой литературы (Э.Т.А. Гофман, Э. По и др.). Начиная с повести Набокова «Соглядатай» (1930) данный тип антигероя становится важной составляющей набоковской поэтики. Более того, подобное заглавие «Двойник» намеревался дать своей повести душевнобольной Герман Карлович, антигерой романа «Отчаяние» (1934), задумавший совершить «идеальное преступление», основанное на кажущемся лишь ему собственном сходстве с безработным Феликсом, – своего рода творческий акт, чтобы поправить финансовое положение, получив страховку. Однако его замысел терпит крах, потому что оказывается банальным и пошлым «плагиатом»: подобные преступления уже совершались; между ним и жертвой не оказалось ни малейшего сходства – это была лишь игра больного воображения (как и у г-на Голядкина в повести Достоевского), и к тому же на месте преступления им была оставлена трость убитого с выжженным на ней именем владельца – безработного Феликса. Обнаружив эту деталь в своих «Записках», Герман Карлович и называет свою повесть «Отчаяние».

Как и безумный г-н Голядкин, он страдает манией преследования: оба героя верят, что у них есть враги, которые хотят их погубить. Тема сумасшествия лейтмотивом проходит через оба эти произведения, нарастая, причудливо развиваясь, в конце концов, окончательно погружая их героев в бездну безумия. Как отмечал Набоков, Достоевский относится к тем ред-

ким писателям, которые предпочитают сумасшедших людям нормальным. Находясь в плену художественных открытий Достоевского¹⁶, он также делает своих героев душевнобольными, склонными к психическим расстройствам и объятиями маниакальной страстью, также наделяет их двойниками. Это Г. Гумберт в «Лолите», двойником которого является К. Куилти, Кинбот-Боткин в «Бледном пламени» – эмигрант, неудавшийся филолог с раздвоенным сознанием, считающий себя свергнутым королем сказочной Земблы, неадекватный в своем поведении Лужин в романе «Защита Лужина», Аква в «Аде» со своим двойником – сестрой Мариной и целый сонм второстепенных персонажей его романов и рассказов (Сильвия Шейд и Диза, герцогиня Больна; Джеральд Эмеральд и Изумрудов; сумасшедший убийца американского поэта Шейда Джек Грей и секретный агент-цареубийца Яков Градус и др.).

Таким образом, сурово критикуя творчество Достоевского и, тем не менее, явно отталкиваясь от его произведений, Набоков, как справедливо отмечает его исследователь А. Долинин, перенимает у писателя не стиль, который он считал сентиментально-безвкусным, не способы построения характеров и сюжета (Набоков видел в них элементы пошлости, надрывности и «художественной неубедительности»), не идеи, которые Набоков отвергал, а лишь отдельные образы, приемы и мотивы¹⁷.

Кроме того, утверждая высокую степень свободы художника от всевозможных догм и верования, привычных литературных канонов, Набоков вслед за Достоевским продолжает вводить в литературу табуированную ранее тематику (приемами могут служить тема педофилии в «Лолите», впервые прозвучавшая в творчестве Достоевского (образы Ставрогина и Свидригайлова), тема инцеста в «Аде», отношений сексуальных меньшинств в «Бледном пламени») и продолжает разра-

батывать тип нетрадиционного героя-маргинала с его особым неадекватно-субъективным видением мира.

На первое место в пантеоне русских прозаиков XIX в. Набоков ставит Л. Толстого, творчество которого, по его мнению, отличает «могучая хищная сила, оригинальность и общечеловеческий смысл» (221). В отличие от Достоевского, который в своих произведениях «упивался жалостью к униженным и оскорбленным», а сам вел жизнь весьма далекую от его идеалов, считает Набоков, Толстой был «органически неспособен к сделке с совестью» (223). Правдоискательство и любовь к истине были для него дороже, чем «легкая, красочная блистательная иллюзия правды» (224). Вместе с тем он велик как художник, поскольку «открыл метод изображения жизни, который точнее всего соответствует нашему представлению о ней» (224). Толстой-автор, подобно Флоберу, невидим в произведении и в то же время вездесущ, как Творец во Вселенной. В романах писателя Набокова пленяет его «чувство времени, удивительно созвучное нашему восприятию» (225), а также он выделяет две, на его взгляд, главные темы творчества Толстого – «жизнь и смерть», которые в наибольшей степени волновали самого Набокова-художника. Их он рассматривает с позиций эстетики постмодернизма, важной составляющей которой является восприятие смерти как рождения, которая всегда сопрягается с ощущением здешнего брэнного мира как абсурдного хаоса. Этой мыслью пронизан роман Набокова «Приглашение на казнь», где герою, занесенному судьбой пришельцу из другого, потустороннего мира Цинциннату Ц. через казнь открывается высшая трансцендентная сущность бытия, а «мнимый мир» абсурдного хаоса (мир «призраков, оборотней, пародий») прошлой жизни гибнет, буквально рассыпаясь на глазах. И та же мысль о смерти, как о новом рождении, становится сквозной в его лекциях о ро-

В.В. НАБОВ – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ОСОБЕННОСТИ КРИТИЧЕСКОГО ПОДХОДА)

мане Л. Толстого «Анна Каренина» и по-
вести «Смерть Ивана Ильича».

Так, образ света, вспыхивающий перед глазами Левина после рождения его женой сына Мити и в мозгу Анны непосредственно перед самоубийством, по мнению Набокова, говорит о том, что «смерть – освобождение души. Поэтому рождение ребенка и рождение души (в смерти) одинаково сопряжено с тайной, ужасом и красотой. Роды Кити и смерть Анны сходятся в этой точке» (247). Набоков пишет, что для Толстого смерть – рождение души (261). Это в полной мере ощущает и его герой Иван Ильич, который вдруг понимает, что смерти нет: вместо смерти он видит приближающийся свет и чувствует рождение в себе – дотоле мертвом человеке – светлой прекрасной души.

В этой связи в исследовании В. Набокова о романе Л. Толстого «Анна Каренина» возникает еще одна очень важная для писателя-постмодерниста гуманистического типа тема – тема непреходящей ценности дома и семьи: ведь, как правило, постмодернистский герой обречен автором на бесприютное существование: достаточно вспомнить Лолиту и Гумберта, лишенных по воле автора родительского дома, годами колесящих по Америке; незадачливого «языковеда поневоле» Т. Пнина, переезжающего из одного колледжа в другой, и прочих его бесприютных героев-эмигрантов. В изображении Л. Толстым грозы и удара молнии в Колке, где находились Кити, няня и грудной Митя, Набоков видит, что, когда молния попала в дуб, а они остались невредимы, «силы природы отступили перед могуществом семейной жизни» (250), умиротворенным символом которой для Набокова являются «мокрые пеленки» этого младенца.

Стиль Толстого, по мнению Набокова, – «на редкость громоздкое и тяжеловесное орудийное средство» (309). Анализируя в своих комментариях к роману «Анна Каренина» стилистику его начала, Набоков, отмечает, что «слово *дом* (в *доме*, *домо-*

чадцы, *дома*)» повторяется восемь раз в шести предложениях. По его мнению, «тяжеловатый и торжественный повтор *дом, дом, дом*» звучит «как погребальный звон над обреченной семейной жизнью (одна из главных тем книги)» (284). Подобные тонкие, точные и глубокие наблюдения над особенностями стиля русских классиков в большом количестве содержатся в «Лекциях по русской литературе» и обширном комментарии к «Евгению Онегину».

Необходимо отметить, что Набоков-критик зачастую сугубо метафорически оценивает новизну и художественное качество анализируемых им произведений русской литературы XIX в., внося в свой способ анализа ассоциативность и интуитивизм, свойственные постмодернистскому методу исследования.

Так, характеризуя новизну искусства Гоголя, открывшуюся читателю в «Шинели», он пишет, что там «параллельные линии могут не только встретиться, но могут извиваться и перепутываться самым причудливым образом, как колеблются, изгибаясь при малейшей ряби, две колонны, отраженные в воде» (128). Эта «рябь на воде» и есть, по мнению Набокова, воплощение гоголевского изобразительного гения. А анализируя проблему относительности времени в романе «Анна Каренина» Л. Толстого, он приходит к выводу о том, что «размеренный ход жизни Облонского» и «величавый неуосновательный распорядок дня Каренина» создают два симметричных флигеля времени в здании романа (273). Вместе с тем «время» Левина вводится в хронологическую канву произведения «резкими рывками», что передает нервную, порывистую натуру героя. При этом, по точным подсчетам Набокова, разница между отстояющим «духовным» временем семейной пары Левин – Кити и «физическим» временем треугольника Вронский – Анна – Каренин составляет в романе более года (где-то 14–15 месяцев).

Метафорический стиль широко используется и при анализе творчества Тургенева, хотя чисто внешне критический подход Набокова в этой лекции в высшей степени традиционен – это по преимуществу культурно-исторический способ исследования¹⁸. Лучшие образцы тургеневской «добротной, ясной, но **ничем не выдающейся прозы**» (145) (выделено нами. – Т.Б.), – Набоков имеет в виду, в основном, зарисовки природы, – напоминают скорее «акварели, нежели сочные ослепительные фламандские портреты из галереи гоголевских персонажей» (139). Размеренная проза Тургенева, по мнению критика, великолепно приспособлена для передачи плавного движения, причем «та или иная фраза у него напоминает ящерицу, нежащуюся на теплой, залитой солнцем стене, а два-три последних слова в предложении извиваются, как хвост» (145).

Исследователь приходит к выводу, что лучшее в тургеневской прозе – русский пейзаж – получило «изумительное развитие в прозе Чехова» (143)¹⁹. Анализируя творчество писателя, Набоков опять-таки обращает особое внимание на то, что важно и дорого ему самому, что в большей мере созвучно его собственному художественному мироощущению. И потому Чехов дорог ему прежде всего как писатель-индивидуалист, не примыкавший ни к каким литературным и прочим группировкам и вместе с тем – творец совершенных гармонических произведений, которые, как и произведения Пушкина, навсегда останутся в сокровищнице русской и мировой литературы. Набоков пишет, что Чехов умел передать ощущение красоты бытия очень скупыми средствами: «разнообразием интонаций, мерцанием прелестной иронии, подлинной художественной скупостью характеристики, красочностью деталей» (328). Необходимо отметить, что и в своем собственном творчестве Набоков старался следовать тем же принципам художественной образности.

Анализируя чеховский рассказ «Дама с собачкой», исследователь справедливо отмечает, что для Чехова как для истинного гения одинаково важны поэзия и проза жизни, «одинаково дорого и высокое и низкое»: и ломоть арбуза, который в самый романтический момент свидания ест Гуров²⁰, и фиолетовое море (изображая летний вечер в Ялте, Чехов пишет, что «вода была сиреневого цвета, такого мягкого и теплого, и по ней от луны шла золотая полоса», – эта цитата есть в исследовании Набокова), и руки губернатора, скромно сидящего в самой глубине ложки театра – «все это существенные детали, составляющие “красоту и убогость” мира» (332, 338). Кроме того, Набоков обращает особое внимание и на две стороны жизни Гурова: ложную, которая была явной – служба в банке, посещение клуба, социальные обязанности, – и истинную, наиболее интересную, которая пряталась за этой ложью, – т.е. он видит в произведениях Чехова черты эстетики двоемирия, столь присущей его собственному творчеству.

Исследователь с удовлетворением отмечает, что рассказ не несет никакой особой морали, которую нужно было бы извлекать, и никакой особой идеи, которую нужно было бы уяснить, – т.е. и здесь он выступает против открытого морализаторства, дидактики, что в высшей степени свойственно писателям-постмодернистам, отрицающим присутствие какой-либо морализующей идеи в художественном произведении. Да и саму суть чеховского метода исследователь характеризует метафорическим образом: он считает, что рассказ Чехова основан на системе волн, на оттенках того или иного настроения: «Если мир Горького состоит из молекул, то здесь у Чехова перед нами мир волн, а не частиц материи, что, кстати, гораздо ближе к современному научному представлению о строении Вселенной» (338).

Таким образом, перед нами – яркий пример метафорического осмысления

В.В. НАБОВ – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ОСОБЕННОСТИ КРИТИЧЕСКОГО ПОДХОДА)

специфики произведений Гоголя и Чехова, столь свойственного постмодернистскому подходу к прочтению художественного произведения с его ассоциативностью и интуитивизмом.

В набовских лекциях нет отдельного раздела, посвященного творчеству А.С. Пушкина, но всегда и везде – в критических статьях, в обширном комментарии к роману в стихах «Евгений Онегин», в своих многочисленных интервью Набоков возносит имя поэта на недосягаемую высоту. Он по праву считает его родоначальником русской литературы, классической и современной: «Кровь Пушкина течет в жилах новой русской литературы с той же неизбежностью, с какой в английской – кровь Шекспира»²¹. «Животворный луч» пушкинского гения освещает и творчество самого Набокова: почти во всех его произведениях звучат пушкинские темы, мотивы, явно ощутимы пушкинские подтексты²². Пушкинские традиции лейтмотивности, автоцитатности, автобиографичности²³, пародийности, музыкальной и звуковой гармонии, о которых Набоков пишет в комментарии к «Евгению Онегину», были творчески переосмыслены и развиты в его прозаических произведениях, где поэзия оказывается внутренней составляющей его прозы. Вместе с тем взгляд Набокова на роман в стихах Пушкина отмечен особой оригинальностью и субъективностью. Если Белинский видел в нем «энциклопедию русской жизни», то для Набокова-критика это произведение – «прежде всего явление стиля», заключающее в себе «пестрые литературные пародии на разных уровнях»²⁴. С точки зрения композиции он рассматривает пушкинский роман в стихах как единое гармоническое целое, где восемь глав образуют «элегантную колоннаду», при этом первая и последняя связаны системой лейтмотивов, что создает уникальный эффект эха – и это особенно импонирует художественно-эстетическим взглядам исследователя. Однако единственным

существенным русским элементом романа, по его мнению, является лишь язык Пушкина, вспыхивающий на волнах музыкальной мелодии, не сравнимый ни с чем в русской литературе. Здесь в полной мере проявилось постмодернистское видение Набоковым литературного произведения: он улавливает у Пушкина только то, что отвечает его собственным представлениям об истинно великом произведении литературы – это текстуальное гармоническое целое, входящее в систему предшествующей и последующей великой литературы, подобно звезде, удаленное от действительности, воплощающее в себе игровую стилистику и изысканные литературные фантазии автора, который, подобно Творцу, воссоздает новые удивительные миры. «Фантазия бесценна лишь тогда, когда она бесцельна», (82) – вот писательское кредо Набокова. Даже произведениям Толстого и Достоевского он отказывает в реализме, видя в их героях «прелестных кукол» (279), а в самих писателях – лишь кукловодов.

Таким образом, в своих трудах по русской литературе Набоков выступает в трех ипостасях: с одной стороны, как **академический исследователь** он стремится к объективному изложению материала, особенно если предмет исследования ему как художнику импонирует (лекции о Толстом, Чехове); вместе с тем иногда внешний академизм оказывается маской, как, например, в лекции о творчестве Тургенева: язвительные замечания Набокова – **критика постмодернистского толка** – зачастую приводят к противоположному результату и сводят на нет то позитивное, что он сказал об этом классике. Думается, что во всех критических исследованиях Набокова очевидно стремление дать эстетическую переоценку литературе русского реализма, заново переоценить личность и творчество каждого писателя с высоты своей неповторимой индивидуальности **Критика-Творца**, тем самым поднявшись на уровень того или

иного классика или даже глядя на него сверху вниз. В подобной надлитературной постмодернистской позиции и содержатся истоки того карикатурно-пародийного модуса повествования, который столь отчетливо проявился в его литературоведческих работах о Гоголе, Достоевском, отчасти Тургеневе, а также в его художественном творчестве (например, в четвертой главе романа «Дар», где устами своего alter ego Ф. Годунова-Чердынцева Набоков ниспровергает с пьедестала художника и мыслителя Н.Г. Чернышевского и одновременно «использует в своей творческой практике наиболее оригинальные новации его экспериментальной поэтики»²⁵). Постмодернистское мироощущение Набокова-критика выразилось не только в этой глобальной переоценке ценностей, но и в ярком метафорическом стиле повествования, в его откровенно публицистической риторике (эссе о Гоголе, лекции о Достоевском и др.), той «экзальтированной страсти», с которой он говорил о произведениях русской литературы. Набоков не был критиком-профессионалом, прежде всего он был **художником**, поэтому, создавая свои лекции и эссе, он стремился к яркой эффектной манере изложения, которая часто подменяет строгость научной логики «метафорической эссеистской», с ее ассоциативностью, интуитивизмом, игрой воображе-

ния, в связи с чем он пишет и о том, чего не было.

Еще одна ипостась Набокова – это **критик-формалист**, стоящий на позициях влиятельной в 1940-х – 1950-х годах «новой критики» (работы о творчестве Пушкина и Гоголя). Он оказывается в той же степени «у времени в плену», сколь и **Набоков-художник – предтеча постмодернизма** – в плену зазеркалья собственного творчества: именно через этот «магический кристалл» он субъективно оценивает творчество Достоевского, провидческие художественные открытия которого оказались столь созвучными его искусству и вырваться из плена которых он тоже не в состоянии, и потому столь яростно ниспровергает его творчество, как и его образ религиозного мыслителя и пророка. Однако наиболее близким по духу новаторства Набокову оказывается именно Пушкин, особенно его роман в стихах «Евгений Онегин»: «на чистейший звук» пушкинского камертона настроено как творчество набоковского alter ego Ф. Годунова-Чердынцева, так и творчество самого писателя, своими оригинальными исследованиями и точными переводами так много сделавшего для популяризации в англоязычном мире литературного наследия Пушкина и великой русской литературы в целом, которая столь причудливо резонирует в его самобытных творениях.

Примечания

- ¹ Nabokov V. Lectures on Russian literature. / Ed. and with an introduction by Fredson Bowers. – N.Y.; L., 1981; Eugene Onegin. A Novel in Verse by Aleksandr Pushkin / Translated from the Russian, with a commentary by Vladimir Nabokov: In 4 vol. – N.Y., 1964; Nabokov V. Nikolay Gogol. – Norfolk, Connecticut: New Directions, 1944.
- ² Здесь и в дальнейшем текст эссе и лекций Набокова цитируется по изданию: Набоков Владимир. Лекции по русской литературе. Чехов, Достоевский, Гоголь, Горький, Толстой, Тургенев / Пер. с англ. – М.: Независимая газета, 1996. Номер страницы указан в скобках одной арабской цифрой. Цитаты из художественных произведений В.В. Набокова даются по изданию: Набоков В. Собр. соч.: В 4-х т. – М., 1990 с указанием в тексте номера тома (арабской цифрой) и страницы (тоже арабской).
- ³ Набоков В. Стихи. – Ann Arbor, 1978. – С. 3; Boyd B. Vladimir Nabokov: The Russian years. – Princeton, 1990; Александров В.Е. Набоков и потусторонность. – СПб., 1999.

В.В. НАБОКОВ – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ОСОБЕННОСТИ КРИТИЧЕСКОГО ПОДХОДА)

- ⁴ В данном случае это мог быть и образ Германа из уже написанного на русском языке романа «Отчуждение», весьма неадекватно воспринимающего детали окружающего мира, и образ мнящего себя королем в изгнании Кинбота -Боткина из будущего романа «Бледное пламя», тематически связанного с его незаконченным романом, две главы которого «Solus Rex» (1940) и «Ultima Thule» (1942) были уже напечатаны. Этот роман, по словам Набокова, должен был отличаться новым «качеством расцветки, диапазоном стиля, чем-то неподдающимся определению в его мощном подводном течении», о чем он пишет в «Предисловии» к английскому переводу рассказов «Ultima Thule» и «Solus Rex» // В.В. Набоков: Pro et contra: Антология. – СПб., 1997. – С. 104
- ⁵ Набоков В. Предисловие к роману «Bend Sinister» // В.В. Набоков: Pro et contra. – С. 78.
- ⁶ Апдайк Джон. Предисловие // Владимир Набоков. Лекции по зарубежной литературе. – М.: Независимая газета, 1998. – С. 20.
- ⁷ Там же. – С. 20
- ⁸ Аристотель. Поэтика. Гл. 21 // Античные теории языка и стиля (антология текстов). – СПб.: Алетейя, 1996. – С. 196.
- ⁹ Гомер. Илиада. – Л.: Наука, 1990. – С. 270–271.
- ¹⁰ Оба эти романа также обличает высокая степень интертекстуальности, «читатное мышление»; они ориентированы на игру с читателем, рассчитывают на его соавторство; каждый из них – это роман о создании романа, а герои-рассказчики имеют своих двойников и т.д.
- ¹¹ Опыты. – Нью-Йорк, 1957 – № 8. – С. 45.
- ¹² В своих лекциях Набоков не случайно делает следующее признание: «Во мне слишком мало от академического профессора, чтобы преподавать то, что мне не нравится». – Набоков В. Лекции по русской литературе... – Указ. соч. – С. 176.
- ¹³ По мнению тогдашней критики, «Двойник» – «скупен и вял», растянут донельзя. См. об этом: Примечания // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. – М., 1964. – Т. 1. – С. 484.
- ¹⁴ См. об этом: Злочевская А.В. Образ антигероя в повестях и рассказах Ф.М. Достоевского // Филологические науки, 1983 – № 2. – С. 22–29. Параллель Набоков и Достоевский рассматривается ею в статье: Злочевская А.В. Достоевский и Набоков // Ф.М. Достоевский и мировая культура. – М., 1996. – С. 72–95.
- ¹⁵ Ф.М. Достоевский с гордостью писал о «величайшем типе по своей социальной важности, который я первый открыл и которого я был провозвестником». См.: Достоевский Ф.М. Повести и рассказы: В 2 т. – М.: Художественная литература, 1979. – Т. 1. – С. 10.
- ¹⁶ Подробнее об этом см.: Сараскина Л. Набоков, который бранится... // В.В. Набоков: Pro et Contra. – СПб., 1997. – С. 542–570. Исследовательница считает, что Набоков-писатель стремился вырваться из плена «совершенно безумных персонажей» и их автора, – зависимость, которую пытался «законспирировать» своими нападками Набоков-критик. – Там же. – С. 568.
- ¹⁷ Долинин А. Предисловие: Набоков В. Собр. соч. русского периода: В 5 т. – СПб.: Симпозиум, 2000. – Т. 3. – С. 11.
- ¹⁸ Лекция о Тургеневе оставляет двойственное впечатление. С одной стороны, Набоков-лектор добросовестно и с большой долей объективности рассказывает американским слушателям о творческом пути И.С. Тургенева, говоря о несомненных достоинствах его произведений и писательском мастерстве, с другой стороны, Набоков-критик время от времени едким саркастическим замечанием исподволь расшатывает его писательскую репутацию и зачастую сводит на нет славу известного (начиная с середины XIX в.) на Западе русского классика. Например, по словам Набокова, «Тургенев всегда излишне прямолинеен и недвусмыслен» (143), скучно и нудно объясняет, что он имел в виду, эпилоги его произведений кажутся «до боли искусственными» (143). Набоков отмечает фальшь его «Стихотворений в прозе», неоригинальность множества тургеневских рассказов, банальные примитивнейшие сюжеты его произведений; делает вывод о том, что его искусство «невозможно сравнивать с суровым искусством Флобера» (143) и что Тургенев «не великий писатель, хотя и очень милый» и т.д. (143).
- ¹⁹ Набоков в той же фразе ядовито замечает, что «худшее в тургеневской прозе нашло наиболее полное выражение в книгах Горького» (143).

- ²⁰ Исследователь добавляет от себя: «грузно усевшись и чавкая» (334). Подобная изобразительная деталь в рассказе Чехова отсутствует; она понадобилась Набокову-лектору, чтобы тем самым подчеркнуть, что даже безобразное, низкое под рукой мастера становится поэзией.
- ²¹ Интервью Альфреду Appelю. IX. 1966 // Набоков о Набокове и прочем / Под ред. Мельникова Н. – М.: Независимая газета, 2002. – С. 178.
- ²² Подробнее см. об этом: А.С. Пушкин и В.В. Набоков: Сборник докладов международной конференции, 15–18 апреля 1999 г. – СПб.; Дорн, 1999.
- ²³ См. об этом: Ходасевич В.Ф. Окно на Невский. Пушкин // Ходасевич В.Ф. Собр. соч.: В 4 т. – М., 1997. – Т. 1. – С. 489–490.
- ²⁴ Набоков В. Комментарий к роману А.С. Пушкина «Евгений Онегин». – СПб.: Искусство – СПб.; ОКБ «Набоковский фонд», 1998. – С. 36.
- ²⁵ Злочевская А.В. Художественный мир В. Набокова и русская литература XIX в.: генетические связи, типологические параллели и оппозиции: Автореф. дис. на соискание ученой степени доктора филологических наук. – М., 2002. – С. 36. В своей диссертации А.В. Злочевская доказывает следующее утверждение: новации русских писателей XIX в. в области поэтики (Пушкина, Гоголя, Достоевского, Чехова, Салтыкова-Щедрина) «предвосхитили и подготовили рождение феномена писателя Набокова». – Там же – С. 5. О традициях русской прозы в творчестве Набокова см. также: Целкова Л.Н. Традиции русской прозы XIX века в романах Владимира Набокова 20–30-х годов и в романе «Лолита»: Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. – М., 2001.

ДОКУМЕНТАЛЬНАЯ РОССЫПЬ

И.А. Ревякина

«РАД, ЧТО НА РОДИНЕ ВОЗРАСТАЕТ НОВОЕ ПЛЕМЯ, ЕСТЬ СМЕНА» (Литературная жизнь 1960-х годов в переписке Б.К. Зайцева)

В письме от 3 марта 1966 г. беллетристу и критику Н.П. Смирнову Борис Константинович Зайцев, один из старейших на тот момент писателей Русского зарубежья, признавался: «Я Вас и знаю и не знаю. Никогда не видал и вряд ли уж увижу, но я читал в “Русских Новостях” — всегда с большим внутренним сочувствием и одобрением. В каком-то смысле мы очевидно два сапога — пара. Очень близкое мне душевно чувствую в Вашем писании»¹. По всей вероятности, речь шла в этом и следующем письме от 29 марта не только о критических выступлениях Николая Павловича, но и его художественной прозе: хороший прием в литературном зарубежье встретила повесть «Золотой Плёт» о жизни и творчестве И. Левитана, что и расширило его сотрудничество в «Русских новостях». Начало письма относится по-видимому к оценкам Смирновым недавних произведений Зайцева. В 1965 г. писатель переслал ему свою книгу воспоминаний «Далекое» с надписью: «Николаю Павловичу Смирнову с заочной симпатией Бор. Зайцев. Париж 27 мая 1965» (11, 433). В целом благожелательные отклики Зайцева интересны расположением к «близкому» в другом мире литературной жизни, к «встрече» с ним. Не менее очевидна также и горячая заинтересованность, *открытость к диалогу* его адресата. Он в письмах много расспрашивал Бориса Константиновича об И.А. Бунине, зная об их дружбе и цenia живые свидетельства разных лет, стремясь понять, в частности, отношения писателей поздней поры, в которых

РЕВЯКИНА
Ирина
Александровна,
кандидат
филологических
наук,
ведущий
научный
сотрудник
ИМЛИ РАН

было немало трудного². Именно Н.П. Смирнов был на тот момент «с советской стороны» одним из глубоких и тонких ценителей дарования первого русского Нобелевского лауреата вопреки официальному неприятию его творчества. Эту заслугу Смирнова (почти забытую) справедливо подчеркнет Е. Осетров, вспоминая, каким важным было в писательской среде общение с ним: «Благородная интонация Русского Зарубежья была целительным озонном в литературе тех лет... В его библиотеке всегда были парижские “Русские новости”, издание просоветское, но для чтения все-таки редко кому доступное. На страницах “Русских новостей” Николаю Павловичу удалось в полный голос сказать о художественном значении Ивана Бунина; на родине же тогда не обошлось без выпадов, направленных против писателя-изгнанника»³.

