

**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 первый**

**К 90-летию
АКАДЕМИКА Е.П.ЧЕЛЫШЕВА**

**Москва
2011**

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

Редактор-составитель выпуска Т.Г.Петрова,
ответственный за выпуск Н.А.Ёхина

Русское зарубежье: история и современность: Сб. ст.
Р 89 Вып. 1. К 90-летию академика Е.П.Челышева / Гл. ред. Ю.В.Мухачев; ред.-сост. Т.Г.Петрова. – М.: ИНИОН РАН, 2011. – 268 с.
ISBN 978-5-248-00613-7

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

ББК 66.1(2)6

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Первый выпуск сборника научных статей «Русское Зарубежье: История и современность» посвящен выдающемуся ученому и организатору науки Евгению Петровичу Чельшеву, коренному москвичу, родившемуся 27 октября 1921 года. Диапазон его научных интересов чрезвычайно широк: он автор 15 книг и более 500 статей по индологии, сравнительному литературоведению, культурологии, по проблемам русской культуры, в том числе и русской эмиграции. В годы Великой Отечественной войны он служил стрелком-радистом в бомбардировочной авиации, а после окончания войны был участником знаменитого Парада Победы. Закончив Военный институт иностранных языков, Е.П.Чельшев работал в Институте востоковедения АН СССР (1955–1988); заведовал отделом восточной литературы, одновременно руководил кафедрой индийских языков Московского государственного института международных отношений; с 1987 г. он – действительный член АН СССР, заслуженный деятель науки РСФСР (1981). С 1988 по 1991 гг. – академик-секретарь Отделения литературы и языка АН СССР, (с 1992 – Российской Академии наук), член Президиума РАН. Е.П.Чельшев награжден высокими государственными наградами: двумя орденами «Красной Звезды» (1944, 1949), «Отечественной войны (1985), «За заслуги перед Отечеством» IV ст. (1997), «За заслуги перед Отечеством» III ст. (2007), орденом святого князя Даниила Московского, а также многими медалями и иностранными наградами. Член Азиатского общества (Калькутта, 1986), вице президент Международной ассоциации Свами Вивекананды (1988). Лауреат премии Джавахарлала Неру и других премий и высших наград Индии.

Мы не сомневаемся, что об Е.П.Чельшеве – создателе отечественной школы изучения современной восточной литературы и культуры – будет напи-

сано в других изданиях, посвященных юбилару. Наша же задача отметить значительный вклад академика Е.П.Челышева в изучение Российской эмиграции, у истоков которого он стоял. По поручению Президента России и руководства РАН академик Е.П.Челышев являлся руководителем научных программ первых Конгрессов соотечественников (Москва, 1991; Санкт-Петербург, 1992), первой Международной конференции «Культурное наследие российской эмиграции» (Москва, 1993). В 1994 году в Москве под его редакцией вышел в свет двухтомник «Культурное наследие российской эмиграции», презентации которого прошли не только в Москве, но и в Париже, Нью-Йорке и других городах пребывания наших соотечественников. Им были написаны книги «Российская эмиграция 1920–1930 гг.: История и современность» (М., 2002), «Российская эмиграция первой волны», вошедшая в его трехтомник «Избранные труды» (М., 2002). За изучение наследия российской эмиграции Е.П.Челышев награжден орденами св. Анны III, II и I степени.

По его инициативе и под его руководством была создана Комиссия по комплексным исследованиям российской эмиграции при Президиуме РАН, а в структуре ИНИОН РАН – Центр комплексных исследований российской эмиграции, который под эгидой академика Е.П.Челышева уже в течение десяти лет ведет активную научно-исследовательскую, научно-организационную и издательскую деятельность.

Сердечно поздравляем Евгения Петровича с замечательным юбилеем и желаем ему еще долгих-долгих лет такой же плодотворной научной и организационной деятельности на благо отечественной науки.

СОДЕРЖАНИЕ

ИДЕИ, КОНЦЕПЦИИ, ПОЛИТИКА

В.И.Коваленко, А.В.Федякин

ПРОБЛЕМЫ ФЕДЕРАЛИЗМА В ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЯХ МЫСЛИТЕЛЕЙ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ	7
--	---

Ю.В.Мухачёв

ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ЕВРАЗИЙСТВА В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ.	34
--	----

С.С. Хоружий

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА	54
--	----

В.М.Летцев

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД ТВОРЧЕСТВА В.В.ЗЕНЬКОВСКОГО	97
--	----

Ю.Т.Лисица

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И.А.ИЛЬИНА В ЭМИГРАЦИИ.....	118
--	-----

А.В.Ахутин

ЭМИГРАНТСКИЕ ГОДЫ ЛЬВА ШЕСТОВА: МЫШЛЕНИЕ ДВУХ ИЗМЕРЕНИЙ	143
--	-----

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

Л.З.Корабельникова

МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ «ПЕРВОЙ ВОЛНЫ»	156
--	-----

Роберт Бёрд

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ ЗА РУБЕЖОМ	179
----------------------------------	-----

Е.Г.Руднева

ИДЕЯ СИНТЕЗА ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТРАДИЦИЙ В ПОВЕСТИ И.С.ШМЕЛЁВА «НЕУПИВАЕМАЯ ЧАША»	207
--	-----

СУДЬБЫ И МИФЫ

Т.Г.Петрова

КОНГРЕСС ПИСАТЕЛЕЙ В ЗАЩИТУ КУЛЬТУРЫ.....213

Михаил Талалай

АНГЛО-ИТАЛЬЯНСКИЙ ПИСАТЕЛЬ С РУССКИМИ КОРНЯМИ
НИККОЛО ТУЧЧИ.....221

ДОКУМЕНТАЛЬНАЯ РОССЫПЬ

АДРЕС – ПОКРОВСКИЙ БУЛЬВАР, 18: 224

НАСЛЕДИЕ

И.А.Ильин

О ЧАСТНОЙ СОБСТВЕННОСТИ 240

Юрий ФЕЛЬЗЕН

О СУДЬБЕ ЭМИГРАНТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ 247

МИР БИБЛИОГРАФИИ

В.В.ЗЕНЬКОВСКИЙ О РУССКИХ МЫСЛИТЕЛЯХ 251

ПИСАТЕЛИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ О ФРАНЦУЗСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЕ 256

МОСКВА–СОФИЯ–МОСКВА: ДВЕ ЭМИГРАЦИИ ГЛАЗАМИ
ДЕВОЧКИ ИЗ СОВЕТСКОГО СОЮЗА 263

ИДЕИ, КОНЦЕПЦИИ, ПОЛИТИКА

В.И. Коваленко, А.В. Федякин

ПРОБЛЕМЫ ФЕДЕРАЛИЗМА В ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЯХ МЫСЛИТЕЛЕЙ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

Распад российской государственности переживался русскими мыслителями-эмигрантами не менее болезненно, чем смена политической системы. Вполне естественно, что в их трактовках причин крушения монархического строя в России, определения их отношения к Октябрьской революции и Советской власти, альтернатив политического развития страны как немаловажные аспекты выступали и оценки оснований государственного устройства, причин краха великой империи. Тем самым они концептуализировали новые подходы к осмыслению так и не решенной к моменту национальной катастрофы дилеммы, что является органичным для России: федерализм или унитаризм? В этих подходах нашли отражение и традиционные для отечественной интеллектуальной традиции споры, сопровождавшие развитие политической мысли страны в более чем вековой период, и различная оценка имперского пути истории, равно как и государственного строительства новой властью, и те идейно-политические разногласия в самой эмиграции, которые так бурно проявили себя в 20-е – 30-е годы.

Политическая централизация, определявшая пружины российской государственности, не способствовала развитию идей федерализма на отечественной почве. В течение веков доминирующим был в то же время и не унитаристский, но, скорее, имперский принцип, подразумевающий многообразие вер, культур, народов и способов управления и позволяющий тем самым укреплять государственную целостность. Другое дело, что реализация этого принципа всегда испытывала на себе жесткое влияние Москвы, и со временем тенденции унификации социальной, политической и культурной жизни стали получать все более полное воплощение в исторической практике.

КОВАЛЕНКО

*Валерий
Иванович,
доктор
философских наук,
профессор МГУ,*

ФЕДЯКИН

*Алексей
Владимирович,
кандидат
политических
наук,
доцент МГУ*

Говоря о типологической характеристике Российской империи, можно отметить, что это была традиционная империя, причем в ее имперской доктрине смешивались идеи, свойственные и западной, и восточной традициям, однако при явном доминировании византийского культурного (в том числе государственно-политического) наследия. Модернизация империи, начавшаяся с «вестернизации» России Петром I, ликвидировать традиционные институты не смогла. В принципе предпосылки для эффективной государственной реформы в стране, хотя и стали проявлять себя уже с начала XIX века (что нашло отражение в замыслах правительства Александра I), сколько-нибудь заметного воплощения в практической сфере не нашли. Идеологический компонент имперской системы – монархия, тем более в ее абсолютистском выражении, препятствовал развитию начал федерализма в стране; более того, национализация имперской идеологии, ставшая особенно заметной при Александре III, при политическом характере территориального комплекса породила тенденцию к колониализму в классическом (западном) его понимании, ибо шла на разрыв с традициями колонизации (по В.О.Ключевскому, основной пружины государственного развития Руси-России) с ее прагматично патерналистской позицией по отношению к местной элите, утверждая жесткую унификацию административных и правовых норм и особенно языка и религии.

Примечательно, что вначале федералистские идеи были достаточно амбивалентными с точки зрения их политических следствий и оценок, их могли разделять представители различных политических взглядов – от убежденного сторонника монархической государственности, видного государственного деятеля графа Н.Н.Новосильцева до Н.И.Костомарова – противника самодержавного принципа и административной централизации. Вспомним, что и два крупнейших представителя

декабризма – П.И.Пестель и Н.М.Муравьев резко противоположно выразили свое отношение к началам и возможностям федерализма.

Со временем, однако, с нарастанием унификации, осуществляемой как государственная политика, федералистские проекты стали формулироваться в оппозиционном ключе. Для радикальной обществу идеи федерализма стали синонимом децентрализации, федеративное устройство противопоставлялось не только самодержавию, но и любой сильной центральной власти. Влиятельные в революционной среде последователи М.А.Бакунина и П.А.Кропоткина не различали федерализм и безгосударственность.

В этих условиях официальные структуры, публицисты консервативно-националистического направления, как, к примеру, ведущий автор суворинской газеты «Новое время» М.О.Меньшиков неизменно заявляли, что русским народом «федерация уже была испытана и повела к татарскому игу»¹. Даже академическая наука, начавшая уделять внимание федералистским сюжетам, к мысли о перестройке российской государственности на основаниях федерализма относилась достаточно негативно. Так, А.С.Яценко², осуществивший уже в предреволюционный период действительно фундаментальную разработку теоретических аспектов федерализма, полагал, что для России федерализация – это раздробление уже существующей единой верховной власти, то есть путь ее развала.

И хотя в обществе того времени наблюдалось своего рода согласие различных социально-политических направлений – панславистов, сторонников самодержавия и великой России, революционных социалистов – в стремлении связать федерализм с решением национального вопроса, когда идеал виделся в федерации народов, при этом суть федеративных

ПРОБЛЕМЫ ФЕДЕРАЛИЗМА В ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЯХ МЫСЛИТЕЛЕЙ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

отношений и механизм этой федерации не раскрывались.

Между тем к началу XX века Россия вошла в состояние системного кризиса, поразившего не только социально-экономическую сферу, но и механизмы собственно имперской политики. По словам М.Хильдермайера, «Слишком велик был разрыв между центром и периферией. Процессы, протекавшие в провинции, практически не находили продолжения в центре империи, и, когда «крыша» рассыпалась вслед за крушением монархии в феврале 1917 г., страну охватили хаос и гражданская война. В России не существовало федералистской традиции, которая бы обеспечивала механизм равновесия между различными регионами»³.

Проблема обострялась тем, что она включала в себя этнические изменения. Показательно, что последняя попытка политического класса монархической России осуществить комплексную реформу, направленную на расширение децентрализации государственного управления и связанную с именем П.А.Столыпина, не только осталась незаконченной, но и привела к накоплению взрывных начал в обществе. Переплетенная с аграрной реформой, составной частью которой была политика переселения за Урал значительных сегментов сельского населения (по преимуществу славянского), она обостряла социальную напряженность в Сибири и на Дальнем Востоке, не в последнюю очередь, выражая себя и в межнациональных отношениях.