Н.П. Смирнов переписывался с В.Н. Муромцевой-Бунинной. Она хорошо отзывалась о его книге «Охотничьи просторы», в одном из писем упоминала: «Жду с нетерпением продолжения Вашего “Золотого Плёса”». В их переписке не однажды обсуждались отклики на книгу «Темные аллеи». Вера Николаевна делилась своими суждениями в марте 1959 г.: «Согласна, что “Темные аллеи” будут по-настоящему оценены только впоследствии, но у Вас их понимают лучше, чем здесь... Я очень тоже жалею, что Вы не познакомились с Иваном Алексеевичем, он сразу почувствовал бы в Вас родную душу и был бы с Вами настоящим. Когда ему не нравились люди, то он бывал иногда совсем не тем, чем был»⁴. В 1961 г. в «Русских новостях» Смирнов опубликовал эссе о «Темных аллеях», которое едва ли могло бы появиться в советской печати, как и его статьи о Набокове и В.В. Розанове. Он писал: «Эта книга написана Буниным в возрасте 65–75 лет... на закате жизни, который, однако, не был его творческим закатом. Скорее это был период “вторичного цветения” его творчества: книга пронизана

таким юношески-жадным чувством бытия, которое говорит о вечной весне человеческого сердца.

“Темные аллеи” – книга, безусловно, смелая, несколько неожиданная в некоторых частностях, и, вместе с тем, исключительно целомудренная и чистая... книга, которая по своему художественному вкусу и такту остается “в словесных изображениях любви” такой же благородной и скромной, как лучшие образцы “обнаженной натуры” в живописи и скульптуре»⁵.

В сходной – искренне позитивной настроенности, тоже обусловленной определенной «близостью», 7 февраля 1967 г. Борис Константинович выскажет и свое отношение к молодому прозаику Виктору Ивановичу Лихоносову. Получив его первые сборники рассказов – «Вечер» (М.) и «Что-то будет» (Новосибирск), которые вышли в 1966 г., он писал: «Прочитал и порадовался: дарованию, свежести Вашей и молодости. Это все в Ваших рассказах есть, и человечность есть, и никакого указательного перста. Терпеть не могу, чтобы мне что-нибудь навязывали, долбили в одну точку. Слава Богу, Вы ни с чем не пристаёте к читателю, а изображаете молодёжь, чувства молодые – это тема вечная... Всячески желаю Вам сил и творчества, “и во всем благого поспешения”. У Вас свежее и доброе дарование» (11, 249–250). Еще через год, видимо, будучи не уверен, что его письмо получено, Зайцев дважды напишет в поддержку первых книг молодого автора. 20 февраля 1968 г. в его послании отчетливо прозвучит мысль о связи литературного дебюта Лихоносова с новыми исканиями в литературной современности: «Дорогой Виктор Иванович, вторую Вашу книгу давно получил и давно с удовольствием, как и первую, прочел. Очень все свежо, молодо и независимо. Рад, что на Родине возрастает новое племя, есть смена» (11, 269). То же суждение встречаем и в повторном письме 14 марта 1968 г.: «...очевидно, мое письмо не дошло – я ответил Вам (правда,

«РАД, ЧТО НА РОДИНЕ ВОЗРАСТАЕТ НОВОЕ ПЛЕМЯ, ЕСТЬ СМЕНА» (Литературная жизнь 1960-х годов в переписке Б.К. Зайцева)

с опозданием), и книжку Вашу вторую давно получил, и в письме был вполне сочувственный о ней отзыв. Не меняю его и теперь. Ваша молодость, даровитость и свежесть по-прежнему очень меня к Вам располагают. Новая Россия! Дай Вам Бог преуспевать. Дай Бог – свыше дарованное – пронести через жизнь, никуда не склоняясь, в свободе и независимости» (11, 269).

Их заочному знакомству – в письмах – помог Ю. Казаков, и Зайцев сразу воспринял талант и своевременность только что вошедшего в литературу Лихоносова, его – новый голос, и в стиле, и в направлении. В 1963 г. в «Новом мире» появился рассказ Лихоносова «Брянские», принесший ему успех. Молодой автор обратил на себя внимание как лирик в прозе – той творческой линии, которая в 1950–1960-х гг. становится важным направлением в обновлении литературной жизни. Он собственно был и одним из первых «деревенщиков», чьи произведения озаменовали новую полосу в развитии советской литературы, когда официозная методология социализма не хотела сдаваться, но уже начала неумолимо сжиматься, как «шагреневая кожа». Как правило, именно молодые писатели послевоенной поры стали продолжать деревенскую тему нашей литературы на современном жизненном материале – трудном своей обжигающей и неліцеприятной правдой: они писали без фальши, без угоды советским классово-идеологическим приоритетам.

В 1967 г. вышел объемный сборник рассказов Лихоносова «Голоса в тишине» с предисловием Ю. Казакова. «Все, что он написал, – утверждал старший товарищ о молодом своем друге, – написано свежо, музыкально, очень точно, и все проникнуто острой, даже какой-то восторженно-печальной любовью к человеку»⁶. В этой оценке по сути определен программный характер тех явлений в литературе 60-х гг., которые были связаны во многом с творчеством писателей, вошедших в литературу после Великой Отечественной войны:

складывалось новое направление еще советских лет – без боязни суровой правды, без прикрас, без идеологических догм, с тяготением к психологической углубленности, с опорой на большие традиции русской литературы не только XIX в.

Вот эти черты таланта, как предвестия и свидетельства обновления литературы, и воспринимал Б.К. Зайцев, прочитав первые две книги, присланные ему Лихоносовым. В первом письме от 7 февраля 1967 г. он поддержал самобытность молодого автора – особый такт его повествовательной манеры – лиризм и ненавязчивость: «И автора видишь, не только на фотографии, но и всюду в описании он присутствует, не назойливо, как будто незаметно, но вот это как будто именно и нужно ... подражаний кому-либо не заметил. В одном месте чуть-чуть пахнуло Чеховым, но мимоходом... У Вас свежее и доброе дарование... Диалоги Вам очень удаются» (11, 250). Во всех письмах Зайцев четко выделял близкие ему позиции, обусловленные новой эпохой в советской жизни – уже «после оттепели». Подчеркнем еще раз: «Дай Бог – свыше дарованное – пронести через жизнь, никуда не склоняясь, в свободе и независимости» (11, 269). Последние слова Б.К. – далеко не общее место. Они выявляют и его писательскую позицию: ее он противопоставлял идеологической зависимости советских писателей. Об этом кратко, но очень веско сказано в письме 6 мая 1968 г. Н.П. Смирнову, которого он, напомним, «заочно чувствовал родственно»: «... должен сказать, что чем дольше живу за границей, тем *более* становлюсь русским, хотя здешней свободы, как писатель, ни на что променять не могу» (11, 272).

«Возрастание» новых тенденции в русской литературе 60-х г. Зайцев усматривал с одной стороны в признаках освобождения от идеологического догматизма и скованности, а с другой – в проявлениях определенной свободы отношений с представителями эмиграции, чего не было

раньше. Оба эти явления, конечно, были связаны, одно вызывало другое. Время высвобождения из-под пут тоталитарности порождало – новый исторический контекст, новые взгляды на прошлое (Революцию и Гражданскую войну) и на современность. Эпоха «разрыва времен и мирозерцаний» еще не закончилась, ее жесткие императивы продержатся более двух десятилетий, но «наступила переломная пора», обозначенная в статье воспоминаниях Е. Осетрова «пастернаковским словом» – «Рассвет»⁷, того «момента» в движении времени, когда *тьма* уже уступает *свету*.

В переписке с Зайцевым 60-х гг. очевиден рост *ответных* связей, а особенно из среды молодых (несомненно, что одной из нитей этих отношений был и Лихоносов). Бориса Константиновича необычайно радовало признание его собственного творчества в среде писателей нового поколения в России, которые проявляли большой и принципиально-творческий интерес к писателям-эмигрантам в целом, а особенно настойчивый по отношению к Бунину, его жизни и творчеству. И то и другое было знаком новых веяний в развитии советской литературы, долгое время бывшей за «железным занавесом» идеологических запретов, а литература и авторы «в рассеянии» оставались на «других берегах» и жизни, и культуры.

«Странную вещь, – писал Зайцев 26 июня 1968 г. в Орел Л.Н. Назаровой, своему давнему адресату из круга исследователей творчества И.С. Тургенева, – заметил я за последнее время: *здесь* сочувственно относятся немолодые дамы, а в России (с которой все-таки связь *возрастает*) молодые – писатели и просто читатели. Недолго жить осталось, а интересно бы увидеть, многое сейчас меняется, чувствую по письмам из России и рассказам путников отсюда туда – многие берут и провозят мои книги. И говорят: *там* *нарасхват*» (11, 273). В следующем письме к ней же в августе 1968-го ставит-

ся та же тема: «Вообще же у меня переписка с Россией все растет. Недавно дама эмигрантка, вернувшись из Москвы, привезла мне книгу неизвестного мне писателя с трогательной надписью. Кончалась она: «...патриарху *российской словесности*». Это Вам не доярки и не парнишки. – Дама прибавила, что по ее мнению «тамошние» даже переоценивают эмиграцию. Очень может быть. Думаю, поднадоели «ребята», «вроде бы», «хватит». А «мы» вымираем неукоснительно (11, 275).

При всей трагичности разрыва на долгие годы отечественной культуры глубинные связи и притяжения между ее искусственно разделенными потоками никогда не прекращались. На них были строжайшие запреты от официальных ведомств, как будто вершивших судьбы творцов художественных ценностей, но эти связи существовали в личных и, несмотря ни на что, творческих контактах писателей и художников с обеих сторон, в «катакомбах» их встреч и переписки, что получит признание и станет гласным только через годы.

В этом отношении чрезвычайно показательны примеры откликов И.А. Бунина конца 1940-х г. на новые произведения советской литературы. Надо подчеркнуть, что появились они при тягчайших для писателя жизненных обстоятельствах: его мало печатали тогда в эмиграции, он был, как и прежде, произвольно лишен возможности издаваться на родине – и на склоне лет все это воспринимались им чрезвычайно остро. Тем более значительными предстают позитивные отклики писателя на яркие и заметные явления советской литературы. Бунин с восторгом прочитал отрывок из автобиографической повести К. Паустовского «Далекие годы»⁸, появившийся в зарубежье. Он общал об этом Н.Д. Телешову, а также пытался известить и самого автора (написав в издательство). Обжигающе горячо отозвался Бунин и на выход ставшей скоро широко известной поэтической книги

«РАД, ЧТО НА РОДИНЕ ВОЗРАСТАЕТ НОВОЕ ПЛЕМЯ, ЕСТЬ СМЕНА» (Литературная жизнь 1960-х годов в переписке Б.К. Зайцева)

Твардовского, узнав о ней также из зарубежной публикации. В сентябре 1947 г. Бунин писал Н.Д. Телешову: «...только что прочитал книгу А. Твардовского («Василий Теркин») и не могу удержаться – прошу тебя, если ты знаком и встречаешься с ним, передать ему, что я... совершенно восхищен его талантом, – это поистине редкая книга: какая свобода, какая чудесная удаля, какая меткость, точность во всем и какой необыкновенный народный, солдатский язык – ни сучка, ни задоринки, ни единого фальшивого, готового, т.е. литературно-пошлого слова»⁹. Успехи литературы на родине были дороги Бунину, именно они «звали» его на родину. Новое и успешное в советской литературе вызывало у него надежды на перемены и ожидания быть наконец понятым. Однако это оказалось тогда преждевременным и тщетным.

Достаточно вспомнить очень болезненную реакцию Бунина на план Государственного издательства, возникший в конце 1945 – начале 1946 г.: выпустить «изборник» его произведений без каких-либо договорных обязательств перед ним. Бунин считал (в соответствии с международными правовыми нормами), что самовольность плана Госиздата может лишить его каких-либо прав на переиздания за границей, как он писал с горечью и обидой – «самого существенного из труда и достояния всей моей жизни»¹⁰. После протеста писателя набор издания был рассыпан. В конце 1946 – начале 1947 г. Бунин делает новую попытку связаться с Гослитом. 8 января 1947 г. он обращался с такой просьбой к Н.Д. Телешову, своему пожизненному другу: «...спешу горячо просить тебя сказать Государственному издательству: пусть издает из моих писаний *все что угодно*, но выбирают *только* из собрания моих сочинений издания «Петрополиса» в Берлине 1934 и 1935 годов (если в Москве этого издания нет, – я вышлю свой экземпляр, последний, ибо это издание давно разошлось)»¹¹. Писа-

тель был готов к печатанию своего «избранного» – однако, с учетом его авторской воли в выборе источников текстов, что и было обязательным условием творчески-делового контакта. Он хотел избежать ограничений в отборе созданного им (только из дореволюционного времени) и в той интерпретации, которая подразумевалась гослитовскими идеологами! Как тревожил и мучил Бунина отрыв от родины, как хотел он «возвращения стихами», по слову Г. Иванова, – чтобы его произведения, именно произведения, вернулись к читателю на родине! Но обе попытки связи с Госиздатом во второй половине 1940-х гг. так и не привели к желаемому результату.

Однако позднему волевому импульсу Бунина напечататься на родине все-таки суждено было осуществиться: но только после его смерти. Его авторские распоряжения выполнила В.Н. Муромцева-Бунина уже в иных исторических обстоятельствах (другом историческом хронотопе), передав на родину обещанные писателем материалы (они готовились писателем и предполагались как основа будущих изданий). Тогда-то, после смерти Сталина, в условиях наступившей «оттепели», в 1954 г. на Втором Всесоюзном съезде писателей в докладе К. Федина, наконец, прозвучало: наследие Бунина надо вернуть на родину¹². Только тогда наступила «пора» официального возвращения, которая продлится несколько десятилетий: и в 50-е, и в 60-е гг. и в последующие десятилетия. Бунина начнут издавать немало, но все еще не в полном объеме (выступлений против «окаянства» революции ему долго не будут прощать); полный корпус напечатанного им при жизни появится в собрании сочинений только в 2000-м г.¹³

Драматизм последнего прижизненного запрета на наследие Бунина (когда был рассыпан набор его избранного в Госиздате) до сих пор не вполне точно трактуется в биографическом плане. Что касается Бунина, то в этом обращении к советской стороне не было никакого «загры-

вания» с нею. Писатель допускал возможность диалога только с позиций свободно-го художника. Такой же была и его позиция в отношении реэмиграции после окончания Второй мировой войны. Тут были несходства с воззрениями Б.К. Зайцева, что и поссорило их в поздние годы¹⁴. Проживи Бунин на десятилетие- полтора больше – время, может быть, и примирило бы их. Именно «шестидесятые» стали наступившей порой творческого, подчас еще подспудного, подводного, запрещающего, но несомненно начавшегося признания органических связей в развитии разорванных революционной катастрофой частей отечественной культуры. Не случайно, в переписке Зайцева тема взаимопонимания, признания, «родства» с писателями нового поколения в 60-х гг. становится почти лейтмотивной.

С конца 1950-х г. интерес к связям с эмиграцией в Советской России возрастает – и в писательской, и в научной среде. Так проявятся новые качественные характеристики отечественной литературы – с обновленным гуманистическим и историческим наполнением. Это особенно четко скажется в освоении наследия Бунина: его произведения начнут интенсивно печатать, его жизнь и творчество будут также интенсивно изучаться, в русле его творческих притяжений окажутся многие и многие писатели как уже сложившиеся (что ранее замалчивалось), так и молодые.

Новый период в изучении наследия И.А. Бунина явно обозначится с «внепартийными», т.е. общекультурными подходами к творчеству писателей Русского зарубежья, которые прежде развенчивались как «реакционеры», связанные с «проклятым прошлым» и чуждые революционной культуре нового мира. Творчество Бунина, последовательного в своих «белоэмигрантских» позициях, тоже в это время начинает по-новому осваиваться в своей культурно-исторической значимости. Эту задачу стали решать «катакомбные литературоведы» (как их потом назовут¹⁵).

Среди них следует назвать А.О. Храбровицкого, Н.П. Смирнова, П.Л. Вячеславова, Э.М. Ротштейна, О.Н. Михайлова, а также А.К. Бабореко. Выделим пример одной из первых инициатив, показательный теми трудностями, которые приходилось преодолевать.

Статья «Выдающийся русский писатель» – первое выступление А.К. Бабореко о Бунине. Она появилась не случайно по «родному» для писателя «адресу» в «Орловской правде» 22 октября 1955 г.: статью не принял московский академический журнал «Известия ОЛЯ», т. к. автор ни слова не сказал об отношении Бунина к революционным демократам. И в дальнейшем Бабореко нередко публиковал свои разыскания в «провинциальных» изданиях, близких «биографически» писателю местам – например, Орле, Воронеже, где на гуманитарных кафедрах университетских городов, отчасти свободных от литературно-партийных чиновников, складывались научные сообщества изучения творчества Бунина. В сборнике воспоминаний и писем «Дороги и звоны» Бабореко подчеркнет: «Очень помогал мне преодолевать цензурные препоны поэт, живший в Смоленске, Николай Иванович Рыленков, влюбленный в автора “Жизнь Арсеньева”... Нашлись и в Орле люди с не замутненным пропагандой разных марксистско-ленинских идейщиков разумом... Эта смелость была у Л. Афонина. Добрым словом должны помянуть читатели Клавдию Петровну Пушешникову, вдову писателя-переводчика Николая Алексеевича Пушешникова, племянника Бунина. Она спасла ... архив его брата Юлия Бунина... Ко мне она была расположена дружески и весь бунинский архив открыла для меня... По моему совету она передала все в музей Тургенева в Орле»¹⁶.

В период с 1956 по 1967 г. появляется более 30-ти публикаций и статей Александра Кузьмина. В них последовательно собиралась разнообразная мозаика эпистолярных и мемуарных, научно проком-

«РАД, ЧТО НА РОДИНЕ ВОЗРАСТАЕТ НОВОЕ ПЛЕМЯ, ЕСТЬ СМЕНА» (Литературная жизнь 1960-х годов в переписке Б.К. Зайцева)

ментированных документов, которые выстраивали эскиз биографии писателя в реально-неопровержимых, а до того и неизвестных фактах его жизни: от юношеской влюбленности в Варю Пашенку и первых литературных связей вплоть до катастрофических событий в России 1917 г.

Примером содержательной насыщенности подборок писем Бунина, печатаемых Бабореко, может служить публикация «Из переписки И.А. Бунина» в «Новом мире» в 1956 г. (№ 10). Из восемнадцати писем Бунина – 4 адресованы Толстому, 1890–1894 гг., 3 – В. Пашенко, 1891 г., 2 – А.П. Чехову, 1891 и 1901 г., 1 – брату-наставнику Ю.А. Бунину, 1900 г., 1 – издателю В.С. Миролюбову, 1901 г., 4 – М. Горькому с 1902 по 1910 гг., 1 – также издателю Н.С. Клестову, 1910 г., 1 – другу-писателю Н.Д. Телешову 1941 г. и 1 – Н.Я. Рошину 1943 г., литератору близкому связанному с домом Бунина, вернувшемуся позднее из эмиграции на родину. Эта публикация представляла и личностное становление Бунина, и его рано заявленные, а потом все более широкие отношения в литературном мире. От письма к письму менялась сама стилистика посланий мужавшего Бунина. Показательно в подборке – письмо из эмигрантских лет. Оно было в то время прорывом в особый мир русской культуры, на десятилетия отторгнутый от родной почвы. В заметке от составителя Бабореко перечислял архивы, в которых хранились публикуемые письма: Музей Л. Толстого в Москве, РГБ НИОР, Архив А.М. Горького в Москве, ОР ИМЛИ, ГЛИМ, личный архив Н.Я. Рошина. Редакция «Нового мира» предпослала подборке писем вступление, в котором приводились слова К. Федина из доклада на Втором Всесоюзном съезде советских писателей, получившие поддержку делегатов, о необходимом возвращении наследия Бунина на родину.

Итогом более десятилетних (с середины 1950-х г.) поисков Александром Кузьмичем Бабореко бунинских документов,

изучения творческих и личных связей писателя стала книга «И.А. Бунин. Материалы для биографии (С 1870 по 1917)»¹⁷. Ее открывала история рода Буниных, начиная с XV в. Жанр именно *материалов* для биографии был точным обозначением поставленных задач: Бабореко следовал, правда в условиях жесткого идеологического давления и цензуры, научным принципам школы В.В. Вересаева – честного собирания фактов и строгой объективности.

Одним из первых горячо откликнулся на книгу в письме автору П.Г. Антокольский: «Хорошо могу представить себе тщательность, добросовестность, страстность и длительность вашей работы...» Высказывал Павел Григорьевич догадку о вероятных трудностях цензурного ее прохождения, упоминая вскользь: «Видимо, сознательно вы совершенно *убрали себя*... За таким решением чувствуется и скромность и большая выдержка»¹⁸. Ю.Г. Оксман, также в письме автору, высоко оценивая работу, называл ее «первым сводом» основных материалов для биографии Бунина «без вранья» и лакировки. Он советовал «приступить к новой фазе исследования»: «развороту» материалов «в биографическую монографию»¹⁹. Ю.И. Долнин тоже с благодарностью писал о «добротной, честной манере письма» Бабореко, видя в таком подходе продолжение традиций «литературы факта и жизненной правды». Он подчеркивал успех следования этим принципам в полноте их наполнения: «У нас утрачен вкус к биографии писателя (исключая ее социальные аспекты)... Между тем личное, интимное значит так много... Вы превосходно даете ощутить человеческий облик Бунина... И вы не менее хорошо обрисовали его цепкую художественную восприимчивость...»²⁰.

Единодушно признавались достоинства книги также и в Русском зарубежье современниками писателя – А. Седых, Г.В. Адамовичем, Г.П. Струве, Б.К. Зай-

цевым, Г.Н. Кузнецовой. И от них исследователь получил подробные послания. А. Седых отмечал: «...Ваш труд представляется мне ... совершенно первоклассным с точки зрения исследования жизни писателя... книга эта останется в русской литературе...». Он же выделял, что, хорошо зная жизнь Бунина, обнаружил очень много неизвестного из первой половины его жизни. Однако для А. Седых было ясно (как и другим из бунинского окружения), что «в книге нет “баланса” между первыми и вторыми сорока годами жизни Бунина». В частности, по его мнению, обстоятельства получения Нобелевской премии раскрывались в книге «очень бегло». Седых оговаривал при этом свое понимание такой особенности: «...Человеку, отрезанному от многих источников и архивов, трудно было дать такую же полную картину жизни Бунина после 20-го года»²¹.

Эти замечания были справедливыми. Бабореко на момент издания книги не располагал еще многими источниками о «вторых сорока годах» писателя. Но главное заключалось в том, что автор сознательно ограничил себя периодом *до 1917 г.*, как это обозначено им в подзаголовке. Все последующее лишь кратко освещалось в приложении «Последние годы». Это решение диктовалось идеологическими обстоятельствами тем очевиднее, что во вводную часть главы были внесены чуждые автору мысли об ущербности Бунина-художника в условиях эмиграции²².

Собрания сочинений Бунина в советское время стали печататься только с середины 1950-х гг. Первым опытом было собрание сочинений в 5-ти томах, вышедшее в 1956 г. как приложение к журналу «Огонек»²³. Оно состоялось благодаря тому, что в 1955 г. от вдовы писателя в московские архивы поступили книги, исправленные Буниным в последние годы жизни специально для будущих переизданий. Тогда *впервые в советских изданиях* стала выполняться *авторская воля писа-*

теля: перепечатывать его произведения с учетом позднейшей правки 1940–1950-х гг., сделанной прежде всего в томах собрания сочинений изд-ва «Петрополис» (Берлин, 1934–1936). Для немногих советских изданий 1920 и 1930-х гг., никак не согласованных с автором (будучи эмигрантом и серьезно нуждаясь, он не получал за них никаких гонораров), отечественные издатели использовали в качестве основы тексты дореволюционного собрания сочинений, которое вышло приложением к журналу «Нива» в 1915 г. Намерение использовать в однотомике, набранном в СССР в 1945 г., этот ранний, устаревший для самого автора источник, и послужило одной из причин конфликта Бунина с советскими издателями в 1945–1947 гг. Двусторонний характер их разногласий остался закрытым цензурой почти на 30 лет. Факты нереализованных тогда возможных контактов писателя с советскими издателями лишь частично были приоткрыты в 1973 г. в переписке Бунина с Н.Д. Телешовым и К.А. Фединыным²⁴.

В процессе «возвращения Бунина на родину» сталкивались разные подходы к его «эмигрантству». Показательно для 1960-х гг., да и в последующем, явное разноречие в характеристиках Бунина-художника, например, между К.Г. Паустовским и А.Т. Твардовским.

В 1961 г. в литературно-художественном сборнике «Тарусские страницы», сразу приобретшем авторитет оппозиционного и вскоре запрещенном, печатается глава «Иван Бунин» из второй книги Паустовского «Золотая роза». Этот очерк, написанный с огромной силой художественной убедительности, впервые открывал в советской литературе обаяние и мощь бунинского мастерства, достоинство и цельность Бунина-человека. Для автора «Золотой розы» не подлежит сомнению, что послереволюционный Бунин – столь же неотразимый художник, как и раньше. Его позиция в самой сути противостоит неприятию Бунина советскими

«РАД, ЧТО НА РОДИНЕ ВОЗРАСТАЕТ НОВОЕ ПЛЕМЯ, ЕСТЬ СМЕНА» (Литературная жизнь 1960-х годов в переписке Б.К. Зайцева)

идеологами как писателя, растерявшего свой талант в отрыве от родины. Именно поэтому большая часть очерка посвящена «Жизни Арсеньева». Паустовский утверждал: «...возвращены на родину драгоценнейшие бунинские вещи и в их числе повесть «Жизнь Арсеньева». Об этой повести писать трудно, почти невозможно, так же, как и о самом Бунине. Он так богат, так щедр, так многообразен, так беспощадно и точно видит любого человека от господина из Сан-Франциско до плотника Аверкия, видит каждый малейший жест и каждое душевное движение так удивительно ясно, одновременно строго и нежно, говорит о природе, неотделимой от течения человеческих дней, что писать об этом, как говорится, «из вторых рук» бесполезно и почти бессмысленно»²⁵.

Н.П. Смирнов также отстаивал целостность бунинского таланта на всем протяжении его творчества; по его мнению, Бунин в эмиграции даже «обогатил» свой талант, придав ему «необычайную лирическую силу». Вот яркие характеристики «Темных аллеи»: «Ностальгией обусловлена в книге и роскошная щедрость картин родной природы, воспринимаемых с наглядной ясностью и чувственной осязаемостью. «Темные аллеи» — книга глубоко национальная: это не только магическое перевоплощение в былую Россию, но и глубинное ощущение ее непреходящего колорита и жанра»²⁶.

Статьей Твардовского «О Бунине» открывалось девятитомное Собрание сочинений писателя²⁷ (выходило в 1965–1967 гг.). Даже по своему объему, включая многие поздние произведения, оно стало очевидной вехой освоения наследия писателя. Во вступительной статье Твардовского немало и убедительно сказано о «редкостном даре», «безусловности художнических принципов» Бунина-реалиста классических традиций. Тем не менее социологический характер исходных позиций Твардовского во многом сузил его представления о месте бунинского творчества и в

литературном движении на сломе эпох, и самом искусстве русского слова. Вот одна из спорных формулировок: «идеи, проблемы и самый материал действительности, послуживший основой его стихов и прозы, уже принадлежат истории»²⁸. Выделял Твардовский и губительность отталкивания писателя от революции: «Эмиграция стала поистине трагическим рубежом в биографии Бунина... произошла не только довременная и неизбежная убыль его творческой силы, но и само его литературное имя понесло известный моральный ущерб и подернулось раскраской забвения, хотя жил он еще долго и писал много»²⁹.

Среди немалого числа однотомных изданий Бунина 50–60-х гг., которые получили известность, современники выделяли «Избранные произведения»³⁰ и «Повести. Рассказы. Воспоминания»³¹ с предисловием К. Паустовского. И то и другое издание значительны именно «неизвестным» Буниным: они обогащали советского читателя ранее запретными произведениями — подлинными шедеврами писателя из поздних лет его творчества. Конечно, в отборе произведений подготовитель вынужден был ограничиваться прежде всего тем, что уже не вызывало цензурных нареканий. А кроме того, в основе изданий были тексты, которые сам Бунин готовил для будущих переизданий³².

В суждениях В.И. Лихоносова о том, как Бунин «входил» в его творческое сознание, однотомник 1956 г. занимает особое место: он выделен как подлинное событие. Вот одно из таких свидетельств: «Любому жившему тогда советскому человеку 1953 год памятен тем, что умер Сталин. Но осенью того же года в Париже умирает Бунин. Газета «Правда» по этому поводу поместила крошечное сообщение. Меня очень заинтересовало, кто такой Бунин? Почему он умер на чужбине? Почему запрещены его произведения?

Через три года, наверное, благодаря XX съезду партии, Бунина впервые напе-

чатали в Советском Союзе. Я помню, как сообщение о выходе бунинского одно-томника вышло в "Литературной газете" и как я спрашивал у продавцов: "Не пришел еще?" Только узнав Бунина, я понял, как надо, как единственно стоит писать"³³.

В числе тех писателей, от которых Лихоносов вел свою родословную, Бунин, почти всегда, — на первом месте. Об этом истоке, но в связи с осмыслением того, что такое писательское призвание вообще, он размышлял: «Читал я в детстве мало, и мне кажется нынче: если бы не очаровали меня эмигрантские страницы И. Бунина, "Тихий Дон" М. Шолохова, стихи С. Есенина, если бы не благословлявший дорожить мечтательностью и печалью своей души К. Паустовский, то я бы не посмел написать и строчки. Моё мироощущение подкреплялось мироощущением знаменитостей: ага! Этого нежного трепета стесняться не надо. Раскрепоститься в тайных переживаниях и потом выйти с ними на площадь — непросто. Но робость перед литературой беспокоит меня и по сей день"³⁴.

Лихоносов, как и его старший товарищ литературного цеха Ю.П. Казаков, с первых шагов в литературе испытал благотворное влияние личности и наследия Бунина. Это вызывало неоднозначные оценки, которые затем не случайно менялись.

Уже подводя итоги литературной жизни 1960-х г., критики писали, что «в середине пятидесятых годов Бунин "обрушился" не на одного Казакова, Его проза, в которой было "чересчур много живописи" (Ю. Трифонов), оказала на молодых прозаиков той поры — в чем они дружно и не однажды признавались — огромное влияние "в области стиля", заволажив их своими интонациями, ритмами, своей "сочной и плотской" образностью. В бунинской прозе их привлекало, как говорил, например, А. Приставкин, "полное отсутствие официоза, естественность и простота, глубокий психологизм, бли-

зость к природе и вообще к естеству человека, высокая, почти музыкальная культура слова"³⁵. По признанию В. Белова, приобщение к бунинским традициям для молодых прозаиков середины пятидесятых годов было установлением связей с классической русской литературой. Он был для них «последним, пока еще никем не превзойденным» ее представителем и старейшим современником"³⁶.

А. Твардовский отрицательно оценивал влияние Бунина на раннего Казакова. Когда уже появились его рассказы 1956 и 1957 г. «Голубое и зеленое», «На полустанке», «Некрасивая», «Никишкины тайны» и др., Твардовский как редактор «Нового мира» отказывался его печатать. Во внутренней рецензии в 1958 г. он писал: «Автор талантлив, но по молодости притворяется пожилым, усталым, понимающим будто бы "тщету всего земного", горечь и безнадежность утрат, неизменность "вечного круговорота" — юность-старость... Все эти настроения и мотивы в готовом виде взяты из литературы, более всего от Бунина, который весьма сильно определяет и само письмо молодого автора». Твардовский воспринял героев Казакова обрисованными «односторонне, абстрагировано от множества жизненных связей». Особенно показательным он считал в этом отношении рассказ «Дым»: где есть «ощущения биологического (возрастного) счастья юности и горести старости, но нет ни намека на практически-жизненную принадлежность их... А ведь это так важно, что "дед", например, был мужиком, а "отец" генералом... а сын учится... Другая цена была бы всем этим росным травам, запахам земли и воды, даже мыслям о юности, счастье, старости и смерти"³⁷. Позднее, в статье «О Бунине» 1965 г. (открывавшей собрание сочинений писателя в 9-ти тт.) Твардовский по-иному, гораздо шире и справедливее, оценивал бунинскую традицию в творчестве советских писателей: он писал о почетном «родстве с бунинскими эстетическими

«РАД, ЧТО НА РОДИНЕ ВОЗРАСТАЕТ НОВОЕ ПЛЕМЯ, ЕСТЬ СМЕНА» (Литературная жизнь 1960-х годов в переписке Б.К. Зайцева)

заветами» лучших советских прозаиков, называя Шолохова, Федина, Паустовского, Соколова-Микитова, а вслед за ними – Казакова, Белова и Лихоносова³⁸.

В спорах о бунинских традициях участвовали многие критики и писатели. В. Панова на Всероссийском семинаре молодых прозаиков в Ленинграде в 1958 г. отзывалась о Ю. Казакове так: «... талант большой... В лепке характеров, в слове, ритмике... нам нечему учить молодого Казакова». Считая, что подражание для молодого писателя «неизбежно, как корь», она подчеркивала, что Казаков «щедро дает – при желании – превосходные детали сегодняшнего дня». Это она выделяла в лучших, по ее мнению, на тот момент рассказах Казакова – «Легкая жизнь», «Лешак»³⁹.

Сам Казаков отстаивал свои связи с классическими традициями. Он писал В. Пановой: «И Бунины Вы меня напрасно укорили. Что ж Бунин? Бунин олимпиец, бог – таких, как он, у нас на Руси было 3–4, не больше. Но если я обожествляю Бунина, то это вовсе не значит, что я слеп и глух к остальному. Я многих люблю, я и Вас люблю...»⁴⁰ Даже «выбравшись из-под Бунина», как признавался сам Ю. Казаков, он продолжал преданно любить его, собирался написать о нем книгу «в духе цвейговских «Звездных часов человечества»⁴¹. Во время поездки во Францию в 1967 г. он встречался с Б. Зайцевым, Г. Адамовичем, расспрашивал о Бунине всех, кто был с ним хоть сколько-нибудь знаком⁴². Юрий Павлович не только собирал материалы о Бунине, но чувствовал себя как бы частью бунинской среды, одним из преданных продолжателей и наследников его традиций.

В обсуждении вопроса – кто же все-таки Ю. Казаков: ученик или мастер в наследовании традиции? – критики давали разные ответы. Ю. Трифонов в 1977 г. утверждал именно его современность и самобытность: «Казаков близок Бунину, он его ученик, мастер бунинской школы,

продолжатель, но не подражатель. О, нет! Близость Бунину – в стилистике, во фразе, в умении живописать, но наполнение казакских рассказов иное. Они написаны воздухом нашего бытия»⁴³. А в чем именно «воздух нашего бытия» – отечественные критики вели споры и в 70-е гг. и позднее, на грани столетий. И.С. Кузьмичев в 90-х писал: «И характер, и гражданскую позицию своих героев Казаков испытывал на прочность, ставя их перед проблемами вечными и одновременно актуально-конкретными. Его художнические заповеди не содержали в себе радикальных новшеств, напротив, были, пожалуй, традиционны. Казакова, как он сам, напоминал, объяснял, волновали: человеческое счастье, преодоление страданий, живучесть грязных инстинктов, любовь... Любовь, может быть, больше всего: она являлась той лакмусовой бумажкой, которая безошибочно определяла в казакском романе душевный потенциал человека... Любовь его героев – всегда страсть, всегда счастье, добываемое в мучительном процессе самовоплощения»⁴⁴. И во всем этом у Казакова немало «волшебных совпадений» с Буниным. Определяющее важное свойство таланта и личности Казакова критик видел также в «глубинной памяти», душевной интуиции, обостренном чувстве причастности к своему роду⁴⁵. И в этих осмыслениях «душевного потенциала человека», уже на материале сегодняшнего дня, Казаков во многом пересекается с Буниным. Критик ссылается на размышления А. Твардовского о проницательности и емкости бунинского психологизма, охватывающего движение времени: «Бунин не просто мастер необычайно точных и тонких запечатлений природы, он великий знаток “механизма” человеческой памяти... властно вызывающий в нашей душе канувшие в небытие часы и мгновения, сообщающий им новое и новое повторное бытие и тем самым позволяющий нам охватить нашу жизнь на земле в ее полноте и

цельности, а не ощущать ее только быстрой, бесследной и безвозвратной пробежкой по годам и десятилетиям...»⁴⁶

В приобщении В.И. Лихоносова к наследию Бунина много общего с тем, как он был необходим его старшему другу. «Последний классик» притягивал Ю.П. Казакова в пору писательской молодости и позднее остался живительной частью творческих исканий – той связью с пройденными великими предшественниками, без которой не открывается значимость и суть современности. Юрий Павлович во многом пробуждал и усиливал интерес Лихоносова к Бунину. В очерках «Волшебные дни» (1985, 1987) о писательских встречах, о скитаниях по литературным местам Виктор Иванович многое об этом расскажет. Вот об одном из решающих моментов: «Казаков побывал в Париже, поведывая с друзьями И.А. Бунина и на даче в Абрамцево рассказывал мне обо всех разговорах; в ту ночь мы наметили с ним «махнуть как-нибудь» на Орловщину, туда, где «в первобытном чистом состоянии души» начиналась «жизнь Арсеньева». И все у нас потом не получалось с поездкой»⁴⁷. Благодаря Казакову завязалась переписка Лихоносова с Б.К. Зайцевым и Г. Адамовичем, им он посылал свои книги и получал добрые отзывы, но из-за переписки с эмигрантами стал «невыездным». П.Л. Зыгренский, который переписывался и В.Н. Муромцевой-Бунин, ей писал об интересе молодого прозаика к творчеству Бунина, и Вера Николаевна прислала ему свою бунинскую биографию. Об этом и многих «естественных» и важных вторжениях в свою творческую жизнь не так давно ушедшего, но оставшегося для него живым классика потом расскажет Лихоносов в большом очерке «Мой Бунин»⁴⁸.

Очерк вместил особую, лирическую, исповедальную хронологию того, как Лихоносов узнавал Бунина. Вот он юношей 17 лет читает в «Правде» краткое сообщение о смерти писателя: «Что толкнуло

меня после урока литературы подойти к учителю и спросить: кто такой Бунин? Почему он умер в Париже?... учитель ничего ясного мне не сказал. А может, и не захотел. Но те минуты в классе у доски я запомнил на всю жизнь. Неужели у меня было предчувствие, что И.А. Бунин сыграет в моей судьбе огромную роль?»⁴⁹ Потом, всего через два года, Лихоносов-студент каким-то чудом, стараниями друга обретет дореволюционные 6 томов Бунина, изданные приложением к журналу «Нива» в 1915 г., и познает магию чудесных слов писателя, оживляющих прошлую жизнь. А еще через год будет томительное ожидание выхода – в 1956-м – «Избранного»: «... все казалось, что книгу уже получили и прячут под прилавком. Но в том году за Буниным не гонялись, его еще никто не знал. «Литературная газета» оповещала на первой странице о содержании книги: я ждал не «Деревню» и «Суходол», а вещи эмигрантские, неизвестные: «Митину любовь», «Лёгкое дыхание», «Лику»... Стоял легкий ясный день, никогда не забуду, как я вышел из книжного магазина...наконец выбрал в сквере скамейку, сел посмотреть оглавление, но прежде прочитал на 551-й странице начало повести «Лика»: «Те весенние дни моих первых скитаний были последними днями моего юношеского иночества». Так это же, наверное, про меня? – пронеслось в моей душе. Это было про самого Бунина (чего он не признавал и обижался), и было это давно»⁵⁰.

Лирическую хронику вхождения Лихоносова в наследие Бунина перемежают заключения о значимости писателя и его уроках, необходимых современности. Как молодого Лихоносова, так и зрелого, притягивает «светлая душа самого русского писателя в нашей литературе», которая способна «напитать многих, ранее не слышавших о нем». Привлекает Лихоносова правда пережитого в литературе: «О Буnine легче всего писать его же словами. Нет в русской литературе писателя,

«РАД, ЧТО НА РОДИНЕ ВОЗРАСТАЕТ НОВОЕ ПЛЕМЯ, ЕСТЬ СМЕНА» (Литературная жизнь 1960-х годов в переписке Б.К. Зайцева)

который бы, не прячась за выдуманных героев, так, не боясь, посыпал перстью тайны свои, чувствовал себя постоянно в просторе веков и не стеснял язык сой мертвой водою»⁵¹.

Бунин, «неизвестный», прочитанный в 60–70-е гг. без идеологических изыятий, поразили Лихоносова тем, что его творческая мысль свободно жила «в просторе веков». «Самый русский писатель», десятилетия запрещаемый, возбуждал интерес Лихоносова к переоценке пережитых страной исторических событий (революции и Гражданской войны), в понимании которых господствовали идеологические стереотипы. Он писал: «Было удивительно, что всего три года назад умер этот русский кудесник в Париже. В южном городе еще жили его ровесники, современники, немало было таких, кто скорбел по золотой старой России. Да и в Париже еще не исчезла родовитая Русь. Бунин зародил во мне интерес к русской эмиграции». В прозе и публицистике Бунина Лихоносов увидел «последнее восхищение отчим домом, который тысячу лет строили предки». На новом повороте истории Бунин продолжил пушкинскую традицию уважения к памяти предков – «любовь к отеческим гробам, любовь к родному пепелищу».

К справедливой точности сопоставлений настоящего и прошлого Лихоносов призывал в своих размышлениях о сегодняшнем дне. Не раз он вспомнит в 90-х и 2000-х гг. Бунина, его независимость в литературных делах до последних дней, суровую резкость его послереволюционной публицистики: «... в чужом Париже... прямой наследник Пушкина, Толстого, мудрым трехсотлетним вороном живший свои 83 года, медленно расставался с зорями и ночами, а в это время какой-нибудь безграмотный литературный булыжник крошил черепа свежих молодых дарований (под видом “чистоты наших советских рядов”) в Краснодаре или кучка “кавалеров золотой звезды” в Москве гла-

ла о беспаспортных нищих колхозниках и заедала вранье в Доме литераторов цыплятами-табака. Гнев самого Бунина в “Окаянных днях” расстраивает душу. Не будет больше таких писателей никогда, как не будет и старой России»⁵².

В первоначальной редакции очерка о «моем» Бунине, написанном в разгар перестроечных дней и к 125-летию со дня рождения писателя, обличительное слово Лихоносова звучит резко и неумолимее – по заветам Бунина-публициста, который не прощал «сокрушителей кровли»: «...реквием Моцарта и гнев самого Бунина в “Окаянных днях” заливает душу... Люблю его “Несрочную весну”, “Косцов”, “Холодную осень”... Косцов я читал в Вечерней Москве, и тогда там цензура выкинула строчки, которым место в какой-нибудь новой Ипатьевской летописи: “Это было давно, это было бесконечно давно, потому что та жизнь, которой все мы жили... не вернется уже веками”... Студенту, пять лет слушавшему какие-то классово-горбатые лекции о русской литературе, открывался другой, истинно русский мир... У Бунина всегда на горизонте колеблется марево. Постоянное скитание души по срокам времени, расставание с ними, потом расставание со старой императорской Россией, утешение в вечности сухой Розы Иерихона – вот Бунин, которого мы закатали в дифирамбы о его “парчовой прозе”»⁵³.

Об особых качествах писательского почерка Лихоносова – и стремлении к полноте воссоздания явлений жизни, а также чувству исторического прошлого – писал еще Г. Адамович в отклике на книгу Лихоносова «Голоса в тишине» (1967): «Мне не только понравилась Ваша книга... я очарован ею... В книге нем ни одного фальшивого слова... это самое важное, т.е. отсутствие выдумки в дурном смысле этого слова... У вас редкостное чувство русского прошлого, природы, людей, всей России вообще... Мне кажется, Вы должны написать большую вещь –

обо всем и ни о чем, как сама жизнь, это Ваш склад, Ваша особенность... И кстати, этот жанр "обо всем и ни о чем", по существу, очень русский, теперь как-то исчез, забыт за всякими текущими делами..."⁵⁴.

И такую вещь Лихоносов действительно написал – лиро-эпический роман «Мой маленький Париж: Ненаписанные воспоминания» (1986). Сюжет его – десятилетия истории. В нем 87 глав-новелл связанных, но и самостоятельных, которые рисуют «одиссею» кубанского казачества почти за целое ушедшее столетие. Место действия – от хутора в глухой

степи до Царского Села и Парижа. Как пишет В. Распутин, «главный герой этого романа – Память. Память – как вечность и непрерывность человека, как постоянное движение из поколения в поколение духовного вещества. Нельзя жить... не помня, чем здесь жили прежде, не зная о трудах, славе, присяге... Безымянное и беспамятное пользование – тоже воровство... Испытываешь сквозь искушенную душу невольное чувство радости, что сохранилось и спустя много лет отыскалось доносящееся теперь, как эхо, многоголосое незатихшее слово кубанцев»⁵⁵.

Примечания

- ¹ Зайцев Б.К. Собр. соч.: Т. 1–11. – М.: Русская книга. – Т.11 (доп.): Письма 1923–1971 г. Статьи. Воспоминания современников. / Сост. Е.К. Дейч и Т.Ф. Прокопов. – М., 2001. – С. 234. Далее ссылки на это издание даются в тексте по следующей форме: (11, 234).
- ² См. ответные письма Зайцева 6 янв., 18 мая 1967 г., 17 янв., 5 мая 1968 г. и др. // Зайцев Б.К. Указ. соч. – Т. 11. – С. 245, 256, 266, 271 и др.
- ³ См. о нем: Осетров Е. Николай Павлович Смирнов, каким его мы знали // Российский литературоведческий журнал. – М., 1993. – № 2. – С. 217. См. также очерк о Н.П. Смирнове: Гайдамак А.А. От Плеса до Парижа // <http://www.plyos.org/stat/stat04.html>.
- ⁴ Письма В.Н. Буниной / Подгот. текстов и примеч. Н. Смирнова // Новый мир. – М., 1969. – № 3. – С. 214, 215.
- ⁵ Смирнов Н.П. Бунин на родине // Российский литературоведческий журнал. – М., 1993. – № 2. – С. 219.
- ⁶ Казаков Ю. Несколько слов о Лихоносове // Лихоносов В. Голоса в тишине. – М.: Мол. гвардия, 1990. – С. 604. Это напутственное слово Казакова впервые сопровождало первую большую книгу рассказов Лихоносова того же названия, вышедшую в Москве в 1967 г.
- ⁷ См. Осетров Е. Рассвет // Российский литературоведческий журнал. – М., 1993. – № 2. – С. 217.
- ⁸ См. об этом: Лит. наследство. – М.: Наука, 1973. – Т. 84: Иван Бунин. Кн. 2. – С. 405.
- ⁹ Там же. – Кн. 1. – М., Наука, 1973. – С. 637.
- ¹⁰ Там же. – С. 628: см. письмо Бунина Н.Д. Телешову от 30 января 1946 г.
- ¹¹ Там же. – С. 631.
- ¹² Федин К.А. Писатель, искусство, время. – М.: Сов. писатель, 1957. – С. 430.
- ¹³ См. Бунин И.А. Собр. соч.: В 8 т. / Сост., коммент., подгот. текста и подбор иллюстр. А.К. Бабореко. – М.: Московский рабочий, 1993–2000.
- ¹⁴ См. отголоски политических распри, сотрясавших русский Париж во время и после войны в переписке И.А. Бунина с Ю.С. Сазоновой (Слонимской) // И.А. Бунин: Новые материалы. Вып. II / Сост., ред. О. Коростелев и Р. Дэвис. – М.: Русский путь, 2010. – С. 268, 295, 297, 352.
- ¹⁵ См. Михайлов О. Мой Бунин // Литературная Россия. – М., 2011. – № 50. – 14 декабря.
- ¹⁶ Бабореко А.К. Дороги и звоны: Воспоминания, письма. – М.: Скифы, 1993. – С. 59–60.
- ¹⁷ Бабореко А.К. И.А. Бунин. Материалы для библиографии, (С 1870 по 1917). – М.: Худож. лит., 1967. – 302 с.; альбом илл. – 25 с.
- ¹⁸ Там же. – С. 117–118.
- ¹⁹ Там же. – С. 119.
- ²⁰ Там же. – С. 120–121.
- ²¹ Там же. – С. 138.

«РАД, ЧТО НА РОДИНЕ ВОЗРАСТАЕТ НОВОЕ ПЛЕМЯ, ЕСТЬ СМЕНА» (Литературная жизнь 1960-х годов в переписке Б.К. Зайцева)

- ²² См. Бабореко А.К. И.А. Бунин: Материалы для биографии, (С 1870 по 1917). – М.: Худ. лит., 1967. – С. 215. Эти суждения А.Т. Твардовского (из статьи «О Бунине») были навязаны Бабореко, по его словам, редактором, и без них книга не могла выйти (см. об этом: «Дороги и звон», с. 115). Освободиться от этого «официоза» исследователь не смог и во втором издании труда. По-новому и в широком объеме раскрыть тему эмиграции удалось много позднее, при работе над книгой: Бабореко А.К. Бунин: Жизнеописание. – М.: Мол. гвардия, 2004; вышла посмертно.
- ²³ Бунин И.А. Собрание сочинений: В 5 т. / Подгот. текста и примеч. П.Л. Вячеслава. – М., 1956.
- ²⁴ См.: Лит. наследство. – М., 1973. – Т. 84: Иван Бунин. Кн. 1. – С. 627–638, 690–691.
- ²⁵ Тарусские страницы: Литературно-художественный иллюстрированный сборник / Ред. коллегия: В. Кобликов, Н. Оттен, Н. Панченко, К. Паустовский и Арк. Штейнберг. – Калуга: Калужское кн. изд., 1961. – С. 30.
- ²⁶ Смирнов Н.П. Бунин на родине // Российский литературоведческий журнал. – М., 1993. – № 2. – С. 221.
- ²⁷ Бунин И.А. Собр. соч.: В 9-ти т. / Под. общ. ред. А.С. Мясникова; Вступ. ст. А.Т. Твардовского; Примеч. О.Н. Михайлова и А.К. Бабореко. – М.: Худож. лит., 1965–1967.
- ²⁸ Твардовский А.Т. О Бунине // Новый мир. – М., 1965. – № 7. – С. 211.
- ²⁹ Там же. – С. 213.
- ³⁰ Бунин. И. Избранные произведения / Подгот. текста и примеч. П.Л. Вячеслава. – М.: Гослитиздат, 1956.
- ³¹ Бунин И.А. Повести. Рассказы. Воспоминания / Подгот. текста и примеч. П.Л. Вячеслава. – М.: Моск. рабочий, 1961.
- ³² О новых задачах научных изданий произведений Бунина и его писем на академическом уровне, поставленных исследователями его наследия, см. в фундаментальных трудах: Бунин И.А. Письма 1885–1904 годов / Под общ. ред. О.Н. Михайлова; Подгот. текстов и коммент. С.Н. Морозова, Л.Г. Голубевой, И.А. Костомаровой. – М.: ИМЛИ РАН, 2003. – С. 5–8; Бунин И.А.: Новые материалы. Вып. I / Сост., ред. О. Коростелева и Р. Дэвиса. – М.: Русский путь, 2004. – С. 3–5.
- ³³ Лихоносов В. Доброго никогда не бывает перебор // Живая Кубань. – Краснодар, 2011. – 8 дек.
- ³⁴ Цит. по: Бондаренко В. Очарованный странник Виктор Лихоносов // Завтра. – М., 2003. – 8 окт.
- ³⁵ Кузьмичёв И. Юрий Казаков: набросок портрета. – Л.: Сов. писатель, 1986. – С. 102.
- ³⁶ Там же. – С. 103.
- ³⁷ Твардовский А. Собр. соч.: В 6 т. – М.: Худ. лит., 1980. – Т. 5. – С. 291.
- ³⁸ Там же. – С. 59.
- ³⁹ См.: Кузьмичев И. – Указ. соч. – С. 89 – 90.
- ⁴⁰ Там же. – С. 91.
- ⁴¹ Там же. – С. 103.
- ⁴² Казаков Ю. Беседы с Борисом Зайцевым в Париже // Новый мир. – М., 1990. – № 7. – С. 132–139.
- ⁴³ См.: Кузьмичев И. – Указ. соч. – С. 89.
- ⁴⁴ Там же. – С. 62–63.
- ⁴⁵ Там же.
- ⁴⁶ Твардовский А. Собр. соч.: В 6 т. – М.: Худ. лит., 1980. – Т. 5. – С. 86.
- ⁴⁷ Лихоносов В. Волшебные дни: Статьи, очерки, интервью. – Краснодар: Краснодар. кн. изд., 1988. – С. 90.
- ⁴⁸ Вошел в кн.: Лихоносов В. Тоска-кручина. – Краснодар: Изд. Дом «Краснодар. известия», 1996. – С. 55–62.
- ⁴⁹ Цит. по: Виктор Лихоносов: В книгах Бунина – последнее восхищение отчим домом, который тысячу лет строили предки... // Литература. М., 2009. – № 6. – С. 4. Далее очерк «Мой Бунин» цитируется по этому источнику.
- ⁵⁰ Там же.
- ⁵¹ Там же.

⁵² Там же.

⁵³ Цит. по интернет-сайту журнала «Родная Ладога» // www.rodnaya-ladoga.ru/favorite/speech/2html

⁵⁴ Цит. по: Лихоносов В. Избранное. – М.: Изд. центр «Терра», 1993. – С. 88 .

⁵⁵ Распутин В. «Что ни возьми, одни воспоминания» // Лихоносов В. Наш маленький Париж: Ненаписанные воспоминания. Роман / После сл. В. Распутина. – М.: Советская Россия, 1990. – С. 650–651. См. о романе также выступление В. Бондаренко «Очарованный странник Виктор Лихоносов» (на вручении писателю премии им. Л. Толстого на очередных толстовских встречах в Ясной Поляне в 2003 г.) // Завтра. – М., 2003. – 8 окт.

Шаронова В.Г.

РУССКИЕ ХУДОЖНИКИ В ШАНХАЕ В ГОДЫ «БЕЛОЙ» ЭМИГРАЦИИ

История русской художественной культуры Восточного Китая первой половины XX века является духовным наследием дальневосточной ветви русской эмиграции. Эта тема, до недавнего времени считавшаяся «закрытой», до сих пор остается малоизученной. Среди многочисленных беженцев из России, оказавшихся в изгнании в Китае в начале 20-х годов прошлого века, было немало представителей российской интеллигенции – писателей, поэтов, художников, архитекторов, театральных деятелей и музыкантов. Оказавшись в сложных условиях незнакомой и чуждой европейскому человеку среды, русская эмиграция стремилась сохранить ценности и традиции русской культуры, поддерживать русский дух и образ мысли. Вынужденные беженцы осознавали себя частью России и верили, что вернутся в нее.