Причины краха имперской России не могли остаться единственной темой Русского Зарубежья. Не менее, а, может быть, и более напряженный интерес (а многие из мыслителей, находившихся в центре наших размышлений, были видными деятелями «февральской республики») вызывали уроки недолгих преобразований буржуазно-демократического периода.

Для подавляющего большинства политических партий России того времени

был предпочтителен республиканский строй⁴. Еще в марте 1917 г. об этом говорилось на VII съезде кадетской партии, и тогда же Всероссийский торгово-промышленный съезд, выражавший настроения буржуазии, подчеркнул, что "формой управления, наиболее отвечающей государственным интересам и развитию промышленности и торговли, является республика при условии обеспечения политического единства России и при условии широкого развития местного самоуправления, с распространением его на все области России сообразно с их особенностями»⁵.

Среди влиятельных общероссийских партий партия "Народной свободы" была единственной, кто выступал против федеративного устройства России, ибо кадеты считали, что это неминуемо приведет к распаду страны или, в лучшем случае, к образованию неопределенной слабой конфедерации.

Один из лидеров партии юрист Ф.Ф.Кокошкин в обстоятельном труде "Автономия и федерация" исходил из классического положения, согласно которому федеративное устройство предполагает соизмеримость его субъектов. Он пытался доказать, что федерирование России по национальному признаку нецелесообразно и практически невозможно как из-за серьезных диспропорций в численности ее народов, так и в силу неопределенности территории, которую они населяют.

Кокошкин полагал невозможным одновременно удовлетворять надежды больших и малых народов, что для него означало невозможность строгого определения пределов компетенции членов федерации. Преобразование России по национальному принципу, федерация народов неизбежно должны были привести к трениям, спорам и вооруженным столкновениям. В согласии с партийной программой он предусматривал терри-

ториальную автономию лишь для Польши и Финляндии⁶.

Точка зрения Кокошкина не встретила поддержки даже у представителей нерусских организаций кадетской партии, которые высказывались за федерацию, понимаемую как предоставление территориальной автономии Украине, Белоруссии, Литве и другим национальным окраинам. В этом они смыкались с национально-либеральными партиями и общественными движениями, которые после Февраля склонялись к идее федеративного устройства России, подчеркивая при этом, что они не рассматривают субъектов будущей российской федерации народов в качестве суверенных.

В сентябре в Киеве прошел Конгресс народов России, в котором участвовало 93 делегации, представившие все основные народы и национальные движения России, за исключением поляков и финнов. Участники Конгресса единодушно высказывались за преобразование России в демократическую федеративную республику. Тогда же глава Временного правительства А.Ф. Керенский заявил, что свободная Россия должна быть децентрализованной, т.е. федеративной, но провозгласить ее таковой вправе лишь Учредительное собрание⁷.

Высказывания о возможности переустройства России в условиях мировой войны на началах добровольного федеративного союза равноправных народов имели отчасти демагогический характер, ибо противоречили провозглашенной самим Временным правительством задаче сохранения границ по принципу "единства и неделимости" России. Вместе с тем, еще в марте 1917 г. был издан "Акт об утверждении конституции Великого княжества Финляндского" и о применении ее в полном объеме, тогда же было признано право поляков на создание независимого государства.

В июне Временное правительство,

демонстрируя не только политическую слабость, но и пренебрежение основными принципами государственно-правового устройства России, признало украинскую Центральную раду и ее генеральный секретариат как официальное представительство украинской нации. Тем самым впервые в своей истории центральное российское правительство передало часть своей власти национальному образованию и признало национальный принцип как основу административного устройства страны. Для кадетов эта уступка была неприемлемой, и они отозвали своих представителей из Временного правительства⁸.

Тогда же деятелями "февральской демократии" поднимался вопрос об автономии Латвии, Эстонии и Литвы (последняя была оккупирована немцами), дебатировалось право наций на самоопределение вплоть до отделения. Все это разрушало в общественном сознании представление о целостности России как фундаментальной основы ее исторического существования.

Наиболее последовательными в проведении принципа федерации были эсеры, для которых федерализм стал программной установкой еще в годы первой русской революции. Обличая государственный централизм социал-демократов, лидер партии В.М. Чернов прямо апеллировал к интернационализму Бакунина, "выразившего вековую, заветную идею нашего социализма – идею федеративного переустройства исторически сложившихся государств-левиафанов внутри, идею федерирования между собою нынешних государств вовне, идею федеративной общечеловеческой кооперации равноправных народностей, автономному культурному развитию которых должны быть обеспечены гибкие и свободные политические формы".

Противники "заветной идеи нашего социализма", по Чернову, попадали в "избитую, торную колею тех самых

ПРОБЛЕМЫ ФЕДЕРАЛИЗМА В ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЯХ МЫСЛИТЕЛЕЙ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

рассуждений, которые, в своей наиболее логически последовательной форме представляют типически-империалистическую аргументацию»⁹.

Отстаивая права "великих" и "малых" народов, Чернов никак не определял государственно-правовые основы будущей федерации народов России и даже смешивал ее со славянской федерацией. В какой-то степени этот пробел партийной платформы должна была восполнить статья И.Окулича "Россия – союз областей", опубликованная в эсеровской газете "Дело народа". Развивая положения партийной программы и во многом следуя представлениям А.П.Щапова, автор предлагал будущему Учредительному собранию превратить Россию в "союз областей" – Малороссии, Грузии, Сибири, Туркестана и проч. Иными словами, Россия должна была стать федеративным государством, образцом для которого Окулич назвал США.

Области этой федерации передавали под общее управление вооруженные силы, внешнюю политику, денежную систему и верховный суд, сохраняя в своей компетенции остальные сферы управления, что, как считал автор, гарантировало бы им внутренний суверенитет. В строгом смысле слова, Окулич не предполагал создание федерации народов, но и выделяемые им "области", и последовательное игнорирование Великороссии дают основание видеть в его проекте разновидность национальной федерации.

Тем не менее, ни временное правительство, ни входившие в правительственную коалицию партии не успели и не сумели разработать отчетливых представлений о будущем федерации в России (как и о формах государственного устройства страны в целом), урегулировать обостряющийся кризис и сохранить страну не смогли, и логикой поли-

тического процесса были вытеснены с политической сцены большевиками.

Драматизм государственного строительства в советской России, самые споры среди лидеров новой власти не могли не приковывать пристального внимания российской эмиграции. Безусловно осуждая принципы и механизмы большевистской диктатуры, обреченные на изгнание люди напряженно осмысливали причины победы большевизма. Их оценки по необходимости не могли иметь однозначно негативного характера. Наряду с обличительными нотами во взглядах русских эмигрантов стали появляться со временем более сдержанные («сменовеховство» и пр.) определения. Одних впечатляло воссоздание «рассыпавшейся» страны, других привлекали идеи формально декларируемого федерализма. Как бы то ни было, проблемы судеб России, будущих форм ее государственного устройства заняли важное место в интеллектуальных и политических исканиях российской эмиграции.

Одним из центральных мотивов в работах наиболее ярких представителей Русского Зарубежья выступало признание необходимости сохранения единства российского политического и социокультурного пространства, утверждение, несмотря на перипетии первых десятилетий XX в., особой роли России на евразийском континенте и в мире. При этом речь, как правило, отнюдь не шла о сохранении «единой и неделимой» России с практиковавшимися в имперскую эпоху подходами к административно-территориальной организации государственного пространства и решению национального вопроса. Напротив, акцентировался вопрос об актуальности поиска новых подходов в данной сфере государственной политики, учете всего этнокультурного и конфессионального многообразия народов, населяющих территорию страны.

В то же время, наряду с общими моментами, во взглядах мыслителей-

эмигрантов на оптимальные формы территориального устройства вообще и России в частности наблюдаются и некоторые особенные черты. Во многих своих аспектах эти черты встраивались в систему «федерализм – децентрализованный унитаризм», которая, как показывает анализ опубликованных трудов, стала одной из системообразующих линий в научно-публицистических и общественно-политических дискуссиях эмигрантских кругов тех лет.

Так, о необходимости и неизбежности перехода к «функциональному федерализму» всех современных государств в ходе постепенной деволюции (англ. *devolution* – передача полномочий центральными органами власти на нижестоящие уровни), писал известный русский философ и правовед, идеолог правового социализма С.И. Гессен (1887–1950).

В своих работах он подчеркивал, что государство, когда оно осуществляло свою задачу и тем самым приближалось к своей идее, всегда представляло «целкупный и единый интерес всего общества». Последний есть не что иное, как средний и одинаковый интерес предполагаемых равными граждан, а это, как считал Гессен, относится уже не к существу государства, а к его умалению. На путях данной умышленной формы государства восстановить идею самого государства уже не представляется возможным. «В действительности, однако, деволюция государства путем функциональной организации общества ведет не к умалению государства, а к его возвышению. Она снимает его нынешнюю умаленность и приближает его к его идее. Это значит, что государство есть именно координирующая организация общества и что функция его заключается не в том, чтобы представлять безразличное среднее ничто атомизированной личности, а в том, чтобы представлять полноту взаимосопряженных деятельности функционально расчлененного общества. Отсюда следует,

что даже при дошедшей до своего предела деволюции, при полном расчленении нынешней универсальной всекомпетентности государства на отдельные функции и распределении последних между самоуправляющимися ассоциациями негосударственного типа, государство в каком-то особом смысле сохранит и свою универсальность, и свою всекомпетентность»¹⁰. Преобразование государства в организацию, координирующую активность самоуправляющихся на основании порождаемого ими социального права общественных корпораций, полагал Гессен, есть не что иное, как «до своего логического конца идущее пронизание государства правом. Совершенно не верно считать, что государство таким образом умалется в своей активности и даже в своей всеобщности. И та и другая только меняют свое качество»¹¹.

Особое внимание в своей концепции Гессен уделял проблеме четкого разграничения функций центральных органов власти и институциональных образований на местах, необходимости последовательной отработки и налаживания механизмов взаимодействия «функциональных объединений» между собой и с «координирующей организацией» в лице федерального центра. Это, по его мнению, является необходимым условием предупреждения возможных конфликтов, серьезным препятствием дезинтеграции, возможности возникновения и развития центробежных тенденций. «В самом деле, невмешательство постороннего органа в дела, относящиеся к функции соответствующего функционального объединения, предполагает не только отграничение этой функции от других, с нею смежных, но и всегда активно-напряженное, в постоянном процессе находящееся отношение этой функции, как целого к целостности всех общественных функций вообще. Координирующая организация должна «блестить интерес» этой никогда не готовой и данной, а всегда создаваемой и заданной цело-

ПРОБЛЕМЫ ФЕДЕРАЛИЗМА В ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЯХ МЫСЛИТЕЛЕЙ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

стности, и уже по тому одному она необходимо должна быть не просто судебной инстанцией, выносящей приговор на основании данного закона, а федеральной организацией, размежевывающей компетенции, предупреждающей конфликты, разрешающей их своим приговором, ставящей отдельным функциональным объединениям общие задачи их деятельности, поскольку они вытекают из целостного интереса всего функционально-расчлененного общества»¹².

При всем этом Гессен не умалял роли государственного центра, оставляя за ним достаточно широкий спектр полномочий. И чем сильнее будет активность отдельных функциональных объединений, полагал он, тем больше будет ставиться подобных вопросов и, следовательно, большей будет активность «координирующей организации»: «Ведь все своеобразие личной и общественной активности, которым именно она и отличается от простой физической энергии, в том и состоит, что она не уменьшается, а напротив, возрастает от распределения ее между многими центрами. Поскольку, например, общее понятие обязательной школы, страхования от безработицы и т.п. затрагивает не только культурно-просветительную или хозяйственную «власть» в обществе, но и все другие функциональные объединения и, значит, все общество в целом, государство устанавливает те задачи, которые соответственные функциональные объединения имеют разрешить. Оно устанавливает как бы известный уровень общественно-корпоративной активности, ее качество или форму, которая специфицируется и наполняется определенным содержанием уже подлежащими функциональными организациями. В этих же пределах оно сохраняет за собой и контроль над автономными функциональными «властями», препятствуя тем самым последним вырождаться в игнорирующие интересы целого привилегированного сословия»¹³.