Эмигранты с большим интересом и вниманием знакомились с произведениями в области литературы, музыки, живописи, созданными как на родине, так и в изгнании. И здесь, прежде всего, необходимо сказать о русских художниках белой эмиграции, роль которых в становлении современного искусства Китая сейчас общепризнанна среди китайской интеллигенции.

Разными путями шло формирование русской художественной диаспоры в Китае. Благодаря начавшемуся в конце XIX века строительству Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД) и города Харбина, сюда приехали представители различных профессий, в том числе и творческих, которые здесь оседали, вызвали родственников и считали этот край своей второй Родиной. После Октябрьской революции они оказались «выкинутыми за борт» не по

*ШАРОНОВА
Виктория
Геннадьевна,
кандидат
исторических наук,
старший научный
сотрудник ИНИОН,
член Ученого
совета Центра
изучения России
Шанхайского
университета
Иностранных
языков*

своей воле. Как показало время, именно «дореволюционные» подданные Российской империи чаще всего брали советское гражданство и в разные годы, начиная с 1928 по 1955 гг., репатриировались в СССР. Однако большая часть населения оставалась на местах проживания, поскольку разноречивые известия, поступавшие с Родины, и толпы беженцев заставляли их отбрасывать от себя мысль о возвращении в Россию.

Вторую часть переселенцев составляли бывшие военные, остатки армии Колчака, казаки, кадетские корпуса (1-й Сибирский Императора Александра I кадетский корпус и Хабаровский графа Муравьева Амурского кадетский корпус) и т.д. Основной профессией у этих людей было служение своему Отечеству, ему присягали на верность, за него, не щадя жизни, боролись на полях войны. Теперь, имея в карманах вместо денег – сорванные погоны, они были вынуждены искать себе новые профессии, чтобы прокормить семьи и себя. Часто природные способности и обучение в молодые годы в художественных училищах и школах живописи позволяло устроиться чертежником, а если повезет, и художником. Эти люди выбирали Китай местом своего постоянного проживания, активно включались в общественную жизнь, и, как правило, после 1949 г. переезжали все дальше от Родины в Австралию и Америку.

К третьей части можно отнести советских граждан, прибывших в Харбин на гастроли с театральными труппами по культурному обмену между СССР и Республикой Китай. Это были художники-декораторы и оформители сцены. Нередко они оставались, «терялись» и вскоре переезжали вглубь Китая, чаще всего в Шанхай. И, наконец, четвертую группу, составляли художники-мигранты, покинувшие Родину вместе с беженской волной и проживавшие то в Европе, то в Азии. Они часто путешествовали по миру и бывали в Китае периодически, активно участвуя в выстав-

ках и светских мероприятиях. В эмигрантских газетах можно было прочитать их интервью, подробно рассказывающих о «колоссальном» успехе таких художников в какой-либо стране.

Несомненно, что, начиная с 1920-х годов центр культурной жизни русской эмигрантской диаспоры, перемещается в Шанхай особенно после передачи КВЖД китайскому правительству, вызвавшее массовый отток населения из Харбина.

Первые русские художники появились в Шанхае в 1918 г.¹ Художник Иван Калмыков был командирован на Дальний Восток Московским Строгановским училищем. Его задача заключалась в собирании экспонатов для музея училища. Остановившись в Шанхае по пути в Сиам (Индию и Вьетнам), Калмыков устроил выставку своих работ в шикарном Палас Отеле², находящемся в престижном месте города на пересечении Набережной (Банда) и Нанкин лу.

В это непростое для России время интерес к политическим событиям в стране был очень велик. Поэтому выставка привлекла большое количество посетителей и имела небывалый размах по количеству проданных картин. Их сумма составляла 26 000 долларов. Иван Леонидович работал маслом и акварелью преимущественно как пейзажист, верный школе русского реалистического пейзажа конца XIX века. В то же время, он увлекался и современными живописными новациями.

После посещения этой выставки иностранные жители Шанхая стали поклонниками русского искусства. На родине творчество Калмыкова почти не известно и забыто. Вместе с тем художественный критик и историк искусства А.Н. Бенуа причислял его к наиболее одаренным и талантливым последователям И.И. Левитана. Заслужив признание в Шанхае, Калмыков отправился в Индию, а позже переехал в США.

Первая волна «белой» эмиграции хлынула в Шанхай в 1920 г. Среди беженцев

РУССКИЕ ХУДОЖНИКИ В ШАНХАЕ В ГОДЫ «БЕЛОЙ» ЭМИГРАЦИИ

был тогда еще мало кому известный художник Владимир Степанович Подгурский³. Он был молод, талантлив, трудности и лишения его не смущали. Рождённый в Сибири, внук польского каторжанина, старший сын в многодетной семье, он привык преодолевать жизненные преграды и добиваться успеха. Жизнь этого замечательного художника в Шанхае была яркой и многогранной. Начав свою деятельность с преподавания, Виктор Степанович стал «крестным отцом» многих известных русских, иностранных и китайских живописцев. Он работал педагогом несколько лет: с 1920 года – по 1922 год в Китайском Народном университете, где преподавал рисунок, живопись и пластическую анатомию; с 1923 года – по 1927 год в Шанхайском Институте Живописи; в 1928 году перешел в Син-Хуа (Sin-Hua) колледж. В 1928 году он вступил в члены Шанхайского Художественного Клуба, где с 1929 года преподавал рисунок и живопись. Преподавание позволяло иметь постоянный заработок и заниматься творчеством.

Шанхайцы, как люди исключительно деловые, коммерсанты, в массе не имели времени на посещение художественных выставок, были крайне заняты, чтобы серьезно увлечься искусством. Русским художникам в Шанхае вначале приходилось зарабатывать на жизнь не живописью, а работой в различных фирмах, рисованием небольших картинок, по требованию и вкусу рынка, работой в случайных русских журналах и прочими, далекими от истинного искусства заработками. Начиная с 1926 г., ситуация изменилась.

В 1926 г. Подгурский выставил во Французском муниципальном колледже совместно с Клубом британских женщин свои полотна, причем эта выставка имела незаурядный успех, и многие выставленные картины были распроданы. Так началась эра русских художественных выставок в Шанхае. Параллельно с преподава-

нием, Виктор Степанович работал в газете, имел студию для частных уроков живописи и рисования, был связан с архитектурскими компаниями города Шанхая, как художник и оформитель работал творчески, участвовал в выставках. Он много путешествовал по Китаю и изучал китайскую архитектуру и культурные традиции. Особенно интересно в его работах были отражены быт и труд китайского народа, имелось много характерных портретов. Его произведения быстро раскупались не только местными ценителями искусства и галереями, но и зарубежными музеями. Также ему приходилось работать и в качестве художника настенной живописи и скульптуры, внутреннего оформления зданий, сотрудничая с известными в городе английскими архитектурно-строительными компаниями. В. Подгурский является автором первого памятника А.С. Пушкину, воздвигнутому на средства русских жителей Шанхая к 100-летию со дня кончины поэта⁴.

Начав проводить выставки своих картин и приобретать для этого необходимые связи и опыт, Виктор Степанович стал приглашать для участия в них своих коллег и друзей. Именно с его легкой руки многие неизвестные в Шанхае мастера живописи получили признание после таких выставок. Удивительно, но русские художники не боялись конкуренции, не строили друг другу козни, хотя добыть денег для нормальной жизни в Шанхае было нелегко. Наоборот, каждый, кто продвигался вперед на художественном Олимпе, тянул за собой остальных, помогая обрести известность и покупателей. Такой поворот дел способствовал тому, что проживающие в Харбине и других китайских городах художники стали переезжать в Шанхай. С этого времени русское искусство становится частью культурных традиций международного Шанхая⁵.

В декабре 1928 г. впервые в Шанхае была организована совместная выставка русских художников, в которой приняли

участие М.А. Кичигин, В.С. Подгурский, Н.А. Пикулевич и Л.Н. Пашков.

В 1930 г. состоялась первая международная выставка с участием русских мастеров изобразительно искусства в Арт-Клубе. На этой выставке выставили свои вещи К.П. Данилевский, В.С. Подгурский, Хренов, Н.К. Соколовский, Н.И. Адамович и К.Н. Малиновский⁶. Выставки в Арт-Клубе повторялись периодически два раза в год.

В 1931 году состоялись две совместные выставки: июньская, в которой приняли участие М.А. Кичигин, В.А. Засыпкин, В.А. Кузнецова, В.С. Подгурский, Я.Л. Лихонос и П.П. Густ (сконч. в 1929 г.); в декабре пять участников: В.С. Подгурский, И.А. Пикулевич, Я.Л. Лихонос, Н.А. Пикулевич и А.Д. Сафонов. Также в Астор хаузе проводилась новогодняя выставка, в которой участвовали М.А. Кичигин, Ефимов, Н.А. Пикулевич и В.С. Подгурский⁷.

Среди молодых художников особым авторитетом пользовался Михаил Александрович Кичигин⁸, признанный мастер и известный художник. Он имел интересную судьбу, полную неожиданных поворотов. Родился в крестьянской семье в уральской деревне. В его творчестве всегда прослеживалась тема любви к крестьянскому быту, народным обычаям, родной природе. После революции он вернулся на родной Урал и начал работать преподавателем в Екатеринбургском художественном училище. Вместе с белыми войсками он прошел путь изгнания до Харбина. Здесь он организовал художественную студию «Лотос», пользующуюся большой популярностью у начинающих художников. Именно сюда пришла учиться живописи талантливая девушка, балерина – Вера Емельяновна Кузнецова, ставшая впоследствии знаменитой художницей. В Харбине он был известен своими портретами, рисунками, картинами, отражающими повседневную жизнь Китая, его городские и сельские виды, пейзажи и

архитектурные памятники. В 1927 г. Кичигин переезжает в Шанхай. Здесь он становится постоянным участником как собственных, так и международных выставок. Для объединения в сообщество русских эмигрантов – деятелей культуры и искусства, в Шанхае было создано Сдружество деятелей культуры «Понедельник». Михаил Александрович был одним из его организаторов, а позже стал председателем. В начале 1930-х гг. в Шанхае он вместе с Н.К. Эльтековым открывает студию «Лотос». Кичигины жили на территории Французской концессии, и их дом всегда был полон гостей и учеников. Здесь проводились «Понедельники», давались частные уроки ученикам, в том числе китайцам. В просторной мастерской, выходящей на оживленную авеню Жоффр, они часто трудились до позднего вечера, готовясь к выставкам и выполняя многочисленные заказы.

Так сложилась жизнь, что именно в Шанхае Михаил Александрович получил общественное признание. Он много работал как живописец, график и художник театра. Вместе с женой они много путешествовали, бывая в Пекине, в Циндао, в Кантоне. Им очень нравились Лаошаньские горы, которые напоминали Михаилу Александровичу родной Урал. Произведения, выполненные в Китае, составляют большую и основную часть его творческого наследия. Так же, как и Виктор Подгурский, Кичигин принимал участие в оформлении интерьеров, расписывал русские церкви, участвовал в оформлении издания «The diamond jubilee of the international settlement of Shanghai» («Бриллиантовый юбилей Международного селтльмента Шанхая»)⁹. В 1947 году М.А. Кичигин как репатриант вернулся в Россию. С 1948 года жил в Ярославле. В Ярославском художественном музее хранится большая часть его творческого наследия.

Боле 50-ти лет супругой Михаила Александровича была Вера Емельяновна

РУССКИЕ ХУДОЖНИКИ В ШАНХАЕ В ГОДЫ «БЕЛОЙ» ЭМИГРАЦИИ

Кузнецова-Кичигина¹⁰. Семья Кузнецовых жила в Харбине задолго до революции, еще с начала XX века. Вера Емельяновна выросла в городе на Сунгари, здесь училась в гимназии, занималась балетом, а позже увлеклась живописью. В 1921-м она познакомилась с художником Михаилом Кичигиным в художественной студии «Лотос». Одним из ее преподавателей был В.А. Анастасьев (бывший Директор Екатеринбургской художественной школы). В 1928-м Вера Емельяновна переехала в Шанхай к жившему там М.А. Кичигину. Она работала не только как живописец, но и как художник-декоратор. В 1931-м вступила в Шанхайский Арт-Клуб, участвовала во всех устраиваемых клубом выставках, завоевывая заслуженный авторитет у капризной шанхайской публики. Одна из их студий находилась в «Берн апартамент» на авеню Жоффр в самом центре Французской концессии. Это было оживленное место, очень шумное и популярное из-за знаменитого женского магазина на первом этаже. Квартира № 10, где жили Кичигины, была угловой и частично выходила во двор. Сквозь большое стекло студии можно было наблюдать за уличными сценками и персонажами, которые нередко находили себе ночлег на лавочках во дворе. Недалеко находился Французский клуб, где художники проводили свои выставки, принимали участие в оформлении некоторых залов клуба. В 1947-м приехала в СССР. Работала художником в Нижнетагильском театре кукол. В 1948-м переехала в Ярославль.

Александр Дмитриевич Сафронов также был связан с художественно-промышленной школой в Екатеринбурге, где он закончил класс художественной чеканки по металлу в 1919 г. Как и многие русские, не согласные с новой властью, Сафронов эвакуировался с белыми войсками в Сибирь, а оттуда эмигрировал в Харбин. Там он был известен, прежде всего, как театральный художник, работая в театрах оперы и оперетты Железнодорожного

Собрания. Здесь он занимался и декоративным оформлением общественных зданий, кинотеатров. В Успенской церкви при Новом кладбище им был написан в куполе Бог Саваоф, а также расписаны стены снаружи. Остатки этой росписи еще видны до сих пор, несмотря на то, что сама церковь находится в плачевном состоянии. Как и многие русские эмигранты, в начале 30-х годов Сафронов переехал в Шанхай. Здесь он создавал декорации для театров. В одном из интервью он посетовал на то, что отсутствие финансовых средств в русских театрах мешает воплощению его творческих идей по подготовке декораций: «Я ставлю себе задачей искание новых форм и путей для декоративного и зрительного оформления спектакля... Однако же, я полон надежд на то, что со временем шанхайский русский театр закрепит за собой право на существование, и в ряде оперетт, совершенно не шедших в Шанхае, я смогу показать новые принципы сценического оформления»¹¹. В апреле 1936-го в зале «Ренессанс» в Шанхае прошла его ретроспективная выставка декорационных работ, живописи и графики. На выставке были представлены эскизы декораций ко многим постановкам. Летом 1936-го совместно с художником-архитектором Ю.В. Смирновым провел выставку в Циндао. В конце 30-х годов А. Сафронов покинул Шанхай. Путь его лежал дальше на юг. Известно, что остаток дней он провел на Цейлоне, где был всенародно любимым художником, поскольку в своих работах часто изображал восточную тематику, используя сюжеты местного фольклора. Скончался Александр Дмитриевич Сафронов в 40-х годах прошлого века. Часть его работ через дипломатическое представительство была передана в СССР, однако следы этой коллекции затерялись. Неизвестна судьба и самого художника, в 1950-е годы его дочь пыталась узнать о судьбе своего отца, но никаких документов не было найдено.

Самым популярным памятником русской архитектуры в Шанхае является Кафедральный собор во имя иконы Божией Матери «Споручница грешных». Более десяти лет на нем висела мемориальная табличка о том, что его архитектором является Александр Ярон. Однако настоящим автором этого шедевра русской православной архитектуры был Яков Лукич Лихонос. В прошлой, дореволюционной жизни, Яков Лукич был офицером Российской Императорской армии. Он одновременно учился и военному, и художественному искусству. Родом Яков Лукич был из деревни под Екатеринославом, его родители были крестьянами. В Таганроге он окончил школу прапорщиков, и вся его дальнейшая жизнь должна была быть связана с армией. Всё свободное от занятий время он проводил на вечерних платных курсах Императорского Общества поощрения художеств, которое окончил накануне Первой мировой войны в 1914 г. На талантливого студента сразу же обратил внимание Николай Рерих. В дальнейшем их пути пересекутся уже на Востоке, они будут обмениваться письмами, и Рерих будет следить за успехами своего любимого ученика. Разделив судьбу своих соотечественников, Я. Лихонос участвовал в Первой мировой и Гражданской войнах. Вместе с отрядами армии адмирала Колчака он дошел до Дальнего Востока. И так же, как и многие его соотарищи, был вынужден покинуть свою родину навсегда. Прожив некоторое время в Харбине, он переехал в Шанхай, город, в котором он провел последние двадцать лет своей жизни. Прибыв в Шанхай в 1923 году, он задумал заниматься живописью, сделал выставку, которая не дала материальных результатов¹². Однако спустя несколько лет, Яков Лукич становится одним из самых признанных мастеров, как в области декоративного искусства, так и в живописи. Он был востребован и популярен. Его скульптурные композиции украшали многие здания шанхайско-

го Сити (не сохранились). Газеты писали: «В последнее время Я.Л. Лихонос занят выполнением 4-х фигур по 8 фунтов высотой для украшения “Денис Аппартамс”. Одну из фигур, только что законченную для отливки, нам пришлось увидеть в мастерской художника. Фигура поражает мощью и смелостью в разрешении поставленной художнику задачи изобразить “Прогресс”. Другие фигуры, по идее, должны изображать “Индустрию”, “Коммерцию”, “Экономику”»¹³. Вскоре Яков Лукич открыл собственную архитектурно-строительную компанию, которая располагалась на авеню Фош, улице, служившей границей между Французской концессией и Международным селтльментом. Именно здесь он принимал многочисленные заказы по декорированию и украшению богатых вилл домовладельцев, имел небольшую мастерскую и рабочий цех.

Иностранный Шанхай хорошо знал Я. Лихоноса как замечательного художника. Его картины, изображающие Китай, были ярки в красках, полны жизни, индивидуальны в разрешении композиции: много солнечного света с неожиданными переходами от света к тени. Многогранный талант художника проявлялся и {на} в его графических работах и живописи по стеклу. На его картинах, написанных в уголках китайского района Шанхая – Наньтао, мы легко узнаем места Старого города, так хорошо известные современному туристу: Чайный домик, Сад богатого чиновника, знаменитый змееобразный мостик счастья. Художник любил писать китайские монастыри, монахов, кумирни¹⁴ и буддистских богов. Не только на страницах русских газет можно было прочитать хвалебные рецензии в его адрес. Газеты «Чайна Пресс», «Шанхай Таймс» и другие помещали снимки с работ художника Лихоноса с прекрасными отзывами о его богатом даровании.

Главным проектом в его жизни был Кафедральный собор в Шанхае. По леген-

РУССКИЕ ХУДОЖНИКИ В ШАНХАЕ В ГОДЫ «БЕЛОЙ» ЭМИГРАЦИИ

де, которая передается нашими соотечественниками, собор был построен как памятник разрушенному в СССР Храму Христа Спасителя. До сих пор собор поражает своим величием, плавностью линий, заставляет восхищаться даже далеких от православия людей.

Холодной зимой голодного 1942 года жизнь Якова Лукича оборвалась неожиданно для всех. Он был похоронен на несуществующем ныне кладбище Люкавей. Его прах был перевезен вдовой в город Ташкент и похоронен на местном кладбище. Сын Игорь бережно сберег все наследие своего отца и передал его перед отъездом в СССР в конце 1940-х годов в советское консульство в Шанхае. Там было более 70-ти работ художника, написанных им в разные годы проживания в Китае. Судьба их до сих пор неизвестна, только несколько работ хранятся в московском Музее Востока.

Труден был путь художников-беженцев в далеком Китае. Вряд ли кто-либо из них, читая в детстве книги о восточных странах, мог предположить, что большая часть {их} жизни пройдет именно там, в разлуке с любимой родиной. Не всем было суждено вернуться на родные берега. Именно поэтому их картины, созданные в дни эмиграции, были так ярки и солнечны, вопреки тяжелым будням и суровой действительности.

По мере того, как сегодня в России обнаруживается интерес к истории русской эмиграции, ее художественное наследие оказывает, хотя и запоздалое, но все же весьма заметное воздействие на духовную и культурную жизнь нынешней России. Забытые, а подчас неизвестные имена русских деятелей эмигрантской интеллигенции должны быть возвращены ее народу и оценены по достоинству. Они ушли, оставив глубокий след русской культуры в чужих краях.

Примечания

- ¹ Жиганов В.Д. Русские в Шанхае: Альбом. – Шанхай: Слово, 1936. – С. 143.
- ² Калмыков Иван Леонидович (26.01.1866, ст. Старочеркасская Войска Донского – март 1925, Лос-Анджелес, США). Окончил Новочеркасскую войсковую гимназию. В 1884–1889 учился в Московском училище живописи, ваяния и зодчества, где обучался с 1884 по 1889 у В.Е. Маковского, Е.С. Сорокина, В.Д. Поленова, И.М. Прянишникова. В 1889-м занимался у И.К. Айвазовского в Феодосии. В 1890–1904 гг. работал в Москве. Неоднократно участвовал в различных выставках. Путешествовал по Италии и Швейцарии, Китаю, Японии, Индии, Африке. Произведения Калмыкова имеются в Третьяковской галерее в Москве, Галерее современного искусства в Риме.
- ³ Подгурский Виктор Степанович (01.09.1893, село Кетское, Нарымский край (ныне Томская обл.) – 1969, Ташкент). Окончил Московское училище живописи, ваяния и зодчества (до революции).
- ⁴ Был уничтожен японскими оккупантами в 1944 г.
- ⁵ Шанхай имел Французскую концессию и Международный селтльмент, поэтому считался городом иностранцев.
- ⁶ Жиганов В.Д. Указ. соч. – С.143.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Кичигин Михаил Александрович (1883, Пальниково Екатеринбургского уезда Пермской губернии – 1968, Ярославль). Окончил Императорское Строгановское промышленное училище в Москве в 1908 г. и Училище живописи, ваяния и зодчества в 1914 г. С 1917 член Общества художников «Московский салон».
- ⁹ The diamond jubilee of the international settlement of Shanghai/comp. and manag./ Ed. I.I.Counin, art ed. A.A.Yaron. USA: Post Mercury Co.; Shanghai: Adcraft Studios, 1940. (Бриллиантовый юбилей Международного селтльмента Шанхая / Сост. и ред. Кунин И.И.; Худ. ред. Ярон А.А. – Шанхай, 1940).

- ¹⁰ Кузнецова-Кичигина Вера Емельяновна (10.08.1904 (в ряде источников 1908), Харбин – 2005, Ярославль).
- ¹¹ Цит. по: Феникс. – Шанхай, 1936. – С. 40.
- ¹² Художник Лихонос // Слово. – Шанхай, 1930. – 22 янв.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Буддистская моельня.

ПО СТРАНАМ И КОНТИНЕНТАМ

Ю.В. Мухачёв

РОССИЙСКАЯ ЭМИГРАЦИЯ: ЧИСЛЕННОСТЬ, РАССЕЛЕНИЕ

История российской эмиграции после 1917 г., так называемой «пореволюционной», или «белой» эмиграции накопила огромный материал, который до сих пор еще не в полной мере востребован исследователями. При исследовании российской эмиграции одним из основополагающих моментов является вопрос о ее численности и расселении.

Сразу отметим, что этот вопрос никогда не был предметом специального исследования, хотя в той или иной мере затрагивался в общих работах: как по истории эмиграции, так и о народонаселении нашей страны. Причем в связи с неразработанностью источниковой базы и неадекватным восприятием понятия эмиграция цифры, приводимые в литературе, колебались от 700 тыс. до 3 млн. человек.

Так, уже в 1921 г. В. Михайловский во введении к Трудам ЦСУ РСФСР по предварительным итогам переписи населения указывал, что «заграничная эмиграция нашей прессой оценивается в 2 миллиона человек», отмечал, что с учетом нескольких сотен тысяч бежавших в Грузию и Армению, принявших эстонское, латвийское и литовское подданство, а также немалым числом военнопленных в Германии и Австрии «число русских за границей можно принять в 3 миллиона»¹. В последующей литературе авторы, в частности Л.И. Лубны-Герцык, ссылаясь на Михайловского, указывали «по приблизительным прикидкам число белоэмигрантов» в 2 миллиона человек². В 1930 г. Е.З. Волков, занимаясь динамикой народонаселения СССР, привел данные комиссии Нансена при эмигрантском бюро Совета Лиги Наций, определявшие выдачу «нансеновских паспортов» эмигрантам из СССР до 2 млн. человек³. Правда, без указания источника.

*МУХАЧЁВ
Юрий
Владимирович,
кандидат
исторических
наук,
руководитель
Центра
комплексных
исследований
ИНИОН РАН*

Цифры, приводимые в советской литературе в 1960–1980-е годы, в основном находятся в пределах от 1,5 до 2,5 млн. человек. Так, Л.М. Спирин указывает на 1,5 млн. эмигрантов и приводит неполные статистические сведения о их численности и расселении, составленные беженской секцией Международного бюро труда в середине 1920-х годов, – 919 тыс.⁴ Эти сведения учитывают европейские страны, за исключением Румынии и Эстонии, а также Турцию и Китай. Но следует учитывать, что к этому времени значительная часть эмигрантов переселилась в США, Канаду, страны Латинской Америки и Австралию.

С.Н. Семанов указывает цифру в 2 млн. и приводит данные эмигрантской газеты «Воля России» от 1 ноября 1920 г., т.е. еще до эвакуации войск П.Н. Врангеля из Крыма, – 1 млн. 875 тыс. человек⁵. Из Крыма же было эвакуировано 128 тыс. военных и гражданских лиц.

В.В. Комин, отмечая сложность определения точной численности белой эмиграции, придерживается мнения, что она составляла 1,5–2 млн. человек⁶, в связи с чем приводит данные Женевской миссии Российского общества Красного Креста (1,5 млн.) и Русского литературного общества в Дамаске (2 млн.), предпринявших попытки учета эмигрантов из России соответственно в 1921 и 1923 гг.⁷

Г.Ф. Барихновский выразил сомнение по поводу такой большой численности белой эмиграции⁸. Сославшись на то, что В.И. Ленин в марте 1921 г. отметил, что «русских эмигрантов считают до семисот тысяч»⁹, он за более достоверные принял наименьшие данные, опубликованные Исполнительной комиссией бывших членов Учредительного собрания в конце 1921 г. (800 тыс.)¹⁰, Русским литературным обществом в Дамаске в 1923 г. (991 тыс.)¹¹ и беженской секцией Международного бюро труда в 1927 г. (уже вышеприведенные 919 тыс.)¹². Нет сомнений, что автор даже не удосужился взглянуть на первоисточ-

ники, выдернув данные из вышеуказанной литературы. Прежде всего отметим, что В.И. Ленин, используя лишь раз цифру 700 тыс., неоднократно в последующем пользовался цифрами 1,5–2 млн.¹³ Что касается данных, приведенных из эмигрантских источников, то следует сказать следующее. Во-первых, сведения беженской секции Международного бюро труда, по признанию самого бюро, являются далеко не полными. Во-вторых, Исполнительная комиссия бывших членов Учредительного собрания пользовалась различными цифрами: сначала – 800 тыс., затем – 1,5 млн.. А начиная с «Воззвания об оказании помощи беженцам», принятого Исполнительной комиссией для обращения к Лиге Наций, численность эмиграции определялась ею уже не менее 1,5 млн. «русских граждан, жертв мировой катастрофы и гражданской войны»¹⁴. В-третьих, Русское литературное общество в Дамаске, опубликовав результаты собственных подсчетов далеко не по всем странам русского расселения, пришло к выводу: «Без сомнений итог этот необходимо еще увеличить, можно с уверенностью предполагать, что число русских эмигрантов приближается к двум миллионам, а по некоторым источникам даже превосходит эту цифру»¹⁵.

Л.К. Шкаренков и Ю.В. Мухачев, предпринявшие попытку анализа эмигрантских источников и литературы, имевшихся в СССР, пришли к выводу о возможности определения численности белой эмиграции в 2 млн. человек¹⁶. Таково же мнения придерживается Ю.А. Поляков в своем обстоятельном исследовании о территории и населении страны после окончания гражданской войны, указывая при этом, что вопрос этот «в силу его специфики не может быть полностью решен на базе источников, находящихся в СССР»¹⁷.

Однако достаточно широкий круг опубликованных источников и литературы за рубежом также не дает точного

РОССИЙСКАЯ ЭМИГРАЦИЯ: ЧИСЛЕННОСТЬ, РАССЕЛЕНИЕ

представления о численности российской эмиграции в 1920-х годах. Данные, приводимые в самой эмигрантской литературе, находятся в пределах от 1,5 до 2 с лишним миллионов человек¹⁸. Даже в такой основательной книге по истории эмиграции, как «Зарубежная Россия» П.Е. Ковалевского, приводятся далеко не полные данные – 1 млн. 160 тыс.¹⁹ А М.И. Раев в своей книге предпочитает не рассматривать данный вопрос, используя лишь сведения иностранных авторов, в частности Д.Х. Симпсона²⁰. Тогда как М.В. Назаров ссылается на предшествующую и эмигрантскую, и иностранную литературу, не замечая порой явную противоречивость приводимых им сведений о численности российской эмиграции²¹.

То же самое можно сказать и об иностранной литературе. Различия в ее цифрах настолько велики, что иногда отличаются на целый порядок. Так, если Ганс фон Римша, ссылаясь на данные американского Красного Креста, определяет численность эмиграции в середине 20-х годов в 2 млн. 935 тыс. человек, то Джон Симпсон, используя показатели нансеновской комиссии при эмигрантском бюро Лиги Наций, указывает цифру в 863 тыс. эмигрантов, официально зарегистрированных этой комиссией²². Другие же авторы приводят в основном данные в 1,5–2 млн. человек²³. В работах последних десятилетий преобладает верхняя и даже

завышенная цифра: Д. Стефан полагает, что «в конвульсиях революции, гражданской войны, иностранной интервенции и голода Россия изрыгнула более двух миллионов беженцев»²⁴, а Г.Э. Фолькман считает, что только через Германию прошло около 3 млн. русских эмигрантов²⁵.

Такой разброс в определении численности российской эмиграции в 20-е годы объясняется не только личным подходом авторов. Он имеет и объективные причины. Прежде всего они связаны с отсутствием сводных данных об эмиграции после 1917 г. Ее учета не было ни в России, ни за рубежом. Сведения отдельных организаций довольно противоречивы, а иногда просто несопоставимы. Порой даже одна организация давала различные определения численности эмиграции. Это относится к данным беженской секции Международного бюро труда (919 тыс. и 1,5–2 млн.), Исполнительной комиссии бывших членов Учредительного собрания (800 тыс. и 1,5 млн.), эмигрантского бюро Лиги наций (863 тыс. и около 2 млн.) и др.

Более того, подобная несопоставимость данных наблюдается даже по отдельным странам, где учет, казалось бы, должен был иметь место. Однако точного учета, по-видимому, не было нигде. Возьмем, к примеру, Германию, сведения о количестве русской эмиграции в которой выглядят следующим образом (на начало 1921 г.)²⁶:

Данные (время)	Источник информации
50–80 тыс. (1 марта 1921 г.)	Министерство внутренних дел Германии
300 тыс. (15 января)	Разведсводка штаба РККА
450 тыс. (8 апреля)	Сведения информационного отделения штаба главнокомандующего Русской армией
300 тыс. (1 марта)	Российское общество Красного Креста
560 тыс. (1 ноября 1920 г.)	Общество Американского Красного Креста
230–250 тыс.	Подсчеты Русского заграничного исторического архива в Праге

Таким образом, на одно и то же время мы имеем совершенно различные данные, представленные официальными организа-

циями. Причем разница в них в 10 раз: от 50 тыс. до 560 тыс. Конечно, они несопоставимы. И такая картина наблюдается

почти по всем странам, в которых русская эмиграция находила свое временное или постоянное пристанище.

Тем не менее попытаться определить более или менее точно численность российской эмиграции в целом или в той или иной стране, на наш взгляд, представляется возможным. Прежде всего следует критически отнестись к явно заниженным и завышенным сведениям (соответственно: 863 тыс., 991 тыс. и 2 млн. 935 тыс.). Первые являются данными Международного бюро труда и эмигрантского бюро Лиги Наций и показывают лишь официально зарегистрированных эмигрантов, при этом без учета таких районов их пребывания, как Китай, прибалтийские государства, Италия. Поэтому эти данные являются далеко не полными. Что касается верхней цифры, то она составлена Американским Красным Крестом на основе сведений своих представителей в различных странах и данных различных беженских комитетов, которые, в «силу личных финансовых интересов, склонны были завышать численность беженцев, нежели их преуменьшать. При этом в эту цифру были включены еще находившиеся в Германии русские военнопленные, которые, по данным Центрального эвакуационного комитета на 1 января 1921 г., составляли 238,2 тыс. человек, а также сотни тысяч репатриантов в Польше, Литве и Латвии²⁷. С их вычетом данная цифра уменьшается до 2 млн. Кстати, ранее, в конце 1920 г., тот же Американский Красный Крест определял численность российской эмиграции в 1 млн. 964 тыс. человек²⁸. Правда, без учета эвакуации из Крыма и эмигрантов в Китае, но с включением военнопленных в Германии и репатрированных в Польше.

Далее рассмотрим часто приводимую численность в 1,5 млн. и 2 млн. человек. Исчисление эмигрантов в 1,5 млн. впервые было представлено Женевской миссией Российского общества Красного Креста в начале 1921 г., затем использовалось другими русскими организациями

за рубежом, в частности Исполнительной комиссией бывших членов Учредительного собрания. С 1 августа 1921 г. эти данные были использованы Лигой Наций, а в 1925 г. – Международным бюро труда. Обе эти организации наверняка использовали уже готовые данные, так как сами они вели подсчет лишь официально зарегистрированных эмигрантов. И хотя по некоторым странам, например, по Франции, их данные не сходятся, итоговая цифра выводится одинаковая. Как одинаково не учитываются сведения по Китаю, прибалтийским государствам, Италии, Англии, Чехословакии.

Таким образом, следует признать необходимость увеличения цифры 1,5 млн. Данные по вышеуказанным странам дают нам такую возможность. Известно, что в середине – конце 1921 г. численность эмиграции в Китае составляла около 150 тыс. человек, в Эстонии – 40 тыс., в Латвии – 30 тыс., в Литве – 50 тыс., в Англии – 15 тыс., в Италии – 20 тыс., Чехословакии – 50 тыс., не считая других не упомянутых территорий. В итоге получим 1 млн. 850 тыс. Возможно, это и есть приблизительная численность российской эмиграции. Именно эта цифра и была первой опубликована в эмигрантской прессе, 1 ноября 1920 г. в газете «Воля народа» в Праге: 1 млн. 875 тыс. беженцев.

Теперь, что касается определения численности в 2 млн. человек. В основе ее лежат вышеуказанные цифры 1 млн. 875 тыс. и 1 млн. 964 тыс. с учетом крымских беженцев, а также данные о 2 млн. русских эмигрантов, опубликованные в константинопольских «Вечерних известиях» в самом начале 1921 г.²⁹ Сравнивая их, можно предположить, что все они исходят из одного источника, который не имеет сведений о численности эмиграции в Китае и непомерно завышает ее наличие в Польше: до 1 млн. человек.

Остановимся на одной из этих цифр, к примеру на 1 млн. 964 тыс., данных Американским Красным Крестом на 1 ноября

РОССИЙСКАЯ ЭМИГРАЦИЯ: ЧИСЛЕННОСТЬ, РАССЕЛЕНИЕ

1920 г. Вместе с эвакуированными из Крыма (128 тыс.) и эмиграцией в Китае (150 тыс.) эта цифра возрастет до 2 млн. 242 тыс. Но это с учетом почти 240 тыс. военнопленных в Германии и неизвестного числа репатрированных в Польшу. Следовательно, у нас получается 2 млн. минус репатрированные в Польшу. Последних мы точно определить не можем, хотя и располагаем о них данными польской статистики: 455 тыс. (1918 г. – 83 тыс., 1919–1926 тыс., 1920–86 тыс.)³⁰. Это связано с тем, что мы не знаем ни методики подсчета, которая применялась Американским Красным Крестом или его источником, ни времени, на которое распространяется численность в 1 млн. беженцев: включает ли она в себя только 1920 г. или распространяется и на 1919 г. Конечно, учитывая приблизительность наших расчетов, можем взять среднее число: 282 тыс. или сумму: 372 тыс. Тогда получим 720 тыс. или 630 тыс. эмигрантов из России. Эти цифры вполне сравнимы с той, которая указана Женевской миссией Российского общества Красного Креста, а затем Лигой Наций: 650 тыс. человек. В итоге, произведя необходимые арифметические расчеты, получим 1 млн. 720 тыс. эмигрантов. К ним следует прибавить 100–130 тыс., находящихся в Румынии, Болгарии, Литве и Северной Африке, не учтенных в сведениях Американского Красного Креста, но зафиксированных другими организациями. В результате вновь образуется цифра приблизительно в 1 млн. 850 тыс. человек.

Таким образом, численность российской эмиграции можно считать не менее 1 млн. 850 тыс. человек, что поднимает нижнюю планку, ранее ограниченную 1,5 млн. Конечно, она не является точной цифрой, но значительно сужает рамки численности эмиграции и приближает ее границы: от 1 млн. 850 тыс. до 2 млн. Последняя цифра в данном случае – как возможная максимальная граница, к которой несколько неопределенно может стре-

миться наше число. И если округлять, то численность российской эмиграции можно определить «около 2 млн.» человек. Это на основе имеющихся сведений на данный момент. И есть все основания предполагать, что вряд ли появятся новые, принципиально меняющие наше исчисление.

Критически анализируя численность российской эмиграции по отдельным странам, вполне возможно, как это уже отмечалось, представить и картину ее расселения, хотя и достаточно приблизительно.

Расселение наших соотечественников по зарубежным странам в 1920-е годы не было стабильным и постоянно менялось. Прежде всего это объясняется тем, что эмигранты первоначально были вынуждены в массе своей выезжать в те страны, куда их увлекли потоки беженцев и эвакуации, а уже потом решать проблему выбора страны своего дальнейшего пребывания. Основные потоки эмиграции из России в Европу проходили через Польшу и Турцию. Незначительные меньшие вли в Финляндию и прибалтийские страны. На юго-востоке и востоке основным направлением являлся путь в Маньчжурию и Китай. Незначительные эмиграции были в Иран и Афганистан. Дальнейший путь эмигрантов зависел от целого ряда факторов: от экономического положения в тех или иных странах, их государственного устройства и политической ориентации, от отношения к русским беженцам и, наконец, от материальных возможностей самих эмигрантов.

О потоке эмигрантов через Польшу мы уже имеем представление: данные приводились ранее. Основная масса эмигрантов рассматривала Польшу как транзитную страну и устремлялась дальше, прежде всего в Германию и Францию. Думается, что в 1919–1920 гг. по этому пути в среднем проходило по 500 тыс. человек, в 1918 и 1921 гг. прошло еще несколько сотен тысяч.

Остановимся подробнее на пути через Турцию. Есть мнение, что через это «окно в Европу» прошло более 300 тыс. эмигрантов³¹. Рассмотрим некоторые частные данные. И прежде всего начнем с того, что эмиграция в этом регионе началась задолго до известной эвакуации Русской армии генерала Врангеля из Крыма.

Имеются в виду французская эвакуация из Одессы в апреле 1919 г. и эвакуация из Новороссийска и Одессы в январе 1920 г. В связи со значительным увеличением беженцев в конце 1919 г. белое командование было вынуждено пойти на создание специальных органов управления этим процессом. Так, 21 января 1920 г. приказом генерала А.И. Деникина учреждалась должность главноуполномоченного (с 1 мая 1920 г. – правительственного уполномоченного) по устройству русских беженцев за рубежом, в частности в Королевстве сербов, хорватов и словенцев. Правительство последнего 24 января 1920 г. сформировало специальный комитет, который должен был проводить государственную политику в отношении русских беженцев. Сам король Александр покровительствовал изгнанникам.

Данными об эмиграционном процессе в 1919 г. мы не располагаем. Что касается 1920 г., то, по разведанным штаба Красной армии, с января месяца этого года началась организованная эвакуация из Новороссийска, Севастополя и Одессы больных и раненых офицеров с сопровождающими их чинами, военных чиновников и членов их семей. Численность их достигала 45 тыс. Их разместили в специально для этого созданных лагерях около Константинополя и на Принцевых островах. Незначительная часть была переправлена в Болгарию³². С апреля по октябрь 1920 г. резко возрос поток гражданских беженцев, который составили представители аристократии, высшей бюрократии и деловых кругов. В октябре его численность достигла 35–40 тыс. человек³³. Минувя лагерь, они сразу же пере-

правлялись в другие страны, прежде всего во Францию, в Королевство сербов, хорватов и словенцев и Германию.

Крымская катастрофа белых привела к самой многочисленной их эвакуации. По свидетельству современников, Константинополь буквально за несколько дней был наводнен русскими. По некоторым данным, численность новых беженцев достигла 130–150 тыс. человек³⁴. Из них – 50 тыс. военных регулярных войск (12 тыс. офицеров, 7 тыс. раненых офицеров, 10 тыс. юнкеров различных училищ, 15 тыс. казаков и 5 тыс. солдат), более 30 тыс. офицеров и чинов тыловых частей, около 60 тыс. гражданских лиц. Это не считая того потока беженцев, которые, не сумев попасть на большие корабли, были вынуждены добираться до берегов Турции на маленьких шхунах, катерах и шаландах.

Объединив эти сведения, получим численность эмиграции 175–195 тыс. человек. И это только в результате организованных эвакуаций. Не считая стихийного отъезда, который, как мы знаем, уже в октябре достиг 40 тыс. Следовательно, только в 1920 г. российская эмиграция в Турцию достигала 215–235 тыс. человек. Это без учета эмигрировавших в 1919 г. и всех стихийных беженцев. Следует иметь в виду, что значительная часть эмигрантов к этому времени уже переправилась дальше, во Франию (175 тыс.), в Италию (20 тыс.), Королевство сербов, хорватов и словенцев (20 тыс.). Конечно, далеко не все эмигранты в этих странах прибыли из Константинополя, но значительная часть их, несомненно, прошла его морские ворота. Тем более это касается эмиграции в Египте (4 тыс.), Греции (3,5 тыс.), на Кипре (2,5 тыс.) и т.д.

Эти исчисления вполне сравнимы с другими имеющимися данными. Так, по сведениям Главного справочного бюро (затем – Главного регистрационного бюро) Объединенного комитета российских общественных организаций в Константино-

РОССИЙСКАЯ ЭМИГРАЦИЯ: ЧИСЛЕННОСТЬ, РАССЕЛЕНИЕ

поле, численность русских эмигрантов в Турции к концу 1920 г. достигла 190 тыс. человек³⁵. Это – официально зарегистрированных и на данный момент, не считая уехавших, стихийных, умерших.

Таким образом, анализ вышеприведенных сведений, с учетом всех эвакуации, организованной эмиграции и стихийной, дает нам подтверждение, что через

Турцию прокатилась мощная волна русской эмиграции, численность которой перевалила через 300-тысячный рубеж.

Приблизительную картину расселения и движения российской эмиграции по европейским и некоторым другим странам в первой половине 1920-х годов можно показать следующим образом.

Численность российской эмиграции (тыс. человек)

Страна	К 1920 г.	Серед. 1921 г.	1923 г.	1925 г.
Франция	175	250	400	400
Германия	560	600	400	250
Польша	650	200	125	90
Турция	225	90–100	10	3
Болгария	40	50	50	26
Королевство сербов, хорватов и словенцев	20	70	50	35
Италия	20	15	15	1
Чехословакия	10	15	35–50	30
Румыния	10	55	10	10
Венгрия	5	5	5	5
Финляндия	25	50	50	18
Эстония	20	40	20	17
Латвия	12	15	30	40
Литва	50–70	50	5	10
Англия	15	15	15	3
Бельгия	10	10	10	10
Австрия	50	5	5	2,5
Греция	3,5	10	1	1
Китай	70	100	150	76

Постоянные перемещения российской эмиграции из одних стран в другие, особенно в первой половине 1920-х годов, привели к тому, что они не только засели-

ли почти все европейские страны, но и оказались в достаточно отдаленных местах: в США и Канаде, Аргентине и Бразилии, Индокитае и Австралии.

Примечания

- ¹ Труды ЦСУ РСФСР. – М., 1921. – Т. 1. – Вып. 3. – С. 4.
- ² Лубны-Герцук Л.И. Движение населения на территории СССР за время мировой войны и революции. – М., 1975. – С. 26.
- ³ Волков Е.З. Динамика народонаселения СССР за восемьдесят лет. – М.; Л., 1930. – С. 185.
- ⁴ Спирин Л.М. Классы и партии в гражданской войне в России, (1917–1920 гг.). – М., 1968. – С. 382–383.
- ⁵ Семанов С.Н. Ликвидация антисоветского Кронштадтского мятежа в 1921 г. – М., 1973. – С. 123.
- ⁶ Комин В.В. Политический и идейный крах русской мелкобуржуазной контрреволюции за рубежом: Учебное пособие. – Калинин, 1977. – Ч. 1. – С. 30, 32.

- 7 Русский эмигрант. – 1921. – № 7; Бюллетень Русского литературного общества в Дамаске. – 1923. – № 1.
- 8 Барихновский Г.Ф. Идеино-политический крах белозэмиграции и разгром внутренней контр-революции, (1921–1924 гг.). – Л., 1978. – С. 15.
- 9 Ленин В.И. Полн. собр. соч. – Т. 43. – С. 138.
- 10 Бюллетень Исполнительной комиссии совещания бывших членов Учредительного собрания. – Париж, 1921. – № 1. – С. 24.
- 11 Бюллетень Русского литературного общества в Дамаске. – 1923. – № 1. – С. 15.
- 12 Русский колокол. – 1927. – № 2. – С. 77.
- 13 Ленин В.И. Полн. собр. соч. – Т. 42. – С. 360; Т. 43. – С. 126; Т. 44. – С. 5, 39 и др.
- 14 Частное совещание членов Всероссийского Учредительного собрания. – Париж, 1921. – С. 21.
- 15 Бюллетень Русского литературного общества в Дамаске. – 1923. – № 1.
- 16 Шкаренков Л.К. Агония белой эмиграции. – М., 1986. – 2-е изд. – С. 25–26; Мухачев Ю.В. Идеино-политическое банкротство планов буржуазного реставраторства в СССР. – М., 1982. – С. 35–37.
- 17 Поляков Ю.А. Советская страна после окончания гражданской войны: Территория и население. – М., 1975. – С. 117.
- 18 Даветч В., Львов Н. Русская армия на чужбине. – Белград, 1923. – С. 20; Крестьянская Россия: Сб. ст. – Прага, 1923. – № 2–3. – С. 197 и др.
- 19 Ковалевский П.Е. Зарубежная Россия – история и культурно-просветительская работа русского зарубежья за полвека, 1920–1970. – Париж, 1917–1973. – Т. 1–2. – С. 12.
- 20 Раев М. Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции, 1919–1939. – М., 1994. – С. 38, 260–262.
- 21 Назаров М. Миссия русской эмиграции. – Ставрополь, 1992. – Т. 1. – С. 21, 29–34.
- 22 Rimscha H. Der russische Bürgerkrieg und die russische Emigration, 1917–1921. – Jena, 1924. – S. 50–51; Simpson J.H. The Refugee Problem: Report of a Survey. – L.; N.Y.; Toronto: Oxford University Press, 1939. – P. 68–74; tabl. 63, 64.
- 23 Kulischer E. Europe of the Move. – War and popular changes, 1917–1947. – N.Y., 1948. – P. 54; Lorimer F. The population of the Soviet Union: History and Prospects. – Geneva, 1946. – P. 39, 42. (Ф. Лоример в своих исследованиях опирается на расчеты А. и Е. Кулишер, которые были ими сделаны в ранее опубликованных работах, а также на сведения, полученные от них позднее).
- 24 Стефан Д. Русские фашисты: Трагедия и фарс в эмиграции, 1925–1945. М., 1992. С. 19.
- 25 Volkman H.-E. Die russische Emigration in Deutschland, 1919–1929. – Würzburg, 1966. – S. 8.
- 26 ГВА. Ф. 109. – Оп. 3. – Д. 360. – Л. 4; Последние новости. – Париж, 1920. – 25 декабря; Белов В. Белое похмелье. – М.; Пг., 1923. – С. 44; Комин В.В. – Указ. соч. – С. 30; Volkmann H.-E. – Op. cit. – S. 5; Williams R.C. Culture in exile: Russian emigres in Germany, 1881–1941. – L., 1972. – P. 111.
- 27 Волков Е.З. – Указ. соч. – С. 188; Миграционные процессы в России и СССР. – М., 1991. – Вып. 1. – С. 94–95, 123 – табл. 1.
- 28 Последние новости. – Париж, 1920. – 26 декабря (со ссылкой на «Манчестер гардиан»); Общее дело. – Париж. 1921. – 10 января.
- 29 Press du soir. – Konstantinopol, 1921. – 3 janvier.
- 30 Миграционные процессы в России и в СССР. – Указ. соч. – С. 123.
- 31 Шкаренков Л.К. – Указ. соч. – С. 25.
- 32 РГВА. – Ф. 102. – Оп. 3. – Д. 584. – Л. 89; Ф. 109. – Оп. 3. – Д. 248. – Л. 1; Оп. 9. – Д. 273. – Л. 7.
- 33 РГВА. – Ф. 101. – Оп. 1. – Д. 148. – Л. 58; Ф. 102. – Оп. 3. – Д. 584. – Л. 89–90.
- 34 РГВА. – Ф. 6. – Оп. 4. – Д. 418. – Л. 30; Д. 596. – Л. 187; Ф. 33988. – Оп. 2. – Д. 213. – Л. 307.
- 35 ГАРФ. – Ф. 5809. – Оп. 1. – Д. 98. – Л. 189.

М.С. Пальников

ЧЕТВЕРТАЯ ВОЛНА ЭМИГРАЦИИ: ОСОБЕННОСТИ И ПОСЛЕДСТВИЯ

В последнее время, в связи с появлением некоторых признаков повышения рождаемости и снижения смертности, в средствах массовой информации можно встретить утверждения, что эксперты проявляют «сдержанный оптимизм» по поводу прекращения в достаточной близкой перспективе убыли населения Российской Федерации. Уже к 2015 г. якобы можно будет достичь стратегической цели – стабилизации численности на уровне 140–142 миллионов человек, с последующим возобновлением роста населения начиная с 2030 года. Для этого нужно решить следующие задачи: существенно снизить смертность; повысить рождаемость в расчете на одну семью до 1,65–1,70 ребенка против нынешней 1,30; увеличить среднюю продолжительность жизни до 70 лет против 65,3 лет в настоящее время. «Если к этому приплюсовать грамотную миграционную политику, есть надежда, что вымирать перестанем» – утверждает, например, газета «Время новостей»¹.

Безусловно, заряд оптимизма необходим. Но еще больше необходимо понимание чрезвычайной сложности решения сформулированных выше задач, в том числе кажущейся наиболее простой задачи выработки и претворения в жизнь «грамотной миграционной политики». В том, что это далеко не так, можно убедиться, обратившись к уровню восприятия властными структурами такого важного проявления современных миграционных процессов, к каким относится четвертая волна российской эмиграции: если в области иммиграционной политики, путем проб и ошибок, но ведется достаточно активный поиск приемлемых решений, то в области регулирования эмиграции, несмотря на озабоченность ученых и их рекомендации,

*ПАЛЬНИКОВ
Марат
Степанович,
кандидат
экономических
наук,
ведущий
научный
сотрудник
ИНИОН РАН*

если и предпринимаются, то самые начальные шаги, например, в виде некоторого повышения заработной платы ученых и стипендий студентов. Но в целом забывается, что эмиграция по своей сути является продолжением процесса естественной убыли населения. Отсутствует представление об истинных масштабах эмиграции, соотношении и динамике ее различных видов, включая «утечку умов», массовую женскую и бизнес-эмиграцию. Далеко не полностью изучены причины и мотивы к эмиграции, хотя очевидно, что они не могли оставаться неизменными с начала 1990-х гг. В итоге, при прогнозировании численности населения на перспективу фактор эмиграции учитывается далеко не полностью, а комплекс мер, необходимых для ее тщательного изучения и учета, остается неразработанным. Между тем именно подобный комплекс мер, охватывающий все виды внешней миграции и должен составить основу для проведения действительно грамотной миграционной политики.

Серьезным препятствием на пути к достижению указанной цели является состояние учета эмиграции населения, подтверждающее мнение известного демографа С. Рязанцева, что выполнение национальных проектов в первую очередь требует «наведения порядка в статистическом учете»². Конкретно речь идет о том, что статистически учитывается только легальная эмиграция (выезды на постоянное место жительства – ПМЖ) и совершенно не учитываются другие формы миграции, конечной целью которых также может быть эмиграция. В результате лица, долго или навсегда выезжающие за рубеж по таким каналам как туризм, временные трудовые контракты, приглашения на учебу, деловые поездки, могут по-прежнему числиться в составе населения Российской Федерации, тем самым искажая его реальную величину, тогда как на самом деле имеет место недоучет значительной части эмиграционного потока.

Действительность подтверждает правоту точки зрения, согласно которой «никто точно не знает, сколько человек уехало из России»³.

С другой стороны, «нет худа без добра»: лица, попавшие за рубеж иными, чем выезд на постоянное место жительства способами, в конечном счете «улавливаются» иммиграционной статистикой принимающих стран, попадают в экспертные оценки или выборочные обследования, об их численности становится известно благодаря амнистиям нелегалов. В этом смысле зарубежная статистика миграций корректирует и исправляет огрехи отечественной статистики. В любом случае очевидно, что для полноты картины статистика эмиграции из России должна дополняться статистикой иммиграции тех стран, где разрабатываются источники данных по международной миграции, включая иммиграцию из России. Как бы то ни было, но лица, являющиеся эмигрантами для России, для других стран становятся мигрантами и, поэтому, «если на статистику российской эмиграции смотреть через призму зарубежных источников информации, она превращается в статистику российской иммиграции»⁴.

Существенно, что почти в то же время, когда Российская Федерация впервые выступила в качестве самостоятельного субъекта международных миграционных процессов, в основных принимающих странах – Германии, США, Канаде и других – стали публиковать данные об иммигрантах из бывшего СССР. В израильской статистике данные об иммиграции из РФ отдельной строкой выделяются с 1989 г., в Германии данные об иммигрантах из России в целом и об этнических немцах – выходцах из России («аусзидлерах» в немецкой терминологии) появляются отдельными строками с 1992 г. В США данные об иммигрантах еврейского, русского, украинского, белорусского, армянского происхождения публикуются начиная с 1992 г. Данное обстоятельство позволяет

ЧЕТВЕРТАЯ ВОЛНА ЭМИГРАЦИИ: ОСОБЕННОСТИ И ПОСЛЕДСТВИЯ

определенным образом унифицировать статистические материалы, представленные в виде таблиц, охватывающих временной промежуток 1992–2004 гг. Исключение сделано только в отношении данных по Израилю: во-первых, четвертая волна началась именно с эмиграции в эту страну в 1987 году. Во-вторых, на 1990–1991 гг. приходится пиковые значения въездов – соответственно, 45 522 человека в 1990 г. и 47 267 человек в 1991 г. – без учета которых общая оценка объема иммиграции в Израиль, начиная с 1987 г., оказалась бы заниженной более чем на 100 тыс. человек (см. табл. 2).