За государственным центром, полагал Гессен, остается универсальность и всеобщность, но не содержания, а качества: всекомпетентность принимает характер сверхкомпетентности, предписываемый же извне образец действия заменяется устанавливаемым уровнем требуемой активности. «Конечно, так понятие государство не всефункционально, но оно и не безфункционально, а сверхфункционально, то есть в упомянутых пределах установления задач и уровня их разрешения, поскольку они вырастают из целокупного интереса всего общества, оно разрешает вопросы, относящиеся ко всем разнообразным функциям общественного целого»¹⁴. Подобного рода система взаимоотношений, считал Гессен, и есть «отношение федерального государства к государствам – членам федерации. Как в союзном государстве точная определенность компетенции союзных органов обеспечивает сохранение государствами-членами их относительной независимости и дает пример всеобщности, не являющейся тем самым всекомпетентностью, точно так же и в функциональном государстве всеобщность последнего не означает беспредельности государственной власти и ее материальной всекомпетентности. Постольку, к будущему государству вполне применим термин функционального федерализма, отнюдь не исключаящего, конечно, и федерализма территориального»¹⁵.

Впрочем, Гессен делал оговорку, что все это – лишь перспективы развития государств. Постепенность процесса деволюции современного государства говорит о том, полагал он, что путь к функциональному федерализму будет лежать через этап своего рода функциональной автономии, т.е. выделения государством различным функциональным объединениям относительно самостоятельной области действия с определенной компетенцией.

Сторонником федерализма, в том числе развития его основ в России, был и историк, философ и публицист Ф.А.Степун.

В своей статье «Чаемая Россия» он подчеркивал, что в условиях российской полиэтничности и многоконфессиональности единственно возможным способом организации сосуществования различных наций и народностей может быть «государственно-правовая форма», связывающая «великодержавность и федерализм»: «Самая значительная черта русской государственной плоти – многоплеменность и многоязычность России, представляющей собою не нацию, а целую семью наций. Сворачивать в тупик великоруски-славянофильского обрусительного шовинизма эпохи Александра III, малочувствительной, как к петровскому окну в Европу, блистательному Петербургу, так и к экзотическому образу сказочной персидской княжны, значит проявлять величайшую нечувствительность к облику и гению России. Из этого никак, конечно, не следует, чтобы гений русского патриотизма был обязан предоставлять всем населяющим Россию народностям не только право на самоопределение, но и право на отделение. Вести русское государство может, конечно, лишь русское, точнее, великорусское племя. В этом водительстве должна твердо звучать тема имперской великодержавности»¹⁶.

Мысль о федеративной основе будущей российской государственности звучит во многих других статьях Степуна. Так, в статье «Родина, отечество и чужбина» он размышляет о контурах «государства Российского, мыслимого в будущем, конечно, лишь в образе свободной федерации»¹⁷, а в статье «О будущем возрождении России» констатирует, что «Федеративное начало все же настолько развилось и осозналось в Советской России, что одностороннее великорусская диктатура невозможна»¹⁸.

Позитивную в целом оценку советскому опыту национально-государственного строительства дал в своих работах П.А.Сорокин (1889–1968), ставший впоследствии одним из ведущих социологов

XX века. В частности, к числу заслуг советской власти он относил тот факт, что «нерусские национальности Советского Союза образовали национальные республики или автономные группы, вполне равные в отношении самоуправления, прав и привилегий Российской, Украинской и Белорусской республикам»¹⁹.

Сорокин испытывал давний интерес к проблемам федерализма. Будучи связан с партией эсеров, еще в 1917 г. он опубликовал сразу три статьи, в которых определились контуры его политико-правовой утопии «единого мирового государства на федеративных началах» («Основы будущего мира», «Грядущая вселенская федерация», «Проблема социального равенства»). Программа Сорокина по ряду пунктов напоминала «программу мира» К.Гиюсмана и К.Каутского. Последовательное решение национального вопроса, утверждение федерализма Сорокин связывал с изменением политического строя государств, с полным правовым равенством личности, с демократизацией народного представительства, с передачей ведения международной политики в руки самого народа и др. Эти перемены со временем должны привести к созданию ряда международных учреждений (к примеру, международного третейского суда, решения которого подкреплялись бы действиями всего мирового сообщества), а затем и передачи части суверенитета надгосударственному органу – сначала союзу государств Европы, а впоследствии и всего мира.

Концепция Сорокина, затрагивавшая вопросы территориальной организации государства, развивалась далее в русле его работы «Автономия национальностей и единство государства», изданной в Петрограде между 1920 и 1922 гг. Основной принцип государственного строительства, отстаиваемый Сорокиным – «единство в многообразии». По его мнению, данный принцип не только является неотъемлемой составляющей отечественного социо-

ПРОБЛЕМЫ ФЕДЕРАЛИЗМА В ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЯХ МЫСЛИТЕЛЕЙ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

политического опыта, но и демонстрирует свою эффективность в других «мультинациональных» государствах: «С момента возникновения русской нации ее единство в киевский, московский, новгородский, имперский и советский периоды всегда основывалось и расовом и этническом разнообразии ее населения. Еще до основания Киевского государства восточные славяне представляли собой смешение различных индоевропейских и арийских расовых линий с ошутимым добавлением урало-алтайских ветвей монгольских, тюркских и финских народов. С тех пор расовое, этническое и другое разнообразие русских народов еще более возросло. Дореволюционная и Советская Россия включает в свой состав более сотни этнических групп и разные расовые группы. «Единство в многообразии» уходит своими корнями в историю русской нации и ее государства. Поскольку вместо того, чтобы вести ее к гибели, оно сопровождало замечательный рост русской нации, мы должны заключить, что русский народ успешно применял этот принцип в своей жизни и что единство обширной социальной группы, без сомнения, должно строиться на принципе многообразия, реализуемом честно и мудро. Исторический опыт других «мульти-национальных» государств, таких, как Соединенные Штаты, Швейцария и Бельгия, также подтверждает этот вывод»²⁰.

Одна из основных предпосылок успеха политики «единства в многообразии», полагал Сорокин, состоит в юридическом и фактическом равенстве разнообразных расовых и этнических групп населения империй, наций, а также любых обществ. Это условие, по его убеждению, во многом было реализовано в истории русской нации.

Предметно идеи федерализма в годы его эмиграции Сорокиным не развивались, но в своей подразумеваемой форме они вошли в концепции, сделавшие его знаменитым. Это и оригинальная концеп-

ция исторического развития культуры («Социальная и культурная динамика», 1937–1941), и идея конвергенции капитализма и коммунизма в некую новую цивилизацию («Россия и Соединенные Штаты», 1944; «Основные тенденции нашего времени», 1964), и программа спасения человечества на основе творческого альтруизма – как гарантии прочного мира и гармонии между людьми («Восстановление гуманности», 1948; «Альтруистская любовь...», 1950), и др.

Весьма оригинальные для своего времени идеи в сфере национально-государственного строительства, в том числе в России, высказывались философом, историком и публицистом Г.П. Федотовым (1886–1951). В контексте проблематики федерализма представляют интерес как минимум два принципиальных момента, встречающихся в его трудах автора эмигрантского периода.

Во-первых, это развиваемая Федотовым мысль о причинах дезинтеграции единого Российского государства. Характеризуя протекавшие в XIX в. процессы в сфере российской национальной политики как «отлив сил, материальных и духовных, от великорусского центра на окраины Империи», автор констатирует следующие, весьма закономерные, с его точки зрения, итоги этих процессов: «За XIX век росли и богатели, наполнялись пришлым населением Новороссия, Кавказ, Сибирь. И вместе с тем крестьянство центральных губерний разорялось, вырождалось духовно и заставляло экономистов говорить об «оскудении центра». Великороссия хирела, отдавая свою кровь окраинам, которые воображают теперь, что она их эксплуатировала. Самое тревожное заключалось в том, что параллельно с хозяйственным процессом шел отлив и духовных сил от старых центров русской жизни»²¹.

Последовавшие за этим революционные потрясения, с точки зрения Федотова, усилили проявившиеся ранее дезинтегра-

ционные тенденции, а также послужили причиной для возникновения новых – как внутри, – так и внешнеполитического свойства: «За одиннадцать лет революции зародились, развились, окрепли десятки национальных сознаний в ее ослабевшем теле. Иные из них приобрели уже грозную силу. Каждый маленький народец, вчера полудикий, выделяет кадры полуинтеллигенции, которая уже гонит от себя своих русских учителей. Под покровом интернационального коммунизма, в рядах самой коммунистической партии складываются кадры националистов, стремящихся разнести в куски историческое тело России. Казанским татарам, конечно, уйти некуда. Они могут лишь мечтать о Казани как столице Евразии. Но Украина, Грузия (в лице их интеллигенции) рвутся к независимости. Азербайджан и Казахстан тяготеют к азиатским центрам ислама.

С Дальнего востока наступает Япония, вскоре начнет наступать Китай. И тут мы с ужасом узнаем, что сибиряки, чистокровные великороссы-сибиряки, тоже имеют зуб против России, тоже мечтают о Сибирской Республике – легкой добыче Японии. Революция укрепила национальное самосознание всех народов, объявила контрреволюционными лишь национальные чувства господствовавшей вчера народности. Многие с удивлением узнают сейчас, что великороссов в СССР числится всего 54%. И это слабое большинство сейчас же становится меньшинством, когда мы мысленно прилагаем к России оторвавшиеся от нее западные области. Мы как-то проморгали тот факт, что величайшая империя Европы и Азии строилась национальным меньшинством, которое свою культуру и спую государственную волю налагало на целый этнографический материк. Мы говорим со справедливо гордостью, что эта гегемония России почти для всех (только не западных) ее народов была счастливой судьбой, что она дала им возможность приобщиться к

всечеловеческой культуре, какой являлась культура русская. Но подрастающие дети, усыновленные нами, не хотят знать вскормившей их школы и тянутся кто куда – к западу и к востоку, к Польше, Турции или к интернациональному геометрическому месту – т.е. к духовному небытию»²².

Второй принципиальный момент в рассуждениях Федотова – мысль о возможности сохранения в современных условиях империи, понимаемой не в качестве разновидности монархической формы правления, а как способа организации больших, населенных различными народностями пространств. Основу целостности такой империи должно составлять сочетание принципа социокультурной общности и политической практики децентрализованного унитаризма: «Россия не Австрия и не старая Турция, где малая численно народность командовала над чужеродным большинством. И если Россия, с культурным ростом малых народностей, не может быть национальным монолитом, подобным Франции или Германии, то у великорусской народности есть гораздо более мощный этнический базис, чем у австрийских немцев; ...эта народность не только не уступает культурно другим, подвластным (случай Турции), но является носителем единственной великой культуры на территории государства. Остальные культуры, переживающие сейчас эру шовинистического угара – говоря совершенно объективно, – являются явлениями провинциального порядка, в большинстве случаев и вызванными к жизни оплодотворяющим воздействием культуры русской... Россия не Русь, но союз народов, объединившихся вокруг Руси. И народы эти уже не безгласны, не стремятся заглушить друг друга гулом нестройных голосов. Для многих из нас это все еще непривычно, мы с этим не можем примириться. Если не примиримся – т.е. с многогласностью, а не с нестройностью, то и останемся в одной Великой России, т.е.

ПРОБЛЕМЫ ФЕДЕРАЛИЗМА В ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЯХ МЫСЛИТЕЛЕЙ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

России существовать не будет. Мы должны показать миру (после крушения стольких империй), что задача империи, т.е. сверхнационального государства – разрешима. Более того – когда мир, устав от кровавого хаоса мелко-племенной чересполосицы, востоскует об единстве как предпосылке великой культуры, Россия должна дать образец, форму мирного сотрудничества народов, не под гнетом, а под водительством великой нации. Задача политиков – найти гибкие, но твердые формы этой связи, обеспечивающей каждой народности свободу развития и меру сил зрелости. Задача культурных работников, каждого русского в том, чтобы расширить свое русское сознание (без ущерба для его «русскости») в сознание российское. Это значит воскресить в нем в какой-то мере духовный облик всех народов России»²³.