Исходя из особенностей четвертой волны эмиграции, целью исследования является оценка связанных с нею человеческих и материальных потерь, основанная на данных официальной отечественной и зарубежной статистики, а также других доступных источников.

Основные особенности четвертой волны эмиграции

Как показало время, сугубо этническая окраска начальной фазы, наряду с общей устойчивостью, оказались далеко не единственными отличительными чертами четвертой волны эмиграции. Кроме них, можно выделить также следующие особенности.

1. Практически впервые речь идет о **добровольном** характере эмиграции, что принципиально отличает четвертую волну от трех предыдущих, носивших либо вынужденный, либо принудительный характер и крайне далеких от какой-либо добровольности. Принцип добровольности был и остается в особенности присущим этнической эмиграции. Мотивация к возвращению на историческую родину, объясняемая обычными в таких случаях причинами (пережитые в России невзгоды, стремление уехать из «нецивилизованной страны с ее идеологией тоталитаризма», намерение улучшить материальное положение и т.п.) переплеталась у части ми-

грантов, особенно среди евреев, с религиозными чувствами. В целом, для большинства уезжавших это был действительно свободный выбор, эмигранты покидали Россию на основании сугубо личного и, в основном, добровольного выбора, нередко сохраняя гражданство, юридические права, имущество и профессионально-деловые отношения.

Конечно, значимость принципа добровольности не следует преувеличивать. Данный принцип отнюдь не был универсальным. Уже с 1993 года, когда вступил в силу закон о свободе въезда и выезда для всех граждан России, и возможность выезда получили лица всех национальностей, начинает нарастать эмиграция собственно русских, сочетающая в себе как добровольный, так и вынужденный характер, в последнем случае легко объяснимый широко распространеннейшей бедностью одних и быстрым обогащением других. В результате, если одни уезжали за рубеж ради куска хлеба, другие стремились обезопасить там свои капиталы. Можно говорить об очевидно вынужденном характере значительной части женской эмиграции, поскольку именно среди женщин наблюдается наибольшее число безработных. Если обратиться к бизнес-эмиграции, во многих случаях можно говорить о ее вынужденно–принудительном характере, что было особенно заметно в середине 1990-х годов, когда капитал бежал от кровавых разборок, связанных с переделом собственности между частными компаниями. Тогда зачастую главной задачей было остаться в живых. В условиях, сложившихся в связи с дефолтом 1998 г., главной задачей стало спасение капитала. Затем последовали годы, когда окрепшее и располагающее валютными резервами государство (точнее, чиновничество, действовавшее «административный ресурс») само заявило свои права на новый передел собственности уже со своим участием, что подтолкнуло владельцев капиталов к усилению инвестирования за ру-

бежом. В целом, учитывая начавшийся активный процесс вложения денег в экономику зарубежных стран, можно говорить о том, что бизнес-эмиграция из России, сохраняя элементы вынужденности, приобретает все более добровольный характер.

По формальным признакам к вынужденной эмиграции можно было бы отнести миграцию беженцев и лиц, идущих политического убежища. Однако сделать это с полной определенностью нельзя, поскольку в последние годы, как и повсюду в мире, вынужденная миграция широко использовалась экономическими мигрантами. В принципе, в данном случае имеет место очевидное смешение таких форм миграционного движения как «вынужденная» и «добровольная»⁵. Тем не менее, пусть и относительно небольшая, но эмиграция беженцев также имеет место.

2. Следующей характерной особенностью современной эмиграции стал, по общему признанию, ее **высокий интеллектуальный уровень**. Присущий в первую очередь эмиграции евреев, этот уровень сохраняется на протяжении всего наблюдаемого периода, особенно в ярко выраженной форме «утечки умов». По своему размаху, по размерам уже утраченного интеллектуального потенциала, четвертая волна не имеет себе равных во всей истории российской эмиграции. Пока что никак не оправдываются наивные надежды на ее такую же выгодность для стран-доноров как и для стран-реципиентов. По оценке ректора МГУ В. Садовниченко, только за 1990-е гг. Россия утратила треть своего интеллектуального потенциала и эти потери продолжают нарастать.

В значительной (если не в решающей) степени негативные стороны интеллектуальной эмиграции были связаны, по мнению известного политического обозревателя Л. Радзиховского, с тем, что на Запад уехало, как он выразился, «еврейское подмножество» российской науки», имея в виду не только – и даже не столько –

эмиграцию примерно трех десятков математиков и физиков высшего мирового уровня, сколько 300–500 «мастеров» своего дела, тех, кто реально делает науку и кто стал профессорами ведущих университетов и руководителями лабораторий в главных мировых научных центрах. В свою очередь, их подпирают тысячи лучших молодых ученых, выпускников МГУ, МФТИ, СПбГУ и других российских вузов из числа тех, кто закончил институты в 1990-е гг. и кто уезжал на Запад «целыми выпусками». Произошла, по сути дела, «пересадка» на Запад ряда научных школ и Л. Радзиховский считает эту потерю невосполнимой^{6,7}. Обоснованность данной точки зрения подтверждает опыт Германии, в свое время лишившейся значительной части своих научных школ. На протяжении длительного периода времени страну ежегодно покидали более 100 тыс. главным образом молодых специалистов, в том числе те, кто лишен в Германии возможности совершенствоваться в новейших отраслях знаний, таких как биофизика, биоинформатика, современная медицина и т.д.

Соглашаясь с тем, что первая волна эмиграции 1917–1922 (25) гг. также означала невосполнимые потери для отечественной науки, следует учитывать несопоставимость общих уровней развития науки в периоды возникновения первой и четвертой волн: за годы, разделяющие два этих события, наука превратилась в непосредственную производительную силу, чего не было ни в 1920-е г., ни в 1930-е гг. К признакам несопоставимости следует отнести также численность уехавших ученых и специалистов, и их качественные характеристики – если основу научной эмиграции первой волны составляли преимущественно гуманитарии, в четвертой волне явно преобладают представители точных и естественных наук. Иначе говоря, попытка сопоставить размеры потерь в первом и во втором случаях озна-

ЧЕТВЕРТАЯ ВОЛНА ЭМИГРАЦИИ: ОСОБЕННОСТИ И ПОСЛЕДСТВИЯ

чала бы попытку сравнить между собой совершенно несопоставимые эпохи.

3. Третьей отличительной чертой современной эмиграции из России является возникновение ранее никогда не существовавшей **массовой женской эмиграции** как следствия стремительного вовлечения страны в глобальный процесс феминизации миграции населения и трудовых ресурсов. Помимо выездов за рубеж в составе семей или же в связи с воссоединением семей, возникли самостоятельные потоки женской миграции, в том числе так называемый «трафик женщин» в качестве новейшей формы фактической торговли людьми. Специфика этой части женской эмиграции заключается в ее сопряженности с высокой степенью риска.

На большое количество сопутствующих женской эмиграции неожиданных поворотов судьбы одними из первых обратили внимание Е. Красинец и Е. Тюрюканова. Стремление выехать за рубеж любой ценой, отмечали они, не обладая при этом элементарными знаниями в области трудового законодательства и правоприменительной практики, без знания языка нередко оборачивается принуждением к проституции⁸. Именно таким путем в Европе оказались сотни тысяч российских женщин, часть которых работает в сфере услуг и развлечений, в ресторанах и барах, но большинство из них находят работу лишь в сфере интимных услуг⁹. Вместе с тем нельзя не отметить, что многие женщины идут на эти условия добровольно, рассчитывая на возможность высоких заработков. По оценкам МИД РФ, количество подобных осознанных решений принимает не менее 50% всех выезжающих женщин¹⁰.

Нередко от неприятностей женщину не спасает даже такая легальная форма эмиграции, какой является «экспорт невест». В средствах массовой информации можно встретить сообщения о том, что брак с россиячкой был заключен лишь с целью использовать ее в качестве «инку-

батора» для рождения ребенка для бездетной семьи; что русских жен могут продавать, без их ведома, в публичные дома, и т.п. В целом, значительный процент таких браков заканчивается разводом и далеко не всегда женщины в подобных случаях готова вернуться на родину, стыдясь морального осуждения, необходимости признаться в крахе своих надежд.

4. Как ни парадоксально это звучит, но безвозвратная, в том числе нелегальная миграция из России носит во многом **организованный характер**, и в этом заключается ее четвертая отличительная особенность. Подобное утверждение самоочевидно, когда речь идет, например, о выезде евреев в Израиль, организуемом службой «Сохнут» или же о репатриации этнических немцев, регулируемой министерством внутренних дел Германии. Но фактически аналогичным образом организована и «утечка молодых умов». Как показали В. Былов, Л. Леденева, Е. Некпелова и другие исследователи, для привлечения «умов» из России используются такие средства, как предоставление разного рода стипендий (типа материальной помощи; стипендий без дополнительных обязательств со стороны студентов, но с выражением благодарности; стипендий обучающимся в России, но с условием приезда в страну, выделившую стипендию, для выполнения определенного исследования; именные стипендии), а также грантов ученым. Помощь российским ученым, аспирантам и студентам оказывается не только в пределах России, но и за рубежом, что не может не стимулировать эмиграцию. Иностранные компании и разного рода фонды добились права отбирать кандидатов из числа студентов старших курсов ряда ведущих вузов страны. По сути дела, сформировалась разветвленная сеть представительства иностранных университетов, благотворительных фондов и корпораций, ориентированная на рынок образовательных услуг России, занятая вербовкой студенческой молоде-

жи и более зрелых ученых и специалистов, и обеспечивающая их переезд в развитые страны мира. Деятельность подобных учреждений активно поддерживается заинтересованными в этом государствами^{11,12}.

Организованный характер носит и нелегальная эмиграция, в особенности отмеченный выше «трафик женщин». Причем это не только в чистом виде результат деятельности организованных преступных группировок, функционирующих как в России, так и за рубежом, где сложилась сеть посредников, состоящая из бывших российских граждан, для которых нелегальная эмиграция стала прибыльным бизнесом, но и следствие коррумпированности миграционных служб.

Широкое распространение получили изготовление и сбыт фальшивых документов, пользуясь которыми те же русские могут выдавать себя за евреев и, прибыв в Германию, Данию, Норвегию или иную страну под видом туристов, обращаться за политическим убежищем. Получив место в миграционном лагере и на достаточно продолжительное время обеспечив себе крышу над головой, питание и денежное пособие, они используют время пребывания в лагере для поиска нелегальных источников существования. Не брезгают заниматься организацией незаконного выезда из России даже консульские службы иностранных государств. Так, достоянием гласности в августе 2006 г. стало увольнение группы коррумпированных сотрудников французского посольства в Москве, незаконно выдававших въездные визы. С их помощью разрешение на въезд во Францию по подложным документам мог получить каждый, но не за официальную таксу в 35 евро, а за тысячу и более евро¹³.

Некоторая часть безвозвратной миграции из России связана с маятниковой по своей сути миграцией так называемых «челноков» – с течением времени часть этих мелких предпринимателей, либо

зная, либо освоив азы местных языков, превращалась в посредников, постоянно живущих в тех странах, где возникли «русские рынки», а это огромная территория – от Пномпеня и Нью-Дели до Стамбула и Варшавы. Однако последствия «челночного бизнеса» могли проявляться и даже в большей степени – в другом. Поездки «за товаром» в соседние с Россией, особенно восточноевропейские страны, могли использоваться для активного поиска работы по основной специальности и, в случае успеха, создавать предпосылки для последующего переезда семьи, родственников, друзей и знакомых. В результате первоначальная бизнес-миграция могла перевоплощаться в постоянную занятость и проживание за рубежом.

Безвозвратный характер зачастую приобретает выезд в африканские страны по временным трудовым контрактам на работу на внутренних авиалиниях российских летчиков и авиационных механиков, а также моряков, обслуживающих рыболовный флот прибрежных стран. И в том, и в другом случае причина для длительного пребывания на континенте одна – отсутствие местных квалифицированных кадров. В последнее время в африканских странах, в частности, в Анголе, Конго, Нигерии и Чаде, стал формироваться рынок услуг российских охранных агентств.

5. Заметным своеобразием отличается в России **нелегальная эмиграция**. Причем это ее своеобразие выражается не в том, что имеющие право на свободный выезд граждане России непременно стремятся реализовать это право каким-либо незаконным способом, например, отправившись за рубеж по поддельным документам, нелегально перейдя границу и т.п. Отвлекаясь от чисто криминальных аспектов проблемы, Е. Тюрюканова и М. Малышева приходят к выводу, что нелегальная эмиграция, в особенности женщин, во многом искусственно порождена стечением обстоятельств, связанных, во-первых, с рестриктивной иммиграци-

ЧЕТВЕРТАЯ ВОЛНА ЭМИГРАЦИИ: ОСОБЕННОСТИ И ПОСЛЕДСТВИЯ

онной политикой стран-реципиентов в отношении представителей массовых низкоквалифицированных профессий, в результате которой, даже несмотря на имеющийся устойчивый спрос на репродуктивный труд женщин, нередко уже заключенные контракты, получение рабочей визы оказывается весьма сложным делом. В итоге, даже лицензированные фирмы по трудоустройству, чтобы выжить, идут на нарушение законодательства, предлагая клиентам визы без права на работу. Как следствие, выезжая из страны по незаконному или не вполне законному каналу, российские мигранты сразу же оказываются на нелегальном положении, что влечет за собой бесправие и маргинализацию. «Практически через легальные структуры – констатируют авторы книги «Женщина. Миграция. Государство» – идет в массовом порядке выезд на работу по визам, не разрешающим работу за рубежом, т.е. нелегальный выезд»¹⁴.

Во-вторых, превращение в нелегалов тех, кто хотел бы выехать за рубеж на законных основаниях, является следствием пассивной политики российского государства, для которого вопросы трудовой миграции, связанные с выездом за рубеж, все еще не относятся к числу первостепенных. Покончить с возникающей из-за отмеченных причин нелегальной эмиграцией можно только с помощью активной политики заключения договоров и соглашений с принимающими странами, в которых оговаривались бы законные права мигрантов из России и которые исключали бы их дискриминацию, в том числе при распределении рабочих виз. Проведение подобной политики отвечало бы национальным интересам России¹⁵.

Полностью разделяя данную точку зрения, хотелось бы вместе с тем заметить, что неважным образом, но принимающие страны, – а это главным образом промышленно-развитые страны Запада, – заинтересованы в том, чтобы какая-то часть мигрантов все же попадала в ряды

нелегалов. Хорошо известна роль, которая отводится последним в плане оказания давления на ставки заработной платы местной рабочей силы, на позиции профсоюзов, а также в качестве источника дополнительных прибылей. Одновременно процесс глобализации подчиняет себе половозрастной состав мигрантов: в условиях массового притока мигрантов – мужчин молодых возрастов – страны Запада готовы закрыть глаза на нелегальную проституцию женщин-иностранок, тем самым минимизируя возможный ущерб для женской части собственного генофонда. Поэтому в сложившихся условиях вряд ли можно рассчитывать на полное искоренение как мужской, так и в особенности женской нелегальной эмиграции.

Организация выездов по туристическим или гостевым визам относится к латентной форме эмиграции, т.е. такому выезду за рубеж, когда тип выездной визы не соответствует цели или статусу пребывания, а сам выезд обычно связывается с надеждой добиться со временем рабочей визы, а затем вида на жительство или гражданства. Как показано Е. Тюрюкановой и М. Малышевой, это обычный путь эмиграции для лиц массовых профессий. Но в России распространена и другая, так называемая поэтапная форма эмиграции, когда за рубеж официально выезжают с целью временной работы или учебы представители высокотехнологичного и интеллектуального труда, по прибытии или некоторое время спустя оформляющие вид на жительство, а затем и гражданство. Подлинные размеры и той и другой форм эмиграции вплоть до последнего времени остаются фактически неизвестными. Вместе с тем очевидно, что зафиксировать все подобные случаи превращения формально легальных выездов в нелегальные крайне сложно, если вообще возможно, что служит одной из причин искажения статистической отчетности.

Недоучет реальной численности эмигрантов возможен также по совершенно

иной причине, а именно, отсутствия налаженной системы учета выездов на ПМЖ в учреждениях МВД РФ, ответственного за регистрацию мигрантов. Данная проблема уже давно беспокоит научную общественность, ей посвящено немало публикаций, в частности, серия статей, подготовленных в 2001–2004 гг. О. Чудиновских. О серьезности проблемы свидетельствует вывод, сделанный ею в одной из статей: «информация, публикуемая Госкомстатом, не может служить основанием для серьезной практической работы и негативно влияет на развитие отечественной науки»¹⁶.

Суть же самой проблемы четко сформулирована М. Денисенко: лицо, собравшееся выехать в другую страну на несколько лет или даже на ПМЖ, может вполне обойтись и без разрешения властей – многим из тех, кто выезжает за рубеж, «оно просто не нужно», поскольку его отсутствие «позволяет им сохранить в России жилье, часто – место работы или учебы, и, в конечном итоге, обезопасить себя от возможных рисков, связанных с иммиграцией»¹⁷.

Приведенные оценки состояния статистического учета могут вполне служить основанием для того, чтобы рассматривать последний в качестве еще одной отличительной особенности четвертой волны эмиграции. Фактически складывается – если уже не сложилась – парадоксальная ситуация, когда официально регистрируемая эмиграция может обнаруживать тенденцию к снижению, тогда как реальная эмиграция, как утверждает ряд ученых и специалистов, может либо расти, либо – в лучшем случае – оставаться на достигнутом уровне. Свое наглядное подтверждение данная точка зрения находит при сравнении официальных данных Росстата по выездам на ПМЖ в страны «дальнего зарубежья» с данными по численности иммигрантов из РФ, регистрируемых в тех странах «дальнего зарубежья», в которых подобный учет ведется

практически с момента возникновения Российской Федерации в качестве самостоятельного государства, в частности, в Германии, Израиле, США, Канаде, Финляндии и некоторых других странах. Что касается нелегальной эмиграции, представление о ее размерах дают экспертные оценки, выборочные обследования, а также сведения о численности амнистированных нелегалов.

Количественные и качественные показатели

Несмотря на многолетние усилия ООН и других международных организаций по унификации методик учета миграционных потоков, национальная статистика миграций во многих странах продолжает отличаться заметным своеобразием. В значительной мере наблюдаемые расхождения, как считают, связаны с трактовкой понятия международного мигранта. Так, в государственной статистике Германии допускается одновременный учет мигрантов с кратковременными (от 3-х месяцев до 1 года) и длительными (практически с началающими переезд на ПМЖ) сроками пребывания. В статистику по аусзидлерам, находящейся в ведении министерства внутренних дел, в одну строку включаются прибывшие в страну (на срок более 3-х месяцев) граждане Германии и лица немецкого происхождения, возвращающиеся на свою историческую родину. Они одинаково рассматриваются в качестве долговременных мигрантов. Российское же определение международной миграции охватывает только ту часть долговременных перемещений, которая связана со сменой места жительства – в число эмигрантов попадают только те, кто заявляет, что навсегда уезжает из России. Выежающий по контракту работать или учиться на срок более 1 года в число фиксируемых российской статистикой эмигрантов, как правило, не попадает.

Сравнивая российскую и израильскую статистику, отмечают, что определения

ЧЕТВЕРТАЯ ВОЛНА ЭМИГРАЦИИ: ОСОБЕННОСТИ И ПОСЛЕДСТВИЯ

эмигрантов в России и иммигрантов в Израиле в целом идентичны, поскольку главный критерий их определения – выезд из одной страны и въезд в другую страну с целью постоянного проживания – совпадает¹⁸. Это совпадение предполагает близость количественных оценок. Однако в действительности приходится наблюдать их нередкое расхождение, которое объясняется двумя разными по своей природе причинами. В одном случае мы имеем дело с классическим примером использования израильской визы для выезда в любые другие страны, кроме Израиля, что было характерно для ряда лет накануне «Алии 1990-х», пока государственные органы Израиля не навели в этом деле должного порядка. В другом случае – и это характерно для большей части рассматриваемого в таблице 2 периода – наблюдаемое устойчивое превышение израильских оценок над российскими могло возникать, в частности, в результате возможности выехать в Израиль в качестве «потенциального иммигранта», т.е. лица, которому предоставлялся срок пребывания в стране до 3-х лет, официально с целью изучения возможностей поселения в качестве иммигранта. Для этого не требовалось российское разрешение на выезд на ПМЖ, достаточно было получить израильскую иммиграционную визу или сертификат, выдаваемый в соответствии с Законом о возвращении. Израильская статистика включает подобных лиц в общее итоговое число иммигрантов за год. Но из российской статистики выездов на ПМЖ они по логике вещей должны выпадать. В результате годовые оценки выехавших на ПМЖ приходится корректировать. Так, ранее опубликованные оценки для Израиля были снижены Росстатом в 1997 г. с 14 443 человек до 12 873 человек; в 1998 г. – с 16 880 до 12 778 человек; в 1999 г. – с 36 317 до 20 026 человек; в 2000 г. – с 16 279 до 9407 человек, или, за 4 года, на 28 835 человек.

Значительные сложности связаны с сопоставлениями данных российской и американской статистики. К иммигрантам в США относятся лица, получившие на законных основаниях разрешение на постоянное проживание. Продолжительное время это осуществлялось в форме получения разрешения в стране обращения. Однако с 1989 г. такое разрешение стало возможным получить в оговоренных случаях и для лиц, имевших до этого статус неиммигранта, т.е. лица, временно находящегося на территории США, и таких лиц также стали включать в статистику иммиграции. Еще раньше подобное право было предоставлено беженцам, прожившим в США более одного года. Таким образом, поток иммигрантов в США из России формируется из трех источников: из собственно тех, кто выезжает туда на постоянное место жительства; тех, кто временно находится там (временный трудовой контракт, учеба в высших учебных заведениях); и тех, кто прибывает в США в качестве беженцев. Серьезными причинами для расхождений между оценками эмиграции и иммиграции служат различия в учете, обусловленные тем, что в США предпочтение отдается регистрации по месту рождения, а не по стране последнего места жительства; применяются иные сроки учета прибытия иммигрантов (с 1 октября, т.е. начала фискального года, а не с начала календарного года); получение статуса иммигранта осуществляется не сразу по прибытии, а один-три года спустя.

С учетом отмечавшейся выше специфики «эмиграции по-русски» это приводит к тому, что говорить о сопоставимости данных российской статистики и статистики США приходится с высокой степенью условности. Поэтому некоторые исследователи эмиграции из России, в частности, французка Анн де Тинги предпочитают пользоваться данными только службы иммиграции и натурализации США.

Прежде чем перейти к рассмотрению данных, представленных в таблицах 1–3, следует отметить, что, некоторые исследователи, в частности, М. Денисенко, стремятся получить предельно точные оценки численности иммигрантов из России с помощью распределения учтенных принимающими странами так называемых нераспределенных иммигрантов, т.е. тех, кто последним местом своего жительства указывает Советский Союз. В принципе это верное решение, но с годами, по мере повышения качества учета, потребность в подобного рода корректировках постепенно утрачивает свое значение. Однако для первой половины 1990-х гг. эти оценки сохраняют важное значение, поскольку речь идет о значительных цифрах. Подобного рода расчеты для пяти стран – Германии, Израиля, США, Канады и Фин-

ляндии, на долю которых в 1990-е гг. приходилось около 97% всех иммигрантов из России, установили их численность в период 1992–1998 гг. в 94 874 человек¹⁹.

Как следует из данных табл. 1, официальные российские оценки численности выезжающих на ПМЖ в Германию близки к оценкам численности въезжавших в эту страну этнических немцев, хотя и несколько превышают их на протяжении большей части рассматриваемого периода. Расхождения между оценками становятся менее значимыми к концу периода, что объясняется исключением из числа выехавших на ПМЖ тех, кто не воспользовался разрешением на выезд: за 1997–2002 гг. суммарное сокращение их численности составило 31 441 человек, что практически равнялось объему выездов за 2004 г.

Таблица 1

Эмиграция из России в Германию, 1992–2004 гг., человек

Год	Численность выехавших в Германию на ПМЖ	Численность этнических немцев, при- бывших из РФ	Общая числен- ность иммигран- тов, прибывших из РФ	Отношение (2) ÷ (1)	Отношение (3) ÷ (1)
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
1992	62 697	55 875	84 509	0,89	1,35
1993	72 991	67 365	85 451	0,93	1,17
1994	69 538	68 397	103 408	0,98	1,49
1995	79 569	71 685	107 377	0,91	1,35
1996	64 420	63 311	83 378	0,98	1,29
1997	48 363	47 055	67 178	0,97	1,39
1998	46 218	41 054	58 633	0,89	1,27
1999	47 929	45 951	65 342**	0,96	1,36
2000	40 443	41 478	58 981**	1,02	1,46
2001	43 682	43 885	62 388**	1,00	1,43
2002	42 231	38 653	54 965**	0,91	1,30
2003	36 928	30 976*	44 048**	0,84	1,19
2004	31 876	25 115*	35 713**	0,79	1,12
ИТОГО:	686 885	640 800	911 371	0,93	1,32

Источники: 20, с. 330–331; 21, с. 518; 22, с. 19; 23, с. 129–130; 24, р. 207; 25.

* Оценки получены путем вычитания из общей численности этнических немцев, въехавших в ФРГ в 2003 и 2004 гг., 15% тех, кто прибыл из третьих стран, помимо России и Казахстана. Оставшиеся 85% поделены поровну между Россией и Казахстаном по аналогии с 2002 г.

** Оценки, основанные на предположении неизменности превышения общей численности иммигрантов над численностью аусзидлеров (в среднем 42,2% в 1992–1998 гг.).

ЧЕТВЕРТАЯ ВОЛНА ЭМИГРАЦИИ: ОСОБЕННОСТИ И ПОСЛЕДСТВИЯ

В итоге, по данным Росстата, за 1992–2004 гг. в Германию выехали 686 885 человек, тогда как по данным МВД ФРГ в страну въехало порядка 640 800 человек только этнических немцев. Очевидно, что разница в 46 тыс. человек слишком мала для того, чтобы соответствовать численности въехавших в Германию за 1992–2004 гг. лиц других национальностей и это подтверждается данными государственной статистики ФРГ: в период с 1992 по 1998 г. общая численность иммигрантов из России в Германию превысила число аусидлеров в среднем на 42,2%. Если предположить, что это превышение сохранялось до конца рассматриваемого периода (хотя, в принципе, оно должно было возрастать), тогда можно выйти на значения, превышающие 900 тыс. человек. Действительно, итоговая оценка объема иммиграции в ФРГ, равная 911 371 человек, превосходит оценку Росстата на 224 486 человек, или на 32 процента.