К децентрализованному унитаризму как способу решения проблем в сфере национально-государственного строительства склонялся и видный деятель кадетской партии, философ и правовед П.И.Новгородцев. В положительном ключе (как и Федотов) оценивая интегративный потенциал социокультурной общности, наряду с этим, он выдвигал тезис о предоставлении народам, входящим в состав единого государства, широкой культурной автономии: «...все, живущие в России, выросшие к колыбели русской культуры и под сенью русского государства, и могут, и должны объединяться и еще одним высшим началом, прочнее всего связывающим, а именно – преданностью русской культуре и русскому народу. В идеальном смысле своем это и есть именно высшая духовная связь. Она отнюдь не означает отрицания национальных и культурных особенностей отдельных групп населения, пусть каждая из них чтит и развивает свою культуру, но чтит и развивает ее на почве уважения и преданности великим сокровищам русской культуры. Это не угнетение, а приобщение к

высшему единству, к единству и общению не только формально-юридическому, но и духовному»²⁴.

Идея необходимости децентрализации России, прежде всего, в духовной и культурной сфере, развивается в трудах известного философа и публициста Н.А.Бердяева(1874–1948), созданных в эмигрантский период его научной деятельности. Децентрализацию, по его мнению, не следует понимать при этом как чисто внешнее пространственное движение от столичных центров к глухим провинциям. Она, прежде всего, представляет собой внутреннее движение, повышение сознания и энергии в каждом человеке, живущем в России. Основную опасность целостности Отечества Бердяев усматривал, с одной стороны, в чрезмерном сосредоточении всей жизни в столичных центрах, с другой стороны, в провинциализации, оскудении и опустошении России – как материальном, так и духовном.

По существу, мы можем говорить о разработке (или, по крайней мере, попытке разработки) Бердяевым концептуально нового подхода к организации системы взаимоотношений «Центр – регионы» в этнически и конфессионально неоднородном государстве, каким являлась современная ему Россия и какой она по-прежнему остается в наши дни. Суть этого подхода – в проведении государством активной региональной политики, направленной на перераспределение основных ресурсов между различными территориями страны с целью обеспечения равномерности их развития, недопущения процветания одних на фоне стагнации других.

В виду особой актуальности разрабатывавшихся Бердяевым в прошлом столетии идей для современной России приведем соответствующий фрагмент работы ученого целиком: «Незрелость глухой провинции и гнилощуп государственного центра – вот полюсы русской жизни. И русская общественная жизнь слишком

оттеснена к этим полюсам. А жизнь передовых кругов Петрограда и Москвы и жизни глухих уголков далекой русской провинции принадлежит к разным историческим эпохам. Исторический строй русской государственности централизовал государственно-общественную жизнь, отравил бюрократизмом и задавил провинциальную общественную и культурную жизнь. В России произошла централизация культуры, опасная для будущего такой огромной страны. Вся наша культурная жизнь стягивается к Петрограду, к Москве, отчасти лишь к Киеву. Русская культурная энергия не хочет распространяться по необъятным пространствам России, боится потонуть во тьме глухих провинций, старается охранить себя в центрах. Есть какой-то испуг перед темными и поглощающими недрами России. Явление это – болезненное и угрожающее. Россия – не Франция. И во Франции исключительное сосредоточение культуры в Париже порождает непомерную разницу возраста Парижа и французской провинции и делает непрочными и поверхностными политические перевороты. В России же такая централизация совсем уже болезненна и удерживает Россию на низших стадиях развития. В России существенно необходима духовно-культурная децентрализация и духовно-культурный подъем самих недр русской народной жизни. И это совсем не народничество. Одинаково должны быть преодолены и ложный столичный централизм, духовный бюрократизм и ложное народничество, духовный провинциализм. Одинаково неверна и столичная ориентировка жизни, и ориентировка провинциальная.

Если бюрократически-абсолютистская централизация и централизация революционно-якобинская вообще опасны для здорового народного развития, то еще более опасны они в такой колоссальной и таинственной стране, как Россия. Централизм реакционный и централизм революционный могут быть в одинаковом несо-

ответствии с тем, что совершается в глубине России, в недрах народной жизни. И да не будет так, чтобы старое бюрократическое насилие над народной жизнью сменилось новым якобинским насилием! Пусть жизнь народная развивается изнутри, в соответствии с реальным бытием нашим! Петроградский бюрократизм заражал и наше либеральное и революционное движение. Бюрократизм есть особая метафизика жизни, и она глубоко проникает в жизнь. Но провинциализм есть другая метафизика жизни. Крайний централистический бюрократизм и крайний провинциализм – соотносительны и взаимно обуславливают друг друга. Россия погибает от централистического бюрократизма с одной стороны и темного провинциализма с другой. Децентрализация русской культуры означает не торжество провинциализма, а преодоление и провинциализма и бюрократического централизма, духовный подъем всей нации и каждой личности. В России повсеместно должна начаться разработка ее недр, как духовных, так и материальных. А это предполагает уменьшение различия между центрами и провинцией, между верхним и нижним слоем русской жизни, предполагает уважение к тем жизненным процессам, которые происходят в неведомой глубине и дали народной жизни. Нельзя предписать свободу из центра – должна быть воля к свободе в народной жизни, уходящей корнями своими в недра земли»²⁵.

Идеи федерализма в Российском Зарубежье невозможно представить без евразийства, тем более что последнее как идейное течение и общественно-политическое движение возникло именно в эмиграции. Среди ее видных представителей были такие известные в рядах Зарубежья интеллектуалы, как П.Н.Савицкий, Н.С.Трубецкой, Н.Н.Алексеев, Г.В.Флоровский, Л.Н.Карсавин, Г.В.Вернадский и др. В нашу задачу не входит полный анализ этой довольно-таки противоречивой доктрины, которая со временем и была

ПРОБЛЕМЫ ФЕДЕРАЛИЗМА В ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЯХ МЫСЛИТЕЛЕЙ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

взорвана в силу заметных разногласий между ее основателями. В интересующем нас аспекте следует отметить только, что основой евразийского учения стала мысль об особом историческом пути России. Однако в отличие от своих предшественников – славянофилов евразийцы утверждали, что русская национальность не может быть сведена к славянскому этносу, она включает в себя также туранский и угро-финский элементы, представляя по существу многонациональную нацию евразийцев. Эту нацию объединяет общность исторических судеб, общее «месторазвитие», единство национального самосознания. Идеал евразийства способен, по мысли его идеологов, реализовать единство и ценность религии, культуры, личности.

В своем историческом развитии евразийское пространство испытывает на себе организующее значение различных элементов. Так, Вернадский в генезисе и воспроизводстве государственных образований выделял здесь четыре периода – скифский, гуннский, монгольский и российский. Видный советский историк Л.Н.Гумилев, существенно дополнивший построения евразийцев трудами по истории кочевников, Степи, считал, что после гуннов и монголов объединителем евразийского пространства стал русский «суперэтнос».

Идеологи евразийства полагали, что основания федерализма в стране должны определяться интересами тех народов и социальных групп, которые исторически связаны совместной жизнью «на географических пространствах материка, именуемого Россией». С этих позиций они, как правило, достаточно высоко оценивали романтизированный ими опыт строительства федерализма советского типа, поскольку, с их точки зрения, он в основном соответствовал христианским идеалам русского народа – «защите угнетенных и эксплуатации». Советскую модель они (в частности, Алексеев) ставили выше буржуазного типа федерализма,

полагая, что межнациональные отношения в частнособственническом обществе уродуются стихией рыночной экономики, формальной демократией, позволяющей насильственное навязывание воли «больших» наций «малым» и др. Они, впрочем, обращали, как мы увидим, внимание и на издержки советского «принципа федерирования» (господство монополично правящей коммунистической партии, превалирование социально-классового подхода) и заявляли, что именно идеалы евразийства и могут создать надежную основу для гармонизации межнациональных отношений, проложить дорогу к утверждению в стране «нового» федерализма.

В творческом наследии евразийства особо можно выделить работы историка, философа и государствоведа Н.Н.Алексеева. Центральным мотивом его размышлений о федерализме являются, наряду с общими вопросами, анализ и оценка национально-государственного строительства и развития федеративных отношений в Советской России и СССР.

При этом, в качестве своего рода теоретико-методологической предпосылки его размышлений на данную тему, может выступать его отношение к независимости как к не являющейся, подобно суверенитету, неотъемлемым признаком государства. Напротив, писал Алексеев, можно говорить о существовании зависимых и независимых государств, но нельзя говорить о существовании государств, в которых нет суверенного носителя власти. Последнее означает, что в том объеме вопросов, который подлежит самостоятельному решению носителей суверенитета, могут быть различные разграничения и зависимости, возникающие вследствие возможности вторжения воли одного государства в волю другого. Ярким примером такого рода политических субъектов выступают отдельные члены союзного государства, которые обладают способностью принятия решений лишь в отдельных сферах жизни, в то время как целый

ряд вопросов решается на уровне союзного центра. Тем самым отдельные государства становятся зависимыми от него. Не взирая на это, в них должен существовать верховный носитель власти, поскольку они не стали простыми провинциями и не утратили природы государства²⁶.

Характеризуя советскую федерацию, Алексеев полагал, что ее отдельные члены обладают суверенитетом, поскольку в них имеются верховные – как официальные, так и неофициальные – носители власти, наделенные «правом последних решений в пределах отведенной им области ведения». Этими носителями выступают съезды Советов республик, обладающие той или иной долей свободной компетенции и решающие ряд вопросов самостоятельно и независимо от воли союзного целого. В свою очередь, суверенным является и верховный союзный орган – Съезд Советов Союза. Суверенитет, таким образом, разделен между частями и целым. Однако, считал Алексеев, никак нельзя утверждать, что члены советской федерации, обладая суверенитетом, в то же время являются государствами независимыми, самостоятельными. Именно включение в союзное целое лишает их этой самостоятельности, прикрепляет к целому и связывает в целом ряде решений: в объявлении войны и мира, во внешних сношениях и т.п. Данное обстоятельство, по мнению Алексеева, дает серьезные основания для постановки вопроса о соответствии реалиям положения Конституции СССР о праве свободного выхода из состава Союза, отсутствия декларативности в этом норме. Ведь правом выхода из свободных объединений, размышлял Алексеев, могут обладать только самостоятельные государства, образовавшие из себя союз государств, например, Лигу Наций и т.п. международные организации. Советская федерация не может считаться таким международным объединением, однако у нее присутствуют признаки союзного государства, в котором члены зависимы, но суверенны²⁷.

По мнению Алексеева, следует считать ошибочным, опирающимся на поверхностные аргументы, вывод ряда исследователей о том, что Советское государство является политическим целым, живущим на основании широкой административной и политической автономии: «В советском праве имеется постоянно повторяющаяся норма, согласно которой каждый совет и каждый съезд советов являются в пределах предоставленной ему компетенции высшей властью на соответствующей территории села, волости, уезда, губернии, области, республики и т.д. Получается впечатление, что каждый элемент советского государства обладает полным правом самоопределения. Самоопределяются и самоуправляются села, города, волости, уезды, губернии и республики»²⁸. На самом же деле, полагал Алексеев, в советском государстве имеется не самоуправление, а децентрализация, причем децентрализация чисто административная, которая, вместе с тем, не только не исключает своеобразного централизма, но и предполагает связь с центром, без которой действие единого административного аппарата не представляется возможным.

Уяснению данных особенностей, по его мнению, может способствовать анализ природы советской политической системы, которая принципиально отрицает всякое разделение властей и всякую специализацию функций. «Если каждая часть советского государства является в пределах своей компетенции высшей властью в своей территории, то в то же время у каждой части нет ровно никакой твердо определенной и гарантированной компетенции. На самом деле, если начать сверху, с характеристики компетенции самого союза, то достаточно прочесть текст статьи 1 союзной конституции, чтобы убедиться, что нет такого вопроса государственной жизни, в котором не был бы компетентен союз. Международные отношения, изменение границ союза и входящих в него республик, объявление войны и заключе-

ПРОБЛЕМЫ ФЕДЕРАЛИЗМА В ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЯХ МЫСЛИТЕЛЕЙ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

ние мира, заключение займов как союзом, так и союзными республиками, ратификация международных договоров, руководство внешней и внутренней торговлей, установление общего плана всего народного хозяйства, руководство транспортным и почтово-телеграфным делом, организация вооруженных сил, утверждение единого бюджета, установление налогов не только союзных, но и разрешение налогов на образование бюджетов союзных республик, установление денежной системы, установление общих начал землеустройства и землепользования, установление основ судостроительства и судопроизводства, а также гражданское и уголовное законодательство, установление основных законов о труде, установление общих начал в области народного просвещения, установление общих мер в области народного здравоохранения, установление мер и весов, организация статистики, законодательство в отношении прав иностранцев, права амнистии, разрешение спорных вопросов, возникающих между союзными республиками, — такова широчайшая компетенция Союза. Можно спросить: да что же не входит в область ведения Союза? И приходится ответить: все входит, нет такого государственного вопроса, в котором бы в порядке законодательства и в порядке управления не были компетентны верховные органы Союза»²⁹.

Таким образом, заключает Алексеев, в основе советской федерации лежит не принцип разделения предметов ведения между союзными республиками и автономиями, с одной стороны, и союзным центром, с другой, а принцип сосредоточения всех полномочий у Союза. В советской федерации, внешне похожей на построенную на основе широкого самоуправления и автономии, на самом деле нет никаких самоуправления и автономии.

В то же время, по мнению Алексева, можно говорить о наличии в СССР административной децентрализации. Сравнивая современную ему Россию с Россией

царской, он делает вывод о достижении весьма заметной степени децентрализации правительственного аппарата: «... государство управляется не из столицы, но созданы мощные центры власти на местах. Раньше в каждом уезде существовали малосамостоятельные представители центральной власти и наряду с ними местное земское самоуправление, носившее словесный характер и находившееся под сильным контролем губернских властей. Также и в губернии существовало губернское земство, подконтрольное губернатору и другим губернским учреждениям — отделам петербургских ведомств. Нити управления сходились в конце концов в министерствах, в Петербурге. Теперь нет никакого самоуправления, зато в каждом уезде имеется весьма сильная власть, носителями которой являются местные органы советов. Еще более сильная власть имеется и в каждой губернии. Достаточно сказать, что губернский исполнительный комитет может в некоторых случаях объявить губернию на военном положении. Он имеет право пользоваться помощью вооруженной силы — армии и милиции. Он имеет право производить аресты, налагать штрафы, издавать обязательные постановления и т.п. Права его более широки, чем права президента Германской республики, предоставленные ему ст. 48 Веймарской конституции. Права уездных органов советов не так широки, как губернских, но все же чрезвычайно значительны. Таким образом, в каждом губернском и уездном городе имеются мощные центры власти в лице местных органов. Но существуют еще многочисленные республиканские власти — органы автономных и союзных республик, также чрезвычайно мощные»³⁰.

Тем самым, подчеркивал Н.Н.Алексеев, власть в Советском государстве «деконцентрирована». В нем проведена система административной децентрализации, когда центры власти находятся под надзором центральных органов, в частности, под надзором самого Союза, верховные

органы которого не ограничены в пределах своей компетенции. «Децентрализация совмещается, таким образом, с централизмом, как это всегда бывает, когда мы имеем дело не с системой автономии, но с правительственным, отчасти бюрократическим децентрализмом. Последний не может существовать без связи с центром, которая разрывается только тогда, когда административная децентрализация переходит в автономию, в систему свободного самоуправления, которой в современной России нет»³¹.

Весьма неоднозначно Алексеев оценивал итоги и дальнейшие перспективы политики Советского государства в национальной сфере. С одной стороны, он признавал, что большевистское правительство пошло в этом вопросе путем приспособления, которое, однако, не означало полного отказа от единства России: «Напротив того, право самоопределения большевики обставили довольно тяжким условием – принятием со стороны самоопределяющихся коммунистической программы и советского государственного строя. Причем и здесь большевики поступили не только как коммунистические завоеватели, но и как ловкие политики. В каждом народе, получающем самоопределение, они создали национальную группу приверженных Москве коммунистов. Они вводили советский строй не только силой штыков, но и симпатиями народов к их социальному идеалу. Ведь до сих пор они владеют, например, Кавказом, при помощи кавказских коммунистов, а не единственно военной оккупацией. Но так дело обстоит и в других частях СССР. И в результате получилось, собственно говоря, положение довольно простое, иногда неясное самим представителям советской власти: получилось так, что только те народы, которые служат нынешней московской правде, получают самоопределение и вступают в союз с Москвой. Принцип такого объединения есть принцип совершенно правильный и единственно воз-

можный... В нашу эпоху, когда и восточные народы стали жить самосознанием и уже не дремлют в старом блаженном сне, нельзя объединить государство иначе, как обращаясь к сознательности, ища в душах народных того стремления, которое способно создать солидарность, послужить основой для объединения. Союз народов, хотим сказать мы, можно сковать только на почве веры в общие идеалы»³².

С другой стороны, Алексеев отмечал, что в советской национальной политике содержится серьезное внутреннее противоречие, которое заключается в несовместимости идеи союза равноправных национальностей и марксизма, не признающего нации как самостоятельной ценности и постулирующего пролетарский национализм. «Идея союза народов искусственно пришта к большевиками к марксизму, из которого она никак не вытекает и не выводится. Оттого национальная политика большевиков таит в себе внутренний обман, который рано или поздно должен обнаружиться. Коммунисты, в конечном счете, хотят обезличить все народы, лишить их всех индивидуальности; но так как они люди практические и так как они понимают всю силу национальных лозунгов, то они ими и пользуются, чтобы привлечь народы, дать им временное самоопределение, а потом остричь их под одну интернациональную скобку»³³.

Еще один негативный момент советской национальной политики, по мнению Алексеева, заключается в широком использовании большевиками принципа национального самоопределения в агитационных целях, в качестве пропагандистской уловки. Он предвидел негативные последствия такого рода политической практики, и многие его предположения, как показал последующий ход исторического развития, оказались пророчествами: «Так и созданы были большевиками многочисленные национальные республики среди народов, которые сами до этого ни о какой автономии и не думали. Над Рос-

ПРОБЛЕМЫ ФЕДЕРАЛИЗМА В ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЯХ МЫСЛИТЕЛЕЙ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

сий витают теперь созданные советской политикой национальные духи, и парение их грозит советскому интернационализму, с которым они рано или поздно должны вступить в борьбу. Коммунистическая политика словно всеми силами стремится сделать реальной ту невероятную возможность, что в результате этой борьбы, отдельные, входящие в состав России народы разрушат и Россию и интернационализм и, так как они сами едва ли способны к самостоятельному государственному бытию, то придет некто третий, не русский и не интернационалист, который и превратит их землю в свою колонию»³⁴.

Говоря о будущем России, перспективных вариантах ее национально-государственного устройства, Алексеев подчеркивал необходимость развития страны на началах широкой автономии входящих в ее состав земель и народов, считал внедрение принципа автономизма «старой русской проблемой», которой занималось и русское правительство, начиная с Александра I, и общественное мнение, начиная с декабристов. При этом, полагал ученый, мероприятия, проводимые советским правительством в сфере государственного строительства, — реализация принципа самоопределения национальностей и организация нового областного деления России — суть необходимый и неизбежный политический курс для любой партии, которая ни находилась бы у власти. Вместе с тем, многое, что уже было сделано в национально-государственной сфере России, подлежит постепенному исправлению в постбольшевистский период, наступление которого предвидел Алексеев. «При этих исправлениях надо иметь в виду: 1) те части России, которые пережили период собственного, самостоятельного государственного существования, как-то Украина, Кавказские республики и т.д., 2) те части России, из которых большевики искусственно образовали самостоятельные национальные республики; 3) новые территориально-админи-

стративные единицы, возникшие в процессе перерайонирования России. Первые должны остаться в качестве самостоятельных земель, входящих в Российское целое на началах широкой автономии и, быть может, федерализма. Вторые как чисто тепличный продукт, или умрут естественной смертью, или подвергнутся новому районированию. Что касается третьих, то они должны быть в принципе приняты каждым будущим правительством и положены в основу будущего Российского государства»³⁵.

Вообще, Алексеев считал внедрение эффективной системы районирования — по принципу больших хозяйственно-географических областей — важнейшей задачей региональной политики России. По его мнению, «великое тело России должно быть построено из частей, обнаруживающих сознательный интерес к естественному взаимному сцеплению и ощущающих, что без такого сцепления смерть грозит и целому и каждому отдельному члену. Россия должна стать в смысле ее административно-политического деления истинным хозяйственно-географическим организмом, и тогда будущее ее можно предохранить от возможности того распада, который пережила империя после революции»³⁶. Тот, кто решит данную задачу, полагал Алексеев, будет владеть судьбами будущей России.

Наконец, еще одна мысль, им проводимая, — мысль о геополитическом смысле советской формы федерации (которую автор вслед за большевистскими лидерами называет эластичной), о ее интеграционном потенциале. Исходя из того, что Советский Союз демонстрирует различные типы отношений между частями и целым, равно как и отличается большим разнообразием входящих в него частей, можно говорить о наличии в нем большого выбора вариантов, типов федерирования. Данное обстоятельство, полагал Алексеев, дает возможность различным государствам на весьма разнообразных и

свободных началах вступать в Советский Союз в качестве самостоятельного члена при условии принятия советской государственной системы. «Советское государство означенным своим принципом обнаруживает ту силу, которой лишены весьма замкнутые в себя западные государства: именно силу притяжения. И в то же время обнаруживает другую силу: силу влияния. Было бы большим заблуждением думать, что будущая Россия должна утратить обе эти силы. Мощь ее, конечно, обнаружится тогда, когда она будет к себе привлекать другие народы, причем давать этим народам свой русский политический идеал и свою русскую политическую систему. Россия должна сохранить роль центра, около которого собирается Союз Народов, поставивший своей целью борьбу с насильем и эксплуатацией, защиты угнетенных и слабых»³⁷.

Проблематика федерализма широко и весьма разносторонне рассматривалась русским философом и общественно-политическим мыслителем И.А.Илиным (1883–1954). Его разработки в данной области в целом могут быть объединены в два основных предметно-тематических блока: во-первых, размышления о природе, сущностных чертах, предпосылках возникновения, исторических и современных формах федерализма; во-вторых, при обосновании тезиса о наличии в далеком прошлом России предрасположенности к федерализации (которая, однако, не стала исторической неизбежностью), прогнозирование негативных последствий современной Илину практики советского федерализма и национально-государственного строительства, а также разработка проекта будущего административно-территориального устройства России на унитаристских началах.

Общее учение Ильина о федерализме содержится в ряде его работ, наибольший интерес из которых представляет цикл из двухтомника «Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг.» (Париж, 1956). Так, в статье «Что такое федерация» (16 сентября

1949 г.) Ильин писал: «Латинское слово «фёдус» означает договор и союз, и, далее, – порядок и закон. В науке государственного права федерацией называется союз государств, основанный на договоре и учреждающий их законное, упорядоченное единение. Значит, федерация возможна только там, где имеется налицо несколько самостоятельных государств, стремящихся к объединению. Федерация отправляется от множества (или, по крайней мере, от двоицы) и идет к единению и единству. Это есть процесс отнюдь не центробежный, а центростремительный. Федерация не расчленяет (не дифференцирует, не разделяет, не дробит), а сочленяет (интегрирует, единит, сращивает)»³⁸.

По мнению Ильина, исторически возникновению федерации предшествовало существование нескольких уже оформившихся политических и пытавшихся вести самостоятельную жизнь малых по своей территории государств, которые на определенном этапе осознавали необходимость объединения друг с другом перед лицом внешних опасностей и внутренних трудностей. В результате ими заключался договор, определявший основания для объединения и регламентировавший его осуществление.

Ильин приводит несколько примеров таких федеративных объединений. Одним из них является Швейцария, где в борьбе с сильными соседями сначала в 1291 г. стратегически объединились малые государства (кантоны) Ури, Швиц, Нидвальден и Обвальден, подписав «союзную грамоту». Затем к их федерации присоединились: в 1332 г. – кантон Люцерн, в 1352 г. – Цюрих, Гларус и Цуг, в 1353 г. – Берн. В 1415 г. швейцарцами был отвоеван у Австрии и присоединен кантон Ааргау. С этого момента «швейцарское кланово-товарищество» начало свои ежегодные федеральные съезды.