Обратимся теперь к эмиграции в Израиль. Как можно судить по материалам таблицы 2, массовые выезды в эту страну были отмечены двумя бросающимися в глаза особенностями. Прежде всего, в первые годы рассматриваемого периода

до страны назначения не доезжало значительное число эмигрантов. Весьма вероятно, что для большинства выезжавших в 1987–1990 гг. официальный выезд в Израиль служил лишь возможностью комфортно добраться до Вены или Рима, а уже потом, имея в паспорте израильскую визу, получить вид на жительство практически в любой стране Западной Европы или Северной Америки. Вторая особенность заключалась в том, что расхождение между данными по выездам и въездам, в среднем составившее в 1992–1998 гг. около 12% в пользу иммиграционной статистики, в дальнейшем в годовом исчислении нарастало вплоть до 2002 г., явно отражая отмеченную выше тенденцию к сокращению числа желающих официально оформлять выезд на ПМЖ. Похоже, что многие действительно уезжали, предпочитая при этом продолжать числиться живущими в России.

В целом же из Российской Федерации за период 1987–2004 гг. легально выехали 288 624 человека, но прибыли в Израиль 311 100 человек и эта последняя цифра представляется наиболее близкой к достоверной оценке численности эмигрантов из РФ в Израиль.

Таблица 2

Эмиграция из России в Израиль 1987–2004 гг., человек

Годы	Численность выехавших в Израиль на ПМЖ	Численность иммигрантов прибывших из РФ	Отношение (2) ÷ (1)	Годы	Численность выехавших в Израиль на ПМЖ	Численность иммигрантов прибывших из РФ	Отношение (2) ÷ (1)
(1)	(2)	(3)	(4)	(1)	(2)	(3)	(4)
1987	3523	2072*	0,59	1996	14 298	16 488	1,15
1988	8088	2166*	0,27	1997	12 873	15 290	1,18
1989	21 956	3821	0,17	1998	12 778	14 454	1,13
1990	61 023	45 522	0,75	1999	20 026	31 104	1,55
1991	38 744	47 267	1,22	2000	9407	18 785	1,99
1992	21 975	24 786	1,13	2001	4835	10 871	2,24
1993	20 404	23 082	1,13	2002	2764	6540	2,36
1994	16 951	24 612	1,45	2003	2048	4835	2,36
1995	15 198	15 707	1,03	2004	1733	3698	2,13

Источники: 20, с. 330–331; 21, с. 518; 23, с. 129–130; 26, с. 50.

* В целом из СССР.

Как отмечалось, получение для США итоговых данных, близких к реальным объемам, представляется достаточно сложным делом. В то же время наличие данных в разбивке по национальному составу

позволяет, хотя и с оговорками, но получить оценки численности эмигрировавших в США соотечественников, дающие возможность судить о тенденциях и масштабах эмиграции.

Таблица 3

Эмиграция из России в США, 1992–2004 гг., человек

Годы	Численность выехавших в США на ПМЖ	Иммиграция в США «этнических русских»	Отношение (2) ÷ (1)	Годы	Численность выехавших в США на ПМЖ	Иммиграция в США «этнических русских»	Отношение (2) ÷ (1)
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)
1992	13 200	8857	0,67	1999	5912	12 347	2,09
1993	14 890	12 079	0,81	2000	4793	17 110	3,57
1994	13 776	15 249	1,11	2001	4527	20 413	4,51
1995	10 659	14 560	1,37	2002	3134	20 833	6,65
1996	12 304	19 668	1,60	2003	3199	20 500*	6,41
1997	9087	16 632	1,83	2004	2919	20 500*	7,02
1998	6919	11 529	1,67	2005			

Источники: 20, с. 330–331; 21, с. 518; 23, с. 129–130; 24, р. 243; 27, р. 11.

* Оценки, исходя из стабильной квоты последних лет.

Поскольку российская статистика практически не дает информации о том, кто и как получает разрешение на выезд в США, при оценке материалов таблицы нельзя обойтись без некоторых допущений. Во-первых, нарастающее с середины 1990-х гг. расхождение в данных представляется преимущественно связанным с категорией неиммигрантов: по оценке М. Денисенко, уже в середине 1990-х гг. россияне составляли ¼ всех неиммигрантов и, с учетом временного лага в 1–3 года, устойчиво пополняли ряды получавших гражданство помимо тех, кто приезжал в США на ПМЖ, имея разрешение российской стороны. Во-вторых, в число русских могли включаться другие «россияне» и русские из других бывших союзных республик и не попадали выехавшие из РФ, но учитываемые американской статистикой в качестве представителей других национальностей украинцы, белорусы, армяне, а также евреи. Но главная причина коренится в другом, а именно, в режиме наибольшего благоприятствования, введенного США для таких категорий

иммигрантов, как ученые, программисты и другие высококлассные российские специалисты, выезд которым в США, с последующим предоставлением гражданства, был гарантирован и по временным трудовым контрактам. На этом фоне система учета только выезжающих на ПМЖ выглядит крайне архаичной.

Таким образом, в период 1992–2004 гг. в США из России прибыло 210 227 иммигрантов, тогда как по данным Росстата в эту страну эмигрировало 105 319 человек – чуть больше половины зарегистрированных в США иммигрантов только русской национальности.

В итоге, по трем основным направлениям миграции из Российской Федерации в «дальнее зарубежье», а именно, в Германию, Израиль и США, по данным российской статистики в 1992–2004 гг. проследовали 947 494 эмигранта, что было значительно меньше численности прибывших туда иммигрантов, а именно, 1 432 798 человек, часть которых, в принципе, также прибыла в эти страны на законных, но иных, чем выезд на ПМЖ,

ЧЕТВЕРТАЯ ВОЛНА ЭМИГРАЦИИ: ОСОБЕННОСТИ И ПОСЛЕДСТВИЯ

основаниях. Эту ситуацию можно описать иначе: треть фактических эмигрантов, уехавших в указанные страны, сделала это на квазизаконных основаниях.

Можно предположить, что аналогичная ситуация наблюдалась и при выездах и въездах в другие страны «дальнего зарубежья». Во всяком случае, выполненные М. Денисенко расчеты для Канады и Финляндии полностью повторяют отмеченную выше тенденцию превалирования показателей иммиграции над показателями эмиграции²⁸.

Для тех стран, в которых регулярная статистика по иммиграции из России отсутствует, возможны экспертные оценки, в которых удельный вес лиц, прибывших по линии официальных выездов на ПМЖ, вообще может колебаться от ничтожно малых до нулевых значений в зависимости от состава эмигрантов. Так, по некоторым оценкам, «только в Польше уже проживают более 300 тыс. выходцев из стран-членов СНГ (в основном из России), выехавших на временную работу или по гостевой визе»²⁹. И в этом нет ничего удивительного, если вспомнить, насколько интенсивно в 1990-е гг. осваивали рынки Польши десятки, если не сотни тысяч российских «челноков». Однако, по данным Росстата, в 1997–2004 гг. на ПМЖ в Польшу выехали всего 1379 человек. Аналогичные парадоксы можно отметить для Венгрии, где, по данным того же источника, живут и трудятся «десятки тысяч наших сограждан». Но Венгрия вообще не представлена в выездах на ПМЖ отдельной строкой.

Еще более показателен пример Великобритании. В официальной статистике выездов на ПМЖ эта страна занимает одно из последних мест – в 1997–2004 гг. туда ежегодно в среднем выезжало по 145 человек. Но в научной литературе, публикациях СМИ и Интернете уже несколько лет назад можно было встретить оценки численности осевших в этой стране соотечественников в 200 тыс. человек

(из них 100 тыс. проживали в Лондоне и его окрестностях). Затем оценка возросла до 400 тыс. человек³⁰. По более поздним оценкам, недвижимостью стоимостью в 4,2 млрд. долл. в столице Соединенного Королевства владели уже 250 тыс. наших соотечественников, не считая тех, кто приобрел дома и квартиры стоимостью менее одного миллиона фунтов стерлингов (≈ 2 млн. долл.)³¹.

В двух других европейских странах – Греции и Кипре – согласно оценкам проживает свыше полумиллиона выходцев из бывшего СССР, значительную, но неизвестную точно часть которых составляют выходцы из России³². Из них особого внимания заслуживает Кипр – один из мировых центров по отмыванию денег из России и бывших союзных республик. Поскольку в изданиях Росстата Кипр не фигурирует, можно предположить, что возникшая там диаспора формировалась по большей части за счет квазизаконных, а также нелегальных мигрантов, нередко с криминальным прошлым. Важную роль в массовом освоении Кипра «новыми русскими» сыграли российские риэлторские фирмы, уже в начале 1990-х гг. добившиеся от местных властей благоприятных условий покупки недвижимости и оформления в течение трех месяцев вида на жительство. Схожие условия для поселения были созданы на Мальте.

Еще одним примером значимости экспертных оценок может служить Эквадор. По данным, озвученным послом этой латиноамериканской страны в РФ, в Эквадоре постоянно проживает от 2 до 3 тыс. россиян, часть которых приезжает на заработки и занимается торговлей бананами и цветами. Другая часть работает в трех русских компаниях, имеющих собственные плантации и занимающихся выращиванием бананов на экспорт. Русских здесь можно встретить также в качестве профессоров и преподавателей местных университетов, они имеются даже среди местных профессиональных спортсменов³³.

Но поскольку для поездок в эту страну гражданам РФ виза не требуется, они не попадают в число лиц, фактически уехавших в Эквадор на ПМЖ и, соответственно, не фигурируют в публикациях Росстата.

Приведенные выше примеры объединяет, на наш взгляд, одна общая особенность – все они в первую очередь служат иллюстрацией к имеющей место бизнес-эмиграции крупного, среднего и мелкого бизнеса, представители которого одинаково не хотели бы связанной с официальным оформлением выезда на ПМЖ огласки. Другая особенность заключается в масштабности самого явления – речь, по всей видимости, может идти о сотнях тысяч эмигрантов.

Особый случай фактической эмиграции представляют Испания, а также Франция, где в 1990-е гг. возникли колонии выходцев из России, основными жителями которых являются замужние женщины с детьми, мужья которых продолжают вести свой бизнес в России. Поскольку, как правило, речь идет о семьях с детьми, которым стремятся дать западное воспитание и образование, и, следовательно, о длительных сроках пребывания, очевидно, что в данном случае можно говорить о фактических выездах на ПМЖ, не фиксируемых в качестве таковых ни российской, ни местной статистикой, поскольку мигранты этой категории имеют либо вид на жительство, либо многогрозные въездные визы. О масштабах подобного рода миграции можно судить по тому, что только в 1990-е гг. в Испании было приобретено в собственность 16 тыс. объектов недвижимости общей стоимостью около 6 млрд. долл., при росте количества сделок на 10–30% в год³⁴.

Эти и подобные им неофициальные оценки – в случае их достоверности – основательно меняют наши представления как о масштабах, так и основных географических направлениях четвертой волны эмиграции. И без того незыблемая позиция Германии в качестве основной страны

приема выходцев из России еще более усилится, если к упомянутому выше 900 тыс. иммигрантов прибавить примерно 100 тыс. нелегалов, занятых в сфере сексуальных услуг. С другой стороны, вторую позицию Израиля могут оспаривать Великобритания, Польша, Кипр и, возможно, США, куда, помимо рассмотренной выше миграции, было вывезено около 40 тыс. детей и подростков и, по данным министерства юстиции этой страны, прибыло из России (до 2004 г.) 75 тыс. девушек и женщин по визам невест^{35,36}.

Очевидно, что оценки размеров эмиграции по отдельным странам и в целом по «дальнему зарубежью» могли бы претерпеть дальнейшие изменения, имеясь возможность достоверно оценить размеры нелегальной эмиграции, в частности, «трафика женщин». По оценкам Л. Рыбаковского и С. Рязанцева, с рынком сексуальных услуг и развлечений только в странах Западной Европы связано порядка 300–400 тыс. российских женщин в возрасте 18–24 лет (из них, как упоминалось, около 100 тыс. только в Германии), что составляет не менее 4–5% данной возрастной группы³⁷. Но Западная Европа не является единственным рынком подобного рода. Как отмечается, криминальные структуры вывозят женщин в страны Ближнего Востока (ОАЭ, Израиль и Турцию), страны Северо-Восточной Азии (Китай, Японию и Южную Корею), а также Северную Америку³⁸. Е. Тюрюканова добавила бы к этим маршрутам также Таиланд³⁹. Имеются сведения о вербовке русских девушек и женщин для публичных домов, обслуживающих военные базы США в Южной Корее⁴⁰. Реальные цифры подобной нелегальной торговли людьми и практически необратимых для России потерь генофонда должны быть поэтому существенно выше приведенных выше оценок. К тому же следует иметь в виду, что «трафик женщин», связанный с данным видом криминальной деятельности, представляет собой непрерывный конвейер

ЧЕТВЕРТАЯ ВОЛНА ЭМИГРАЦИИ: ОСОБЕННОСТИ И ПОСЛЕДСТВИЯ

ер, поскольку 25-летний возраст для женщин, вовлеченных в занятия проституцией, по меркам воротил данного бизнеса уже является «предпенсионным», что требует постоянного обновления их рядов. В результате, даже если предположить, что средняя численность женщин, занятых в сфере криминально организованных сексуальных услуг, остается неизменной, ее следует корректировать на величину ежегодной ротации.

Преимущественно к эмигрантам можно отнести беженцев из Чечни, численность которых в Европе сами чеченцы определяют в 110–130 тыс. человек. Как утверждают опекающие чеченцев представители местных правозащитных организаций, многие из них уже имеют собственное жилье и работу, в частности в Дании и Норвегии⁴¹.

Приведенные выше расчеты и экспертные оценки позволяют, на наш взгляд, сделать вполне определенный вывод: отечественная статистика текущего учета населения не отражает значительную часть выездов на ПМЖ в «дальнее зарубежье», тем самым внося элемент недостоверности как в регулярно публикуемые официальные данные, так и в расчеты численности населения Российской Федерации на перспективу.

Заканчивая рассмотрение возможностей более полного учета количественных характеристик эмиграции в страны «дальнего зарубежья», уместно задаться вопросом о том, почему эмиграцию связывают только с «дальним зарубежьем». А как быть с «ближним зарубежьем», которое с 1991 г. также стало заграницей, с которой Российская Федерация во многих случаях имеет двусторонние договоры по трудовой миграции? На наш взгляд, мы имеем дело с явно устаревшим и потому искусственным делением эмигрантов на выехавших в «дальнее зарубежье» и в «страны СНГ» (ранее страны «СНГ и Балтии», но в связи с вступлением последних в Европейский союз с 1 мая 2004 г. в справоч-

никах Росстата «Балтия» больше не фигурирует и ретроспективно включается в группировку «страны вне СНГ», начиная с 1997 г.). В результате, дискуссии о размерах эмиграции ведутся в основном вокруг численности выехавших в «дальнее зарубежье», тогда как все остальные оказываются вовлеченными в процессы как бы внутренней миграции в границах достаточно эфемерного образования, каковым является СНГ. Между тем из России в страны СНГ в годы реформ выезжали не только представители титульных народов этих стран, но и русские, и немцы, и евреи, и представители других национальностей Российской Федерации, причем не только в составе смешанных семей. Считать их внутренними мигрантами, а не эмигрантами, совершенно нелогично. И речь при этом идет о значительных объемах миграции: в 1992–2004 гг. из России на ПМЖ в «ближнее зарубежье» выехало 2 249 619 человек.

В итоге, привлекая статистику иммиграционных служб зарубежных стран и экспертные оценки, можно выйти на ориентировочную цифру общего объема эмиграции из России примерно в 4,5–5 миллионов человек. Это очень значимая цифра, нуждающаяся в дальнейшем уточнении и изучении с разных точек зрения, в первую очередь с точки зрения повышения уровня достоверности ее отдельных составляющих, и исходя из отчетливого понимания того факта, что часть не отраженных в отечественной статистике по тем или иным причинам реальных эмигрантов оказывается учтенной иммиграционной статистикой стран-реципиентов, продолжая, между тем, числиться в составе населения РФ. Эти фактически «мертвые души» учитываются при разработке национальных проектов, в частности, того же проекта поддержания численности населения на уровне 140–142 млн. человек. Крайне важно установить также реальный половозрастной состав эмиграции, чтобы понять, насколько за исследуемый период

сократился отечественный генофонд. Очевидно, что коррективы следует вносить и в расчеты требующегося притока иммигрантов.

А. Вишневский и его коллеги в фундаментальном исследовании «Демографическая модернизация России. 1900–2000» справедливо оценивают первую волну эмиграции (ее объем, по мнению авторов монографии, составил около 2 млн. человек) как одну из демографических катастроф, пережитых Россией в XX веке⁴². Но тогда получается, что в количественном отношении за 1992–2004 гг. страна пережила как минимум две таких демографических катастрофы, понесла при этом существенно более тяжелые и, как представляется, во многом невосполнимые качественные потери.

В принципе, имеющиеся оценки качественных потерь, понесенных в 1992–2004 гг. из-за эмиграции, достаточно ограничены, отличаются заметным разбросом, но, вместе с тем, обладают одной общей чертой – тенденцией к повышению к концу рассматриваемого периода.

Длительное время в работах по проблемам миграции оценки потерь от «утечки умов» оценивались в денежном выражении в 25–30 млрд. долларов в год. Примерно столько же времени держалась и оценка численности ученых, уехавших на ПМЖ за рубеж – как правило, упоминалась цифра в 30 тыс. человек. Хотя вряд ли и тот, и другой показатели могли оставаться неизменными. Это видно из ориентировочных расчетов потерь, приводимых в работе О. Жареновой, Н. Кечил и Е. Пахомова: исходя из того, что современная сложная рабочая сила способна создавать прибавочную стоимость, эквивалентную 400–500 тыс. долларов, а научно-техническая – 800 тыс. долл., потери России только от «утечки умов» составляли 25,0–28,0 млрд. долл. в 1992 г.; 25,0–30 млрд. долл. в 1993 г. и 25,0–28,0 млрд. долл. в 1994 г. С учетом затрат на подготовку научных и других кадров высшей квали-

фикации, а также заниженных оценок реальной численности уехавших на ПМЖ за рубеж, общие размеры ежегодных потерь оценивались ими «как минимум» в 35–40 млрд. долл.⁴³ В последующие годы, но уже по оценке Комиссии по образованию Совета Европы, потери России из-за эмиграции ученых и специалистов составляли, с учетом упущенной выгоды, в среднем порядка 50–60 млрд. долл. в год⁴⁴. Наконец, суммарные потери за истекшие годы оцениваются цифрой в 1 трлн. долларов⁴⁵. Изменились и оценки людских потерь – численность уехавших ученых стала оцениваться в 200–300 и более тыс. человек^{46,47}. В опубликованной в 2003 г. статье В. Супяна, длительное время занимающегося изучением проблемы потерь российского интеллектуального потенциала, приводились, со ссылкой на В. Калинушкина, председателя московской организации профсоюза работников РАН, оценки в 500–800 тыс. эмигрировавших ученых⁴⁸. В 2008 г. эти же цифры использует С. Рязанцев⁴⁹.

Как представляется, причиной устойчивости начальных оценок экономических и демографических потерь, равно как и недопущения мысли о возможности массовой эмиграции ученых, послужило достаточно распространенное убеждение в том, что отработав по контракту и улучшив за рубежом свое материальное положение, а главное, обогатившись новыми знаниями, ученые и специалисты будут обязательно возвращаться на родину и вносить свой вклад в ее научно-техническое и экономическое развитие, тем самым компенсируя эти временные, как казалось, потери. Очевидно также имевшее место полное доверие к официальной статистике выездов за рубеж. Так, в работе Е. Некипеловой «Эмиграция и профессиональная деятельность российских ученых за рубежом», на основе данных обследования совокупности академических и отраслевых научных институтов, а также высших учебных заведений за

ЧЕТВЕРТАЯ ВОЛНА ЭМИГРАЦИИ: ОСОБЕННОСТИ И ПОСЛЕДСТВИЯ

1996 год, сопоставляются два вида выезда ученых и специалистов за рубеж – на ПМЖ и по временным трудовым контрактам – и делается вывод, что ни о какой массовой эмиграции не может быть и речи, поскольку ученые явно предпочитают временные контракты⁵⁰. Понадобился дефолт 1998 г., подхлестнувший все виды эмиграции, в том числе «утечку умов», чтобы наступило осознание того факта, что именно поездки с целью временной занятости стали самой распространенной поэтапной формой эмиграции, позволяя прямо на месте событий оформлять вид на жительство, а впоследствии и гражданство⁵¹.

Другой причиной недооценки опасности массовой эмиграции, в чем убежден В. Ионцев, стало еще одно ошибочное представление об «утечке умов» как о явлении, ничем не отличающемся от любой другой интеллектуальной миграции, на основании чего делался вывод о ее «положительном влиянии на социально-экономическое развитие как стран иммиграции (что совершенно справедливо), так и стран-доноров «серого вещества», о взаимовыгодном характере этого явления, особенно в плане тезиса об общемировой науке и культуре»⁵². Кстати, к моменту распада Советского Союза об этой особенности «утечки умов» было хорошо известно из опыта развивающихся стран, откуда уже два десятилетия до этого события шла целенаправленная перекачка кадров высшей квалификации, в результате которой богатые страны становились богаче, а бедные – беднее. Как и следовало ожидать, именно в такие «взаимоотношения» с Западом попала Россия. Когда случившееся стали осознать, сменились и оценки. Появились утверждения, что эмиграция ученых приняла характер «лавинообразного миграционного потока» и что возникла «реальная опасность утраты в России многих научных школ и направлений исследований»⁵³. Все чаще стали рассуждать об угрозе истощения интеллектуального потенциала страны. Более

того, как об актуальной задаче стали говорить о сдерживании эмиграции^{54,55}.

В целом, негативные оценки последствий данного процесса сводятся к следующему. Во-первых, «утечка умов» носит не только устойчивый, но и масштабный характер. Во-вторых, будучи преимущественно безвозвратной, она приводит к тому, что затраты, понесенные государством на воспитание, обучение и повышение квалификации эмигрантов, остаются невозмещенными. В-третьих, ведут к значительной упущенной выгоде, равной возможному вкладу в экономику, науку, образование и социальное развитие страны, которая была бы получена, оставшись уехавшие ученые и специалисты на месте. В-четвертых, эмиграция негативно сказывается на научно-техническом потенциале России, поскольку по большей части уезжают молодые поколения, а это грозит утратой преемственности научных школ. Наконец, страна несет демографические потери, которые, заметим, в условиях переживаемого Россией острого демографического кризиса не так-то легко восполнить.

В общем и целом происходит физическая утрата наиболее ценной части человеческого капитала, сопровождаемая вычетом из национального продукта в виде его произведенной части, и этот вычет имеет место на протяжении всего периода трудовой деятельности каждого уехавшего за рубеж ученого или специалиста. По оценкам, начиная с 1992 г. из-за эмиграции высококвалифицированных кадров Россия каждые 5–7 лет теряла, в среднем, один годовой бюджет только за счет прямых потерь⁵⁶.

Можно ли уменьшить или вообще свести на нет эти огромные и пока что кумулятивно нарастающие потери? Ответы на этот вопрос даются самые разные: от рекомендаций ввести ограничения на данный вид эмиграции до более трезвого понимания невозможности каких-либо запретов и рекомендаций вместо этого уст-

ранить причины, вызывающие желание эмигрировать, т.е. создать такие условия финансирования науки, при которых ученые и специалисты имели бы возможность выезжать за границу, общаться с зарубежными коллегами, но при этом постоянно жить и работать в собственной стране. Кроме того, эмиграцию можно предотвращать с помощью создания на территории России совместных предприятий, открытия филиалов иностранных фирм, размещения на отечественных предприятиях иностранных заказов.

Вариантом снижения потерь может стать привлечение к сотрудничеству тех, кто уже уехал за рубеж. Примером предложений на этот счет может служить работа Л. Леденевой и Е. Тюрюкановой, в которой затрагивается проблема повышения заинтересованности российской экономики в молодых специалистах, получающих образование за рубежом и выдвигается идея создания «коалиции заинтересованных организаций», включающей федеральные и местные региональные структуры исполнительной власти, неправительственные организации, образовательные учреждения и профессиональные сообщества, которая могла бы заниматься координацией специализированных программ по возвращению в Россию интеллектуальных ресурсов как на государственном уровне, так и в качестве общественных инициатив. В разделе книги «Рекомендации по разработке программ возвращения интеллектуальных ресурсов в Россию» авторами предложены три программы: одна для тех, кто хотел бы вернуться в Россию и мог бы получить от программы реальную поддержку в начале становления своей профессиональной деятельности; другая для тех, кто не хотел бы вернуться навсегда, но при этом не исключает той или иной формы сотрудничества; и третья программа общего характера, рассчитанная на информационное обслуживание российской научно-профессиональной диаспоры, включая

предоставление консультационных услуг о ситуации на российском рынке труда, в том числе с помощью создания соответствующего сайта⁵⁷.

По мнению Л. Леденевой, в отношениях с российской научной диаспорой следует как можно шире использовать накопленный уже более чем в 40 странах мира опыт сотрудничества с учеными, работающими за рубежом, суть которого сводится к тому, чтобы привлекать последних через участие в международных конференциях, семинарах, рабочих совещаниях или проектах, организуемых «в их родных лабораториях и исследовательских центрах» путем создания «научных сетей», т.е. путем такой организации научного пространства, когда и специалисты, работающие за рубежом, и те, кто трудится на родине, образуют как бы единый цепной механизм научной информации. Подобная система связи с «потерянными» учеными и инженерами, наряду с предоставлением им статуса консультантов, приводит к переструктурировке концепции «утечки умов» на «приток умов» — утверждает Л. Леденева, призывая принять схожую стратегию сотрудничества с зарубежной научной диаспорой⁵⁸. В то же время, явно намекая на то, что не следует и впредь продолжать увеличивать ее ряды, ученый обращает внимание на тот факт, что за молодых интеллектуалов в настоящее время активно борются три силы — отечественная наука, отечественный бизнес и зарубежные фирмы и университеты. В этих условиях России не стоит скупиться на расходы на научные исследования, поскольку это предохранит научную молодежь и от отъезда за рубеж, и от перехода в отечественный бизнес, которому взамен будут предложены перспективные инновационные разработки.

Конкретные предложения относительно мер по предотвращению выездов за рубеж можно найти в коллективной монографии «Стратегия демографического развития России»⁵⁹. В том, что касается

ЧЕТВЕРТАЯ ВОЛНА ЭМИГРАЦИИ: ОСОБЕННОСТИ И ПОСЛЕДСТВИЯ

предотвращения «утечки умов», предлагается в первую очередь радикально преобразовать оплату труда научно-педагогических кадров – повысить оплату труда не менее чем в 10 раз за счет сокращения количества НИИ и численности занятых, концентрации научного потенциала в ведущих научно-исследовательских учреждениях и ВУЗах; усилить поддержку талантливых студентов, аспирантов, докторантов и ученых через систему государственных грантов на научные исследования (без налогообложения этих средств). Подчеркивается, что данная мера рассчитана на сокращение оттока за рубеж на временную работу и на ПМЖ высококвалифицированных специалистов, а также на ограничение их перехода в коммерческие структуры. В принципе, как считают авторы, основой дальнейшего развития науки должны стать крупные университеты, сочетающие в себе фундаментальную науку с высокой оплатой труда ученых.

Поскольку Россия несет экономические и демографические потери не только из-за эмиграции ученых, но и в результате бегства капиталов, вообще квазизаконной и нелегальной эмиграции, авторы указанной работы предлагают также ввести: трехлетний срок для принятия окончательного решения о гражданстве для тех лиц, кто получил второе гражданство, на том основании, что в настоящее время наличие второго гражданства «в странах, более привлекательных, чем Россия, обеспечивает возможность вывоза капитала, бегство от уголовного преследования и т.п.»; законодательный запрет на усыновление и вывоз иностранцами российских детей и уголовную ответственность за подобные действия. В целях сокращения потерь генофонда рекомендуется ввести повышенные госпошлины, взимаемые с нерезидентов (иностранцев граждан) в случае заключения браков с россиянками или россиянами. Необходимость этой меры обосновывается тем, что страна уже

несет существенные потери в результате выезда россиян по брачным контрактам, чреватые утратой демографического и генетического потенциалов⁶⁰.