Другой пример – Соединенные Штаты Америки. Сначала на их месте было 13 английских колоний, каждая из кото-

ПРОБЛЕМЫ ФЕДЕРАЛИЗМА В ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЯХ МЫСЛИТЕЛЕЙ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

рых обладала самостоятельностью, имела свой собственный опыт политического и нормотворческого развития. В 1775 г. произошло их стратегическое объединение с целью борьбы с Англией, а к 1787 г. эти штаты выработали свою федеральную конституцию, т.е. объединились уже и государственно. Впоследствии к ним присоединились купленная у французов Луизиана, у России – Аляска, а также отвоєванные у Мексики территории, у Испании – Антильские острова.

В 1867 г. в «единую и независимую державу, под именем Канады» объединились три английских провинции Северной Америки – (Канада, Новая Шотландия и Новый Брауншвейг).

В 1885–1886 гг. под английским суверенитетом федеративно объединились в государство «Австралазию» шесть австралийских колоний, Новая Зеландия и острова Фиджи.

Таково, делает вывод Ильин, типичное возникновение классического федеративного государства: снизу – вверх, от малого – к большому, от множества – к единству: «это есть процесс политического сращения, т.е. целесообразное движение от разрозненности ко взаимопитающему единению. При этом федеральные конституции устанавливают, в чем именно политически-срастающиеся малые государства сохраняют свою «самостоятельность» и в чем они ее утратят; обычно самостоятельность предоставляется им во всем, что касается каждого из них в отдельности и что не опасно для единства. И вот, если впоследствии союзное государство начинает превышать свою компетенцию и вмешиваться в местные дела, сторонники местной самостоятельности ссылаются на федеральную конституцию и говорят: «Мы федералисты! У нас не унитарное государство, а федеративное! Да здравствует законно признанная местная самостоятельность!»³⁹.

Отсюда, полагает Ильин, идея федерализма, помимо своего главного, объеди-

няющего значения, получает и «обратный оттенок»: неугасшей самобытности частей, их самостоятельности в законных пределах, их органической самодеятельности в рамках государственного союза. По Ильину, этот «обратный оттенок» имеет не юридический, а политический смысл, т.к. он касается не конституционной нормы, а ее практического применения.

В статье «Жизненные основы федерации», датированной 7 октября 1949 г., Ильин выделяет основы, неотъемлемые черты федеративного строя, без которых этот строй не только перестает действовать на практике, но и может превратить государство в «псевдо-федерацию», вызывать бесконечные внутренние противоречия, гражданские войны и смуты, а тем самым привести это государство к гибели.

Первой существенной чертой федеративного строя, с точки зрения Ильина, выступает наличие двух и более самостоятельных государств, которые впоследствии договариваются друг с другом об объединении в «одно большое политическое тело». Он особо подчеркивает важность наличия у объединяющихся государств политической самостоятельности, суверенитета: «Каждое из них должно быть или совсем самостоятельным, как это было в Германии, или они должны провозгласить свою независимость и начать борьбу за нее, как это было в Швейцарии и в Соединенных Штатах; или же они должны, в качестве колоний, лояльно испросить согласия у своей метрополии, как это было с австралийскими колониями Англии. Но каждое из них должно быть консолидированной государственной общиной, успешно создавшей у себя власть, единство и правопорядок. Политические амебы, кочевые пустыни, фиктивные «якобы-государства», вечно мятущиеся и политически-взрывающиеся общины (соответствующие невменяемым сумасшедшим) – не могут федерироваться: это величины бесформенные, безот-

ветственные, невеняемые, неспособные ни заключить государственный договор, ни соблазны его. Заключать с ними договор было бы нелепым делом: они подлежат не федерации, а культурной оккупации и государственному упорядочению. Такова и бывает их историческая судьба»⁴⁰.

Вторым неотъемлемым условием возникновения и развития федерации, по Ильину, выступает относительно небольшой размер объединяющихся в союз государств – «настолько, чтобы единое, из них вновь возникающее государство имело жизненно-политический смысл». Из известных миру федераций легче всего было маленькой по площади Швейцарии, труднее всего – Соединенным Штатам. Иными словами, возможность возникновения федеративных государств напрямую связывается Ильиным с пространственно-территориальным фактором: «Есть территориальные, этнические и хозяйственные размеры, при которых федеративная форма совсем не «рентрируется»: она становится не облегчением порядка, безопасности жизни и хозяйства, а нелепым затруднением... Чем больше территория, чем многочисленнее население, чем разнообразнее составляющие его народы, чем сложнее и крупнее державные задачи – тем труднее осуществить федеративную форму государства, тем выше и крепче должно быть правосознание в стране. И потому есть условия, при которых требование федерации равносильно началу антифедеративного расчленения»⁴¹.

Третья существенная компонента федеративного строя, как полагал Ильин, – наличие у объединяющихся государств стратегической, хозяйственной и политической потребности в данном объединении, а тем самым – друг в друге. Подчеркивая органический характер возникновения федераций – т.е. на основе реальных потребностей, а не отвлеченных идеалов, он в то же время отмечает недостаточность только лишь факторов «взаимной

нужды и пользы»: «нужно, чтобы народы поняли эту нужду, признали эту пользу и захотели этого единения»⁴². Ильин приводит ряд примеров из истории, когда малые государства не могли существовать друг без друга, но не хотели признавать этого, не умели объединяться и гибли – от гражданских войн (Пелопонесская война) или от завоевания (Русь в период феодальной раздробленности). «Там, где центробежные силы превышают центростремительные и где малые государства неспособны к объединению, там ищут спасения не в федеративной, а в унитарной форме!»⁴³, – заключает Ильин.

Четвертое основание федерации – высокий уровень правосознания ее граждан, в отличие от «примитивного, наивного и шаткого». Федерация, по Ильину, возможна «Только там, где в народе воспитано чувство долга, где ему присущи свободная лояльность, верность обязательствам и договорам, чувство собственного достоинства и чести, и способность к общинному и государственному самоуправлению»⁴⁴. При этом федеративный союз государств заключается «на верность и навеки: он не признает ни «свободного выхода», ни измены; он скрепляется клятвой; он ненарушим; он не может состоять из интригующих предателей и подкупных полупредателей; он невозможен между мелкими народами, болеющими политическим тщеславием, манией величия и ненавистью. Такой союз государств будет эфемерным: он или будет заменен унитарной формой, или же погубит всех своих участников и погибнет сам»⁴⁵.

Пятым существенным условием существования федеративной формы государственного устройства является наличие у граждан навыков достижения политического компромисса. Всякая повышенная склонность к разногласиям, отсутствие критической саморефлексии, излишнее тщеславие и самолюбие, заносчивость и властолюбие, полагал Ильин, неблагоприятны для федерации. «Чем сильнее ду-

ПРОБЛЕМЫ ФЕДЕРАЛИЗМА В ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЯХ МЫСЛИТЕЛЕЙ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

шевая, религиозная, хозяйственная и национальная дифференциация (многообразие в стране), тем безнадежнее обстоит дело с федеративной формой. Искусство соглашения – требует волевой дисциплины и патриотической преданности общему делу. Дар политического компромисса, – способность «отодвинуть» несущественное и объединиться на главном, – воспитывается веками. Нет их – и все будет завершаться «драками новгородского веча»: «уличанскими», «кончанскими» и «общими» (или же соответственно – гражданскими войнами)⁴⁶.

Как видно, Ильин считал возможным становление и развитие федерализма лишь при наличии определенных условий. Более того, во многих своих работах он подчеркивал, что «единого мерила, единого образцового строя для всех народов и государств нет и быть не может»⁴⁷. В связи с этим, кстати, Ильин предписывал политикам, организующим государство, считаться, прежде всего, с наличным в данной стране и в данную эпоху уровнем народного правосознания и условиями жизни, в числе которых он называл: территорию и ее размеры (чем они больше, тем сильнее должна быть власть); плотность населения (чем она больше, тем легче организация страны), «державные задачи» государства (чем они грандиознее, тем меньшему числу граждан они доступны и тем выше должен быть уровень правосознания), хозяйственные задачи страны (чем примитивнее хозяйство, тем больше предпосылок для самоуправления), национальный состав (чем он однороднее, тем легче народу самоуправляться), религиозная принадлежность народа (однородная религиозность масс облегчает управление, разнородная – затрудняет; обилие «противогосударственных сект» может стать прямой опасностью для государства и т.д.), социальный состав населения (чем он проще, тем легче дается народу солидарность и тем проще управление), культурный уровень

народа (чем он ниже, тем необходимее властная опека), уклад народного характера (чем больше в нем духовности, тем больше склонность к самоуправлению)⁴⁸.

Другим подтверждением тезиса о том, что Ильина, несмотря на повышенный интерес к рассматриваемой проблематике, никак нельзя числить в рядах сторонников федерализма, могут служить его размышления из уже упоминавшейся статьи «Что такое федерация?», согласно которым «федерация совсем не есть ни единственный, ни важнейший способ сращения малых государств друг с другом. История показывает, что малые государства нередко сливались в единое большое – не на основе федерации, а на основе поглощения и полного сращения в унитарную державу»⁴⁹. Вспоминая, как из десятков раздробленных и враждовавших между собой герцогств, графств, княжеств, королевств и т.п. в итоге – путем «сращения политических швов» возникли единые Великобритания, Италия, Испания, Франция и другие европейские государства, Ильин подчеркивает, что во всех этих случаях малые государства объединялись, но не путем федерирования, а путем поглощения одним из них или слияния с ним. В ходе исторического процесса нации ассимилировались, период политической дифференциации и конфликтов подходил к концу, и в итоге устанавливалась унитарная форма государственного устройства. «Глупо и смешно говорить, – пишет. Ильин, – что унитарная форма государства уходит в прошлое. Нелепо утверждать, что все современные «империи» распадаются: ибо одни распадаются, другие возникают. Так всегда и было: вспомним хотя бы историю Испании, Португалии, Голландии, Англии, Германии, Турции и Италии»⁵⁰.

Критически воспринимал Ильин имевшие место попытки ряда государств обрести федеративное начало, особенно если это делалось не органическим путем, а «искусственно и подражательно» наса-

ждалось сверху. В качестве примеров такого рода «псевдо-федераций» он называл некоторые государства Центральной и Южной Америки, освобождавшиеся от испанского или португальского колониального господства и пытавшиеся подражать Соединенным Штатам. В американской конституции, полагали политики этих стран, «дан, якобы, идеальный образец для всех времен и народов, обеспечивающий всякой стране государственную мощь и хозяйственный расцвет. На самом деле это подражание новой моде приводило или к длительному и кровавому разложению политической и национальной жизни, или же к унитарному государству с автономными провинциями»⁵¹. В целом, федералистские попытки были сделаны в Аргентине, Боливии, Бразилии, Венесуэле, Доминиканской республике, Колумбии, Коста-Рике, Мексике и Чили, тогда как политические предпосылки для установления федеративного строя, по словам Ильина, имелись лишь в Аргентине и Бразилии. «Созерцая судьбу этих псевдо-федераций, приходишь к двум главным выводам: 1. Федеративный строй имеет свои необходимые государственные и духовные предпосылки; 2. Где этих жизненных предпосылок нет, там введение федерации неминуемо вызывает вечные беспорядки, слепую провинциальную вражду, гражданские войны, слабость и культурную отсталость народа»⁵².

Рассматривая возможности и перспективы становления и развития федерализма в России, Ильин отмечал, что исторически наша страна пережила как минимум четыре эпохи, во время которых для установления федеративного строя налицо были все предпосылки: в Киевский период, до татарского нашествия (1000–1240 гг.); в Суздальско-Московский период, под татарским игом (1240–1480 гг.), в эпоху Смуты (1605–1613 гг.), в 1917 г. в период февральской революции. Однако в первый период «договорное начало оказалось не по силам Руси, в федерации нет спасения,

надо искать спасения в единодержавии (унитарном начале)»⁵³. Во второй период «Россия была спасена от татарского ига, объединена, замирена и возвеличена не федеративной, а унитарной и авторитарной государственностью. Договорное единство вторично не удалось русским»⁵⁴. В третий период Смута была преодолена за счет восстановления «авторитарной и унитарной монархии». В четвертый же период власть «была захвачена революционной диктатурой, которая и водворила постепенно в стране – «единство», но единство антинациональное и противогосударственное, единство без Родины, вне права, вне свободы, единство террора и рабства, с тем, чтобы наименовать эту унитарную тиранию – «федеративным» государством и тем самым надругаться сразу и над федеративной и над унитарной формой государственности»⁵⁵. «Надо быть совсем близоруким и политически наивным человеком, – заключает Ильин, – для того, чтобы воображать, будто эта исторически доказанная тысячелетия неспособность русского народа к федерации сменилась ныне в результате долгих унижений и глубокой деморализации – искусством строить малые государства, лояльно повиноваться законам, блюсти вечные договоры и преодолевать политические разномыслия во имя общего блага. На самом деле имеются все основания для того, чтобы предвидеть обратное»⁵⁶.

Развернутое обоснование Ильиным невозможности возникновения федерализма в России, его несовместимости с отечественным социополитическим опытом, а также предупреждение об опасности отторжения договорных начал в сфере национально-государственного строительства содержатся в работе «О русской культуре». Как полагает автор, объяснением того, что федеративная система в России не прижилась и не функционировала, могут служить ряд обстоятельств:

«1. Чем больше государство в плане численности населения и территории, тем

ПРОБЛЕМЫ ФЕДЕРАЛИЗМА В ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЯХ МЫСЛИТЕЛЕЙ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

труднее дается ему неавторитарное объединение и образование федеративной демократии. (Государство с 160 млн. населения и площадью в 21 млн. кв. км, каким была Россия к началу первой мировой войны 1914 года, должно было преодолеть немалые трудности, чтобы встать на путь федерализма и демократии.)

II. Чем пестрее национальный состав страны, чем она многоязычнее, чем дифференцированнее в религии, обычаях, добытии хлеба, климате, тем труднее создать федеративное государство и исключить авторитарный элемент. (Россия по своему национальному составу одно из самых дифференцированных государств мира.)

III. Чем чаще государство бывает исторически вынуждено вести длительные и тяжкие войны, тем существеннее становится в процессе его созидания элемент авторитарности... надо только запомнить, что армия как таковая вообще требует авторитарной дисциплины и что подготовка к войне и ведение войны авторитарно; демократический Древний Рим, например, в случае войны назначал на военное время диктатора»⁵⁷.

Следовательно, размышляет Ильин, если принять во внимание особенности и условия, в которых происходил генезис российской государственности – пространственную протяженность, равнинный характер местности, большую отдаленность населенных пунктов друг от друга, национальную и культурную дифференциацию, постоянную необходимость вести войны, татарское иго, индивидуалистический характер славян и т.д., то «сразу же бросается в глаза, что у русских были достаточно веские основания оставить в стороне дальнейшие федеративные эксперименты и прибегнуть к централистски-объединительной авторитарной форме, преодолеть тем самым все попытки и трудности, связанные с учреждением вечной диктатуры, и насколько возможно, придерживаться на пути своем

легитимной монархии»⁵⁸. Однако, как пишет ученый, опыт первых столетий отечественной истории был чреват тяжелыми последствиями и довольно впечатляюще, чтобы его так просто отвергнуть. Ведь по существу федеративная система предполагает развитие таких свойств и таких способностей, которых русскому человеку недостает. При этом, по Ильину, речь идет «не только о своеобразности, своеобразии, праве думать за себя, но и о возможности повелевать своими собственными пристрастиями; нецелесообразно определять компетенцию союза, лояльно соблюдать координацию и субординацию; защищать посредством сплоченности самостоятельность членов и сплоченность защищать посредством самостоятельности членов. Это целое искусство, которое не каждому народу по силам. По крайней мере, русскому оно не подходит»⁵⁹.

Если же, заключает Ильин, «вообще обозреть историю народов, то приходишь к такому основному выводу: без дисциплины не может быть никакого сообщества, никакого правопорядка, никакого государства; есть народы, которым нужна дисциплина удается в автономной форме, но есть и другие, которым нужна дисциплина удается только в гетерономной, т.е. авторитарной, форме; первые могут следовать федерализму без разложения и смут и строить демократию без риска поддаться демагогии, узурпации, тирании, другие этого не могут; нам неизвестно – уже не могут или еще не могут, это покажет история»⁶⁰.

Каким же виделся Ильину идеал будущего государственного устройства России? В статье «О сильной власти» (31 января 1951 г.) он писал: «Государственный строй новой России должен быть по форме унитарным, а по духу федеративным. Единство державы и центральной власти не может зависеть от согласия многих отдельных самостоятельных государств (областных или национальных); это развалит Россию. Но единая и сильная цен-

тральная власть должна выделить из сферы областной и национальной самостоятельности и насытить всенародное единение духом братской солидарности»⁶¹.

При этом Ильин отнюдь не отрицал необходимость введения широкой культурной автономии, развития принципов самоуправления: «Автономия национальных областей в смысле культурном должна быть утверждена принципиально и проведена на деле», «Принципу самоуправления должно быть уделено место всюду, где это осуществимо без особого вреда; в особенности же в сфере бытовой, культурной, религиозной и благотворительной»⁶².

Наиболее же завершенный вид концепция будущего государственно-территориального устройства России Ильина находит в его «Проекте Основного Закона Российской Империи». Так, в статье 3 автор пишет: «Российское Государство едино и нераздельно. Оно имеет единый состав граждан, определенный законом; единую, законом очерченную территорию; единую государственную власть, строение коей устанавливается Основным Законом; единый свод законов, в который включаются и все местные своды.

Всякое произвольное выхождение граждан из состава государства, всякое произвольное расчленение территории, всякое образование самостоятельной или новой государственной власти, всякое произвольное создание новых, основных или обычных законов объявляется заранее недействительным и наказуется по всей строгости уголовного закона как измена или предательство»⁶³.

Вместе с тем, Ильин видит Россию многонациональным государством, предполагающим равенство всех народностей и сохранение их культурной самобытности: «В Российское Государство входят граждане различных и многих народностей. Каждая из этих народностей имеет право на культурную самобытность и обязана России верностью. Российское Госу-

дарство не знает бесправных наций в своем составе и требует от каждой народности братского единения с другими. Национальная вражда и ненависть объявляются разрушительными и преступными»⁶⁴.

Также Ильин настаивает на развитии в стране самоуправления: «...все проявления народной жизни и все потребности и нужды русского народа, которые могут быть без вреда для народа и Государства удовлетворены самостоятельностью и самоуправлением населения, — должны быть предоставлены этому самоуправлению»⁶⁵.

А вот каким видится Ильину переход от советской, весьма негативной с его точки зрения, практики национально-государственного строительства, к более оптимальной: «Административное деление Российского Государства на «области», «автономные республики», округа и т. д., остающееся в наследство от революционно-коммунистической эпохи, временно сохраняется. Все такие административные деления переименовываются в Наместничества и объявляются все одинаково неотделимыми частями единой России равноподчиненными Российской Государственной Власти»⁶⁶.

Важность развития России именно на основе унитарной модели неоднократно подчеркивалась Ильиным, причем не только во внутриполитическом плане. Особое значение государственное единство России, по его мнению, представляет для других, прежде всего, соседних стран и народов. «...Россия есть не случайное нагромождение территорий и племен, и не искусственно сложенный «механизм» «областей», но живой, исторически выросший и культурно оправдавшийся ОРГАНИЗМ, не подлежащий произвольному расчленению. Этот организм... есть географическое единство, части которого связаны хозяйственным взаимопитанием; этот организм есть духовное, языковое и культурное единство, исторически связавшее русский народ с его национально-

ПРОБЛЕМЫ ФЕДЕРАЛИЗМА В ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЯХ МЫСЛИТЕЛЕЙ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

младшими братьями – духовным взаимопитанием; он есть государственное и стратегическое единство, доказавшее миру свою волю и свою способность к самообороне; он есть сущий оплот европейско-азиатского, а потому и вселенского мира и равновесия... Расчленение его явилось бы невиданной еще в истории политической авантюрой, гибельные последствия которой человечество понесло бы на долгие времена»⁶⁷.

Оценивая теоретическое наследие Русского Зарубежья, нельзя не согласиться с тем, что вопрос, вынесенный в название книги князя Д.П. Святополка – Мирского «Чем объяснить наше прошлое?», вопрос, бывший одним из самых мучительных для первого поколения русских эмигрантов, стал остро драматическим и для нынешнего поколения. Распад Советского Союза, который в глазах многих эмигрантов и был собственно Россией, долго сохраняющаяся, уже в рамках Российской Федерации, инерция этого распада, с трудом преодолеваемая в самые последние годы, – все это заставляет нас вновь и вновь обращаться к осмыслению не только оснований российской государственности, но и сами пружин нашего исторического бытия.

«Родина, – писал русский эмигрант В.Вейдле, – это не территория плюс народонаселение, и даже не просто семья и родной дом... Россия, это духовное, умо-

постигаемое целое, меняющееся во времени, да и окрашенное для каждого слегка по иному, но все же очерченное с достаточной ясностью и пребывающее не в прошлом только, но и в связи будущего с прошлым... Связь требуется восстановить... Восстановление преемственности невозможно без пересмотра тех нелепых оценок, которыми так долго заграждался путь этому близкому нашему прошлому, без тщательного ознакомления с тем, что было им сделано, как и с тем, что было сделано в русском Зарубежье, по мере сил продолжавшим его... Преемственность не состоит в повторении пройденного. Искать надо в прошлом не образцов для подражания и не мыслей, с которыми заранее согласен, а «пищи для ума», и тут, в нашем и недавнем, легче ее будет найти, чем где бы то ни было. Через это близкое ведет путь и к пониманию более далекого. Преемственность восстановима только в выборе, в борьбе, только путем усвоения одного и отбрасывания другого. Нельзя утвердить ее, продлить, передать будущему, не прибавив к старому ничего нового. Но чтобы прибавить, надо знать, к чему прибавлять».⁶⁸ И, безусловно, напряженные размышления мыслителей Российского Зарубежья о природе и основаниях отечественной государственности не могут быть нами проигнорированы в непростом деле совершенствования и развития федеративных отношений в современной России.

Примечания:

¹ Быть ли России великой? // Новое время. 1911. 26 февр.

² А.С. Яценко в дореволюционной научной литературе дал наиболее развернутое концептуальное обобщение федерализма в неразрывной связи его теоретических и исторических начал. С 1918 г. он оказался в эмиграции и предметной разработкой федерализма уже не занимался, поэтому его взгляды в настоящей работе анализироваться не будут. После же переезда в Литву в 1924 г. он отошел от эмигрантской литературной и общественной жизни, ограничившись преподавательской деятельностью.

³ Хильдермаер М. Российский «долгий XIX век»: «особый путь» европейской модернизации? // Ab Imperio. 2002. № 1. С. 93.

- ⁴ Более подробно о проектах государственного устройства России после февраля 1917 г. см.: Федерализм: теория и история развития (сравнительно-правовой анализ). М., 2000. стр. 302–316.
- ⁵ Цит. по: Власть и реформы. От самодержавия к советской России. СПб; 1996. С. 648–649.
- ⁶ См.: Кокошкин Ф.Ф. Автономия и федерация. Пг., 1917
- ⁷ См.: *Kappler A.* russland als Yielyoelkerreich. Munchen, 1992. S. 290–291; Несостоявшийся юбилей. М., 1992. С. 7–9.
- ⁸ См.: *Kappler A.* Op. cit. S. 291–292.
- ⁹ Чернов В.М. марксизм и славянство (К вопросу о внешней политике социализма). Пг., 1917. С. 97.
- ¹⁰ *Гессен С.И.* Правовое государство и социализм // *Гессен С.И.* Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 1998. С. 393–394.
- ¹¹ Там же. С. 394.
- ¹² Там же. С. 395.
- ¹³ Там же. С. 396–397.
- ¹⁴ Там же. С. 397.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ *Степун Ф.А.* Чаемая Россия // *Степун Ф.А.* Чаемая Россия / Сост. и послесловие А.А.Ермичева. СПб.: РХГИ, 1999. С. 246.
- ¹⁷ *Степун Ф.А.* Родина, отечество и чужбина // Там же. С. 289–290.
- ¹⁸ *Степун Ф.А.* О будущем возрождении России // Там же. С. 421.
- ¹⁹ *Сорокин П.А.* Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья: Н.А.Бердяев, Б.П.Вышеславцев, В.В.Зеньковский, П.А.Сорокин, Г.П.Федотов, Г.В.Флоровский / Сост. М.А.Маслин. М.: Наука, 1990. С. 487.
- ²⁰ Там же. С. 479.
- ²¹ *Федотов Г.П.* Будет ли существовать Россия? // *Федотов Г.П.* Собрание сочинений в 12 т. Т. 2: Статьи 1920 – 30-х гг. из журналов «Путь», «Православная мысль» и «Вестник РХСД» / Сост., примеч. С.С. Бычков. М.: Мартис, 1998. С. 130.
- ²² Там же. С. 128.
- ²³ Там же. С. 131, 136–137.
- ²⁴ *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. С. 574.
- ²⁵ *Бердяев Н.А.* Судьба России // *Бердяев Н.А.* Русская идея. Судьба России. М., 1997. С. 287–288.
- ²⁶ См.: *Алексеев Н.Н.* Современное положение науки о государстве и ее ближайшие задачи // *Алексеев Н.Н.* Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998. С. 541.
- ²⁷ Там же. С. 542.
- ²⁸ Там же. С. 330–331.
- ²⁹ Там же. С. 331–332.
- ³⁰ Там же. С. 334.
- ³¹ Там же. С. 334–335.
- ³² Там же. С. 366–367.
- ³³ Там же. С. 368.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Там же. С. 369.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Там же. С. 370.
- ³⁸ *Ильин И.А.* Что такое федерация? // *Ильин И.А.* Собрание сочинений: В 10 т. Т. 2. Кн. 1 / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1993. С. 206.
- ³⁹ Там же. С. 207–208.
- ⁴⁰ *Ильин И.А.* Жизненные основы федерации // *Ильин И.А.* Собрание сочинений: В 10 т. Т. 2. Кн. 1 / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1993. С. 218–219.
- ⁴¹ Там же. С. 219.
- ⁴² Там же. С. 219.