Ряд рекомендаций касается необходимости введения уголовной ответственности организаторов и владельцев туристических фирм, занимающихся подделкой миграционных документов и обманом граждан, выезжающих на работу за рубеж. В целях предотвращения широко распространенной практики, когда соотечественников вывозят «по туристическим визам, обещая в последующем работу, а затем просто бросают на произвол судьбы», предлагается ужесточить требования к лицензированию фирм, занимающихся трудоустройством россиян за рубежом, силами миграционных инспекций проводить регулярную проверку подобных фирм «на предмет соответствия заявленной деятельности реально осуществляемой». Одновременно при посольствах и консульствах РФ следовало бы создать «горячие линии» («телефоны доверия») по вопросам нарушения прав россиян за рубежом в вопросах трудоустройства⁶¹. К сожалению, в монографии нет предложений по конкретной борьбе с «трафиком женщин» – очевидно преступным деянием, заслуживающим самых жестких мер наказания, хотя сама проблема не обойдена вниманием.

При всем разнообразии вносимых предложений их объединяет одна центральная мысль: решение проблемы упорядочения интеллектуальной и любого другого вида эмиграции невозможно без самого активного участия государства и гражданского общества. Для этого необходимы политическая воля и соответствующая характеру и масштабам явления государственная политика, осознание обществом значимости данной проблемы и ее последствий для будущего нации (62–65).

* * *

Четвертая волна эмиграции, начало которой обычно датируют 1987 годом и

которая, следовательно, длится уже более 20 лет, все еще имеет, как утверждают, определенный эмиграционный потенциал⁶⁶. Существуют прогнозы масштабов эмиграции на 2015 г., согласно которым численность эмигрантов только в западные страны может достичь 7–11 млн. человек⁶⁷.

Очевидно, что глубинные причины данного явления коренятся в социально-экономической и политической областях. В наиболее общей форме это проявляется в противоречии между Конституцией РФ, провозгласившей курс на социальное государство, и тем результатом, который был получен в итоге следования жестким курсом радикально-либеральных реформ – между ожидавшимся, нередко подспудно, социал-демократическим вариантом капитализма и возникшим в действительности «диким капитализмом» олигархического типа.

Неприятие данного варианта капитализма различными слоями населения, причем не обязательно по идеологическим, а скорее по морально-этическим и другим соображениям, приводит к тому, что люди делают выбор в пользу цивилизованного, западного капитализма, возможно, рассуждая при этом следующим образом: «если уж довелось жить при капитализме, то лучше жить при таком, где соблюдаются права человека и право собственности, где на порядки выше заработная плата, где существуют социальные гарантии». Конечно, для части уезжающих эмиграция оказывается всего лишь иллюзией, но, тем не менее, желающие «попытать счастья» по-прежнему имеются.

С другой стороны, возможны случаи, при которых эмиграционный поток может усиливаться за счет бизнес-эмиграции. В первую очередь это может происходить из-за непрекращающегося передела собственности. Во-вторых, причиной может служить любое элементарное ухудшение экономической конъюнктуры, не говоря уже о полномасштабных финансово-экономических кризисах типа начавшего-

ся в конце 2007 г., порождающих не только проблемы экономического характера, но и опасения в отношении стабильности политического курса.

Представляется бесспорным, что четвертая волна эмиграции – ее причины, истоки, мотивации, имевшийся и еще имеющийся эмиграционный потенциал – нуждаются в глубоком и тщательном исследовании. Первое из фундаментальных исследований – «Великая миграция. Россия и русские после открытия железного занавеса», выполненное французским исследователем Анн де Тинги – увидело свет в 2004 г. К сожалению, произошло это не в России, а во Франции. Хотелось бы надеяться, что подобное случится в недалеком будущем и в России, учитывая особую значимость достоверной оценки размеров и последствий четвертой волны эмиграции не только в качестве одного из факторов депопуляции, напрямую влияющего на перспективы воспроизводства и численность населения, но и в качестве фактора, самым негативным образом сказывающегося на интеллектуальном потенциале страны, экономических и иных перспективах ее развития.

В заключение зададимся вопросом: как долго еще может длиться четвертая волна эмиграции? Очевидно, что близок к своему полному исчерпанию такой ее компонент как этническая миграция. По данным официальной статистики въездов и выездов, в 2007 г. в Российскую Федерацию из Израиля въехали 1094 человека, а выехали в обратном направлении 1202 человека. Разница в 108 человек – величина практически нулевая, свидетельствующая о том, что данная составляющая этнической эмиграции себя полностью исчерпала. Близка к завершению эмиграция этнических немцев: начиная с 2006 г. ее показатели резко пошли вниз, сократившись в 2,9 раза, и можно ожидать, что и этот поток полностью прекратится в самые ближайшие годы.

ЧЕТВЕРТАЯ ВОЛНА ЭМИГРАЦИИ: ОСОБЕННОСТИ И ПОСЛЕДСТВИЯ

Что касается такого компонента как «утечка умов», многое будет зависеть от государства. Еще несколько лет тому назад ректор МГУ В. Садовничий высказался в том смысле, что для того, чтобы приостановить процесс «утечки умов», нужно поднять заработную плату ученых хотя бы до уровня 500 долл. в месяц. Понятно, что с годами «цена вопроса» росла, но возможности для его решения существуют, особенно в свете систематических повышений зарплаток чиновничества. Однако решающую роль в плане «принуждения» государства, а также частного российского бизнеса в реальном секторе экономики к радикальному повышению уровня заработной платы кадров высшей квалификации в конечном счете должны сыграть два фактора. С одной стороны, фактор сокращения численности занятых в сфере науки и высшего образования под влиянием достигших критических значений возрастных характеристик подавляющей части указанных работников и их естественной убыли, давление которого усиливается отсутствием необходимого для их воспроизводства притока научной молодежи. С другой стороны, такой демографический фактор как существенно – на 40–50% – сокращение приема в высшие учебные заведения в 2009–2019 гг. в результате имевшего место в 1990–1998 гг. резкого снижения рождаемости. Если будущие выпускники из этого наполовину сократившегося контингента будут продолжать уезжать за рубеж в тех же количествах, что и в настоящее время, Россия рискует вообще остаться без научного и интеллектуального потенциала. Поскольку в итоге произойдет резкое обострение борьбы за молодых интеллектуалов меж-

ду отечественной наукой, отечественным бизнесом и зарубежными фирмами и университетами, о которой пишет Л. Леденева, у российской элиты остается минимум времени для радикального решения вопроса с «утечкой умов». Как только такое решение будет принято, об «утечке умов» как о масштабном явлении больше не придется говорить.

Два других компонента современного эмиграционного потока – «трафик женщин» и бизнес-эмиграция, в сущности, имманентны современному глобальному варианту капитализма и будут присутствовать в любой новой волне эмиграции, пришедшей на смену четвертой волны. Но это их свойство отнюдь не отменяет необходимости делать все возможное для их минимизации. В первую очередь это касается обусловленной безработицей и отсутствием жизненных перспектив женской миграции в ее самой трагичной форме «трафика», поскольку в данном случае речь идет о практически стопроцентной потере генофонда. Невозможно признать нормальным и такое положение, когда формирование хотя бы части российского среднего класса происходит, по сути дела, не у себя на родине, а за рубежом. Не секрет, что из-за систематически повторяющихся переделов собственности, из-за масштабного рейдерства многие, едва сколотив минимальный капитал, стремятся реализовать свои жизненные установки за рубежом. Очевидно, что и в первом, и во втором случае требуются комплексные программы государственного вмешательства на уровне специальных и особо важных национальных проектов, учитывающих данные угрозы национальной экономической и демографической безопасности.

Список литературы

- ¹ Смолякова Т., Невинная И. 140 миллионов, и не меньше // Время новостей. – М., 2007. – 25 мая. – С. 11.
- ² Рязанцев С. Трудовая миграция в СНГ: тенденции и проблемы регулирования // Мировая экономика и международные отношения. – М., 2005. – № 11. – С. 65–66.

- ³ Рахманинова М. Никто точно не знает, сколько человек уехало из России: (Интервью) // Известия. – М., 2003. – 16 дек. – С. 11.
- ⁴ Денисенко М. Эмиграция из России по данным зарубежной статистики // Статистика и учет миграции населения / Гл. ред. Ионцев В.А. – М., 2001. – С. 11.
- ⁵ Ионцев В. Международная миграция в Россию: 10 лет после Каира // Народонаселение. – М., 2004. – № 3. – С. 104.
- ⁶ Радзиховский Л. Эмиграция будущего // Еврейское слово. – М., 2004. – 4–10 авг. – С. 3.
- ⁷ Радзиховский Л. Выборы // Еврейское слово. – М., 2006. – 7–13 июня. – С. 2.
- ⁸ Красинец Е. Международная миграция населения в России в условиях перехода к рынку. – М., 1997. – С. 103–105.
- ⁹ Боровик М., Шемберко Л. Европейский вектор современной российской эмиграции: проблемы безопасности // Европейская безопасность: события, оценки, прогнозы. – М., 2005. – Вып. 15. – С. 17.
- ¹⁰ Отчет о выполнении положений Конвенции ООН о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин: Российская Федерация / НПО «Центрально-Европейск. и Евроазиат. Законодательная инициатива» (CEELI). – М., 2006. – С. 48.
- ¹¹ Социально-экономические проблемы миграции в современной России: Сб. обзоров / РАН ИНИОН; Отв. ред. и сост. Былов В.Г. – М., 2003. – С. 18–23.
- ¹² Леденева Л., Некипелова Е. Миграция выпускников вузов за рубеж – потеря для российской науки // Человек и труд. – М., 2003. – № 5. – С. 25–26.
- ¹³ Огнева Е. Дипломаты шиковали на деньги российских туристов // Газета. – М., 2006. – 18–20 авг. – С. 16.
- ¹⁴ Тюрюканова Е., Малышева М. Женщина. Миграция. Государство. – М., 2001. – С. 137–138.
- ¹⁵ Там же. – С. 138–140.
- ¹⁶ Чудиновских О. Причины и последствия кризиса российской миграционной статистики // Отечественные записки. – М., 2004. – № 4. – С. 188.
- ¹⁷ Денисенко М. Эмиграция из России по данным зарубежной статистики // Статистика и учет миграции населения / Гл. ред. Ионцев В.А. – М., 2001. – С. 28.
- ¹⁸ Там же. – С. 22.
- ¹⁹ Там же. – С. 19.
- ²⁰ Демографический ежегодник России: Стат. сб. / Госкомстат России. – М., 1998. – С. 330–331.
- ²¹ Демографический ежегодник России. 2005: Стат. сб. / Росстат. – М., 2005. – С. 518.
- ²² Денисенко М. Эмиграция из России по данным зарубежной статистики // Статистика и учет миграции населения / Гл. ред. Ионцев В.А. – М., 2001. – С. 19.
- ²³ Российский статистический ежегодник. 2005: Стат. сб. / Росстат. – М., 2006. – С. 129–130.
- ²⁴ De Tingni A. La grande migration. La Russie et les Russes depuis L'aventure du rideau de fer. – P., 2004. – P. 207.
- ²⁵ BVA Internet: Spätaussiedler. – Mode of access: http://www.bva.bund.de/nn_891814/DE/Aufgaben/Abt_III/Spaetaussiedler/statistik/07_RegundAntrVergleich.html
- ²⁶ Рыклина В. Россия обетованная // Русский Newsweek. – М., 2005. – 21–27 февр. – С. 50.
- ²⁷ Statistical Abstract of the United States: 2004–2005 / U.S. Census Bureau. – Wash., D.C., 2004. – P. 11.
- ²⁸ Денисенко М. Эмиграция из России по данным зарубежной статистики // Статистика и учет миграции населения / Гл. ред. Ионцев В.А. – М., 2001. – С. 19.
- ²⁹ Тенденции эмиграции из России. – Режим доступа: http://Lib.prompter.ru/nov_str_112562.htm.
- ³⁰ Боровик М., Шемберко Л. Европейский вектор современной российской эмиграции: проблема безопасности // Европейская безопасность: события, оценки, прогнозы. – М., 2005. – Вып. 15. – С. 16.
- ³¹ Хлебников А. Русские в Лондоне... // Аргументы и факты. – М., 2006. – 22–28 нояб. – С. 6.
- ³² Боровик М., Шемберко Л. Европейский вектор современной российской эмиграции: проблемы безопасности // Европейская безопасность: события, оценки, прогнозы. – М., 2005. – Вып. 15. – С. 17.

ЧЕТВЕРТАЯ ВОЛНА ЭМИГРАЦИИ: ОСОБЕННОСТИ И ПОСЛЕДСТВИЯ

- ³³ Сотников И. Интервью с послом Эквадора в РФ Р. Альваро // Газета. – М., 2007. – 25 апр. – С. 6–7.
- ³⁴ Савин А. Хорошо иметь скромный испанский домик // Известия. – М., 2001. – 12 окт. – С. 7.
- ³⁵ Стратегия демографического развития России / РАН. Ин-т социал.-полит. исследований; Под ред. Кузнецова В.Н., Рыбаковского Л.Л. – М., 2005. – С. 44.
- ³⁶ Терентьев Д. Уж замуж за рубеж // Огонек. – М., 2004. – 6–12 сент. – С. 40–42.
- ³⁷ Рыбаковский Л., Рязанцев С. Международная миграция в Российской Федерации: Научн. доклад. – М., 2005. – С. 29.
- ³⁸ Отчет о выполнении положений Конвенции ООН о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин: Российская Федерация / НПО «Центрально-Европейск. и Евразият. Законодательная инициатива» (CEELI). – М., 2006. – С. 66.
- ³⁹ Тюрюканова Е. Гендерные аспекты трудовой миграции из стран СНГ в Россию // Диаспоры. – М., 2005. – № 1. – С. 62.
- ⁴⁰ Вихтерих К. Женщины в условиях глобализации. – М., 2005. – С. 72–73.
- ⁴¹ Иваницкий А. Диаспора небеспокойная и неисчислима // Газета. – М., 2006. – 28 авг. – С. 6–7.
- ⁴² Демографическая модернизация России, 1900–2000 / Под ред. Вишневого А.Г. – М., 2006. – С. 405.
- ⁴³ Жаренова О., Кечил Н., Пахомов Е. Интеллектуальная миграция россиян. Ближнее и дальнее зарубежье. – М., 2002. – С. 50–51.
- ⁴⁴ Наумова Т. Научная эмиграция из России // Свободная мысль – XXI. – М., 2004. – № 3. – С. 127.
- ⁴⁵ Кива А. Научимся ли мы жить своим умом // Россия. – М., 2006. – 2–8 нояб. – С. 4.
- ⁴⁶ Наумова Т. Научная эмиграция из России // Свободная мысль – XXI. – М., 2004. – № 3. – С. 120.
- ⁴⁷ Стрельцова Я. Миграционные процессы в России, (конец 1990-х годов) // Россия и современный мир. – М., 2001. – № 4. – С. 167.
- ⁴⁸ Супян В. «Утечка умов»: мировые и российские тенденции // Человек и труд. – М., 2003. – № 7. – С. 4.
- ⁴⁹ Безвербный В., Рязанцев С. Международная миграция высококвалифицированных специалистов: тенденции и последствия для России // Демографические перспективы России: Материалы международной научно-практич. конф. «Демографическое будущее России: проблемы и пути их решения» (Москва, 19–21 сент. 2008 г.) / Ред.-сост. С.В. Рязанцев, Р.В. Маньшин. – М., 2008. – С. 15.
- ⁵⁰ Некипелова Е. Эмиграция и профессиональная деятельность российских ученых за рубежом. – М., 1998. – С. 61.
- ⁵¹ Леденева Л., Некипелова Е. Миграция выпускников вузов за рубеж – потеря для российской науки // Человек и труд. – М., 2003. – № 5. – С. 23.
- ⁵² Ионцев В. Экономические и демографические аспекты «внешней» миграции населения / Эмиграция и репатриация в России: Гл. ред. и сост. Бондарев А.А. – М., 2001. – С. 332.
- ⁵³ Рыбаковский Л., Рязанцев С. Международная миграция в Российской Федерации: Научн. доклад. – М., 2005. – С. 31.
- ⁵⁴ Социально-экономические проблемы миграции в современной России: Сб. обзоров / РАН ИНИОН; Отв. ред. и сост. Былов В.Г. – М., 2003. – С. 49.
- ⁵⁵ Стратегия демографического развития России / РАН. Ин-т социал.-полит. исследований; Под ред. Кузнецова В.Н., Рыбаковского Л.Л. – М., 2005. – С. 45.
- ⁵⁶ Прусс И. Мозги утекают навсегда. Можно ли повернуть вспять поток интеллектуальной эмиграции? // Наше время. – М., 2006. – 13–19 дек. – С. 16.
- ⁵⁷ Леденева Л., Тюрюканова Е. Российские студенты за рубежом: перспективы возвращения в Россию. – М., 2002. – 140 с.
- ⁵⁸ Леденева Л. Кадровый потенциал российской науки. Судьбы и перспективы // Свободная мысль. – XXI. – М. 2004. – № 10. – С. 110.
- ⁵⁹ Стратегия демографического развития России / РАН. Ин-т социал.-полит. исследований; Под ред. Кузнецова В.Н., Рыбаковского Л.Л. – М., 2005. – 206 с.
- ⁶⁰ Там же. – С. 187.

⁶¹ Там же. – С. 198.

⁶² Зайончковская Ж. Миграционная ситуация в современной России // Человек и труд. – М., 2005. – № 6. – С. 37.

⁶³ Ионцев В. Экономические и демографические аспекты «внешней» миграции населения // Эмиграция и репатриация в России / Гл. ред. и сост. Бондарев А.А. – М., 2001. – С. 335.

⁶⁴ Леденева Л. Кадровый потенциал российской науки. Судьбы и перспективы // Свободная мысль – XXI. – М., 2004. – № 10. – С. 76.

⁶⁵ Супян В. «Утечка умов»: мировые и российские тенденции // Человек и труд. – М., 2003. – № 8. – С. 29.

⁶⁶ Тенденции эмиграции из России. – Режим доступа: http://Lib.prompter.ru/Nov_str11256z.htm

⁶⁷ Юдина Т. Социология миграции: Учебное пособие для вузов. – М., 2006. – С. 11.

ПОЛЯ ЕЛИСЕЙСКИЕ

Яновский В.С. Поля Елисейские: Книга памяти / Предисл. Мельникова Н.Г.; Комментар. Коростелёва О.А. и Мельникова Н.Г. – М.: Астрель, 2012. – 479 с.

Свою знаменитую книгу воспоминаний Василий Семенович Яновский (1906, Полтава – 1989, Нью-Йорк) начал писать в конце 1950-х годов. Фрагменты были опубликованы в эмигрантской периодике, а полностью книга вышла отдельным изданием в Нью-Йорке в 1983 г.¹ Главные ее герои, как и сам автор, – «незамеченное поколение». Так, по определению В.С. Варшавского, принято называть поколение «эмигрантских сыновей», пришедших в литературу в 20-е годы прошлого столетия: «Выключенные из цепи поколений, они жили где-то вне истории, сбоку... Непосредственно даны были только одиночество, бездомность, беспочвенность...»².

Н.Г. Мельников во вступительной статье «Незамеченный писатель» проследивает творческий путь В.С. Яновского, о произведениях которого в разные годы сочувственно отзывались Г. Адамович, Вл. Ходасевич, У. Хью, С. Довлатов. Его первые прозаические опыты относятся ко времени пребывания в Варшаве, куда он прибыл в 1922 г. четырнадцатилетним подростком, нелегально перейдя с отцом и двумя сестрами советско-польскую границу. Там он написал несколько произведений, в том числе и «Рассказ о трех распятых и многих оставшихся жить» – о разбойнике Варавве, избежавшем распятия на кресте.

В 1926 г. начинающий писатель переехал в Париж, где сблизился с поэтами-монпарнасками Б. Поплавским, В. Дряхловым, В. Мамченко, П. Бредом (псевдоним П. Горгулова), стал постоянным автором журнала молодых «Числа». Участвуя в литературной жизни русского Парижа, Яновский поступил на медицинский факультет Сорбонны (в 1937 г. получил степень доктора медицины); до конца жизни он совмещал писательскую деятельность с врачебной практикой.

Врачебный опыт «наложил глубокий отпечаток на многие произведения Яновского и обусловил характерные особенности его творческой манеры: откровенные, без боязни слов натуралистические описания, пристальное внимание к физиологии человека ... жесткая правдивость в освещении таких сторон человеческой жизни, как насилие, голод, страх, физические страдания, парализующие духовное “я” человека» (с. 11). Эти черты проявились в автобиографической повести «Колесо», вышедшей в 1930 г. отдельной книгой в издательстве «Новые писатели» и переведенной на французский язык (в переводе название «*Sachka L'Enfant qui a Faim*»). Одна из главных тем повести – «спокойная, бесстрастная жестокость мира», безжалостно калечащая людские судьбы.

Темами и мотивами людского страдания – одиночества, нищеты, нравственной деградации в условиях одуряющее-монотонного труда за кусок хлеба – пронизаны довоенные рассказы писателя «Тринадцатые», «Документ», «Рассказ медика», «Розовые дети», «Вольно-американская» и роман «Мир» (Берлин, 1931). Произведения В. Яновского, как пишет Н.Г. Мельников, проникнуты нигилистическим отчаянием «бессмысленного балагана» жизни; критики отмечали в них многочисленные психологические неувязки, «нарочитость физиологических нагромождений» и постоянные срывы в стиле.

Все это создало писателю репутацию последователя М. Арцыбашева и Л. Андреева, не способного к глубокому осмыслению и творческому преобразованию действительности. Такой репутации Яновский обязан весьма сдержанным приемом его повести «Любовь вторая» (Париж, 1935), где он пытался преодолеть трагическую безысходность прежних произведений. Однако, по мнению критиков, духовное просветление главной героини (бедной девушки-эмигрантки), было изображено психологически неубедительно и

оставляло впечатление авторского насилия над материалом.

Знаком преодоления отчуждения «эмигрантских сыновей» от «отцов» стала для Яновского его деятельность в религиозно-философском обществе «Круг», организованном в 1935 г. по инициативе И.И. Фондаминского и ставшем местом встречи двух эмигрантских поколений. Здесь задавали тон близкие «Новому граду» Г.П. Федотов, К.В. Мочульский, мать Мария, Н.А. Бердяев и другие мыслители, исповадовавшие идеалы социально-активного, творческого христианства.

Идеологические установки «Круга» и «Нового града», как и философские концепции А. Бергсона и Н.Ф. Фёдорова, легли в основу наиболее значительного довоенного произведения В. Яновского, романа «Портативное бессмертие». «В центре авторского внимания – мятущаяся душа неприкаянного русского эмигранта, представителя “святого рыцарства” мечтателей, “шатунов-неудачников, художников”, мучительно переживающего ущербность своего одинокого “я”, утратившего смысл жизни, покинутого среди враждебно равнодушного мира “других”, человека кризисной предвоенной эпохи, подсознательно ощущающего симптомы близкой катастрофы привычного мироуклада» (с. 16).

Роман «Портативное бессмертие» родствен таким произведениям французской литературы того времени, как «Путешествие на край ночи» Л.-Ф. Селина и «Тошнота» Ж.-П. Сартра. Из русских произведений, повлиявших на генезис романа Яновского, автор предисловия называет романы Ф.М. Достоевского и Б. Поплавского, а также скандально прогремевшую в мире русского Парижа «поэму в прозе» Г. Иванова «Распад атома». По мнению Н.Г. Мельникова, с произведениями Б. Поплавского и Г. Иванова роман В. Яновского сближается бесфабульным построением, мощной лирической стихией, обилием эмоциональных монологов и философских медитаций героя-повествователя.

Перебравшись в 1942 г. в США, писатель зарабатывал на жизнь медициной, не переставая писать художественную прозу. Однако почти все его произведения, написанные в Америке, ждала трудная издательская судьба. Публикация романа-притчи «Американский опыт» в «Новом журнале» растянулась почти на три года (1946. – № 12–14; 1947. – № 15; 1948. – № 18, 19), а отдельной книгой роман вышел лишь в 1983 г. Роман «Заложник», с большими сокращениями печатавшийся также в «Новом журнале» (1960. – № 60, 61; 1961. – № 62, 63), не нашел положительного отклика в эмигрантской прессе и не был опубликован полностью. Роман «По ту сторону времени» (первоначальное название, по имени главного героя, «Корней Ямб») и вовсе был отвергнут редактором «Нового журнала» Р. Гулем и в результате впервые вышел в 1967 г. в Нью-Йорке в английском переводе («No Man's Time»)³ на рус. яз. впервые опубликован в «Новом журнале» в 1987, № 166–170). Попытка завоевать американского читателя не увенчалась успехом.

Особое место среди послевоенных произведений В. Яновского занимает по-

строенная на автобиографическом материале повесть «Челюсть эмигранта» (Нью-Йорк, 1957), где были выработаны композиционные и повествовательные принципы его ставших знаменитыми мемуаров «Поля Елисейские». Подобно «Портативному бессмертию», повесть представляет собой образец лирико-философской прозы, не скованной сквозной сюжетной интригой. «Челюсть эмигранта», пишет Н.Г. Мельников, отличается глубиной философской проблематики и напряженностью ярко выраженных миро-созерцательных и религиозных устремлений автора, развивающего, концепцию «линейной» и «вертикальной» памяти под влиянием философских взглядов А. Бергсона о времени.

Концепция «вертикальной памяти», родственная и платоновскому учению об анамнезисе, была реализована в лучшей книге Яновского – в его мемуарах «Поля Елисейские».

Современное издание этой известной книги снабжено новыми комментариями О.А. Коростелёва и Н.Г. Мельникова.

*Т.Г. Петрова, старший научный
сотрудник ИНИОН РАН*

Примечания

¹ Яновский В.С. Поля Елисейские: Книга памяти. – Нью-Йорк: Серебряный век, 1983; переизд.: СПб.: Пушкинский фонд, 1993 / Предисл. Довлатова С.; То же: Яновский В.С. Сочинения: В 2 т. / Предисл., сост. Мельникова Н.; Примеч. Мельникова Н., Коростелёва О. – М.: Гудьял-Пресс, 2000.

² Варшавский В.С. Незамеченное поколение. – Нью-Йорк: Изд. им. Чехова, 1956. – С. 183.

³ Роман впервые на рус. яз. был опубликован: Яновский В. По ту сторону времени // Новый журнал. – Нью-Йорк, 1987. – № 166–170.

РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

**Сборник статей
Выпуск второй**

Верстка и техническое редактирование В.Б. Сумерова

Гигиеническое заключение
№77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 16/IV – 2013 г.
Формат 60х84/8 Бум.офсетная № 1
Печать офсетная Цена свободная
Усл.печ.л. 35,0 Уч.-изд.л. 22,5
Тираж 500 экз. Заказ № 106

**Институт научной информации по общественным наукам РАН,
Нахимовский пр-кт, д. 51/21 Москва, В-418, ГСП-7, 117997
Отдел маркетинга и распространения информационных изданий:
Тел. /Факс 8(499) 120–4514
E-mail: inion@bk.ru**

**E-mail: ani-2000@list.ru
(по вопросам распространения изданий)**

Отпечатано в ИНИОН РАН
Нахимовский пр-кт, д. 51/21,
Москва, В-418, ГСП-7, 117997
042(02)9