ПРОБЛЕМЫ ФЕДЕРАЛИЗМА В ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЯХ МЫСЛИТЕЛЕЙ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

⁴³ Там же. С. 220.

⁴⁴ Там же. С. 220.

⁴⁵ Там же. С. 221-222.

⁴⁶ Там же. С. 221.

⁴⁷ Ильин И.А. Что есть государство – корпорация или учреждение? // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 2. Кн. 1 / Сост. и коммент. Ю.Т.Лисицы. М.: Русская книга, 1993. С. 103–104.

⁴⁸ Там же. С. 103.

⁴⁹ Ильин И.А. Что такое федерация? // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 2. Кн. 1 / Сост. и коммент. Ю.Т.Лисицы. М.: Русская книга, 1993. С. 208.

⁵⁰ Там же. С. 209.

⁵¹ Там же. С. 210.

⁵² Там же. С. 213.

⁵³ Ильин И.А. Федерация в истории России // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 2. Кн. 1 / Сост. и коммент. Ю.Т.Лисицы. М.: Русская книга, 1993. С. 247.

⁵⁴ Там же. С. 248.

⁵⁵ Там же. С. 250.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Ильин И.А. О русской культуре // Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6. Кн. II / Сост. и коммент. Ю.Т.Лисицы. М.: Русская книга, 1996. С. 576.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же. С. 577.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Ильин И.А. О сильной власти // Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 2. Кн. 1 / Сост. и коммент. Ю.Т.Лисицы. М.: Русская книга, 1993. С. 417.

⁶² Ильин И.А. Творческая идея нашего будущего // Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7 / Сост. и коммент. Ю.Т.Лисицы. М.: Русская книга, 1998. С. 497.

⁶³ Ильин И.А. Творческая идея нашего будущего // Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7 / Сост. и коммент. Ю.Т.Лисицы. М.: Русская книга, 1998. С. 510.

⁶⁴ Там же. С. 512.

⁶⁵ Там же. С. 567.

⁶⁶ Там же. С. 568.

⁶⁷ Ильин И.А. Что сулит миру расчленение России // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 2. Кн. 1 / Сост. и коммент. Ю.Т.Лисицы. М.: Русская книга, 1993. С. 326–327.

⁶⁸ В.Вейдле. Безымянная страна. Paris.YMCA-PRESS.1968.

Ю.В.Мухачёв

ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ЕВРАЗИЙСТВА В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Среди наиболее содержательных и разработанных пореволюционных идейно-политических течений русской общественной мысли особое место занимает евразийство. Оформившееся в 1920-е годы, но имевшее основательные истоки в предшествующей идейной жизни, оно объединило в своих рядах многих известных русских мыслителей. Идеологами евразийства стали этнолингвист и культуролог Н.С.Трубецкой (1890–1938), географ и экономист П.Н.Савицкий (1895–1968), искусствовед П.П.Сувчинский (1892–1985), богослов Г.В.Флоровский (1893–1979), философ Л.П.Карсавин (1882–1952), историк Г.В.Вернадский (1887–1973), правовед Н.Н.Алексеев (1879–1964) и др.

Отношение к новому идейному направлению не было однозначным – от увлечшихся «евразийским соблазном», до нейтрального, а зачастую критического и негативного.

Большая привлекательность евразийского учения во многом объяснялась высоким профессионализмом его авторов, их безусловной научной честностью, широтой творческих помыслов. Евразийцы внесли существенный вклад в понимание России, в ее имперском варианте или в форме СССР, как уникального симбиоза народов и культур, как целостного исторического и геополитического образования. Огромное значение имеет и отстаивавшийся евразийцами цивилизационный подход, основанный на выявлении самобытности и самостоятельности различных цивилизаций, в том числе и России наряду с другими. Однако уже вскоре после своего возникновения и на протяжении последующей истории евразийское

МУХАЧЁВ

*Юрий
Владимирович,
кандидат
исторических
наук,
руководитель
Центра комплексных
исследований
российской
эмиграции
ИНИОН РАН*

ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ЕВРАЗИЙСТВА В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

течение обрастало тенденциозными интерпретациями. Оно нередко изображалось как стремление к отторжению Запада и утверждение восточного изоляционизма, как путь «из варяг в монголы», как сходный с большевизмом проект тотального устройства общества и установления в нем жесткой государственности и идеократии. П.Н.Савицкий в специально посвященной полемике вокруг евразийства статье «В борьбе за евразийство» (1931 г.) выделил следующие направления его критики: антирелигиозное, антиправославное, антивосточное, антирусское, антиэтническое, антиидеократическое, антиэтническое, антифедералистическое, антиавтаркическое, антисистематическое. Среди оппонентов евразийства в среде русской эмиграции были такие видные писатели, философы и историки как И.А.Бунин, С.И.Гессен, З.Н.Гиппиус, В.В.Зеньковский, И.А.Ильин, А.А.Кизеветтер, Д.С.Мережковский, П.Н.Милюков, В.А.Мякотин, Ф.А.Степун, П.Б.Струве, Д.Д.Философов, В.В.Шульгин и др. Некоторые из оппонентов высказывались о евразийстве сочувственно Н.А.Бердяев, А.С.Изгоев, Г.П.Федотов, Е.Ф.Шмурло. Особый интерес представляет критика со стороны П.М.Бицилли и Г.В.Флоровского, разделявших некоторые из идей евразийства на первом этапе его существования, а затем отошедших от него. Евразийство привлекло внимание и зарубежных исследователей и критиков, среди которых Н.Сполдинг, Э.Радль, Г.Римша, Ш.Буржуа, Е.Ло Гато и др. Лекции евразийцев слушали Р.Арон, Ж.Лакан, М.Мерло-Понти, Ж.-П.Сартр, А.Тойнби и другие видные зарубежные мыслители. Не остались без внимания работы евразийцев и в Советском Союзе. Оно оказало сильное влияние на советскую культуру (Л.Леонов, Б.Пастернак, Б.Пильняк, Ю.Перих, К.Федин, А.Яковлев).

Идеи евразийства, взбудоражившие поначалу умы, а затем почти забытые; ожили после второй мировой войны в ра-

ботах «последнего евразийца» Л.Н.Гумилёва. Работы отечественных и зарубежных исследователей также в немалой степени способствовали возрождению интереса к евразийству¹.

Среди зарубежных исследователей следует отметить: О.Бёсс, Ч.Гальперин, М.Ларюэль. Небольшие главы в своих исследованиях по истории русской общественной мысли и русской эмиграции посвятили евразийцам М.Агурский, Р.Берли, В.Варшавский, В.Зеньковский, Х.Милан, М.Раев, С.Утехин, Р.Уильямс, Г.Струве, М.Хагемейстер, А.Янов. Евразийские идеи освещают в своих работах М.Бассин, Л.Люкс, К.Палат, П.Серио, Л.Суханек, Й.Томан, В.Хедлер и др. Идеино-политические течения эмиграции изучались и в СССР: А.В.Гусева, Г.З.Июффе, И.А.Исаев, В.В.Комин, М.Корбут, А.В.Квакин, Н.Л.Мещеряков, Ю.В.Мухачев, В.Т.Пашуто, М.И.Чемерисская, Д.П.Шишкин, Л.К.Шкарного, и др. Среди современных отечественных авторов необходимо отметить М.Г.Вандалковскую, О.Д.Волкогонову, А.Т.Горяева, Ю.В.Колесниченко, В.П.Кошарного, С.Б.Лаврова, Л.И.Новикову, И.Б.Орлову, В.Я.Пашенко, Л.В.Пономареву, И.Н.Сиземскую, Н.Е.Соницеву, Р.А.Урханову, С.С.Хоружего и др.²

Евразийские идеи и концепции, преломленные сквозь призму современности, породили целый веер течений современного неоевразийства. Под последним понимается широкий спектр течений современной российской мысли, как тех что непосредственно основываются на евразийстве и развивают его (неоевразийство А.Г.Дугина, идеология государственного патриотизма Г.А.Зюганова, проект Н.А.Назарбаева, «академическое неоевразийство» А.С.Панарина и Б.С.Ерасова, евразийский проект журнала «Евразия»), так и культурно-цивилизационные проекты, лишь частично использующие евразийское наследие (концепция «гносферной цивилизации» А.В.Иванова, И.В.Фотиевой и М.Ю.Шишина, социоестественная

история Э.С.Кульпина, концепция «среднего пути» Г.А.Югая).

Проблемы взаимодействия народов, населяющих огромную территорию двух великих континентов, их культурного и политического устройства остаются нерешенными и в начале XXI века. В той интенсивной идейной борьбе, которая имеет место в разных странах этого ареала, богатое наследие евразийства остается плодотворным основанием для макромасштабного решения прежних и новых сложных задач. Пройдя через полосу возрождения и освоения как части духовного наследия России, евразийство подверглось широкому обсуждению, всестороннему изучению и переосмыслению в свете новых реалий. Оно расширило свои геокультурные рамки, обеспечив вовлечение в научный диалог ученых разных стран Евразии – от Турции до Китая, вовлекло исследователей и из других стран.

Вместе с тем, оно вызвало и интенсивное идейное противодействие с разных сторон – как со стороны мыслителей прозападного направления, так и сторонников русской самобытности.

Эта идейная борьба нередко изобилует экспрессивной полемикой – с ущербом более содержательному научному пониманию. Между тем, важнейшие проблемы цивилизационного устройства народов этого огромного региона остаются нерешенными. Новые времена принесли с собой новые, еще более сложные проблемы. Существование многих народов, населяющих Евразию, действительно нуждается в упрочении взаимодействия и взаимопонимания, обеспечиваемого совокупностью экономических, политических и культурных средств.

Дезорганизация жизни в этом регионе, продолжающаяся неопределенность в утверждении общих оснований социокультурной и геополитической регуляции требуют пристального изучения созревших в истории идейных построений, чтобы об-

щественная мысль получила более надежные ориентиры.

Новое евразийство, унаследовав прежние цивилизационные и геополитические проблемы, расширило круг своих интересов в ряде существенных вопросов, в том числе:

- налаживание политического и социокультурного взаимодействия и единства различных территориальных единиц и этнонациональных образований в постсоветском пространстве;

- выявление соотношения геополитических и собственно цивилизационных принципов устройства Евразии;

- обеспечение безопасности и самостоятельного развития в условиях нарастания глобального влияния Запада, выявление путей интеграции в странах евразийского региона;

- региональное устройство различных территорий Евразии в социокультурном и политическом планах;

- выявление потенциалов и содержания влияния смежных цивилизаций на северную Евро-Азию³.

Евразийство и цивилизационный принцип

Современное евразийское течение общественной мысли, как и то, которое ярко проявило себя в 1920–30-х годах, призвано решить несколько задач, имеющих принципиальное значение для цивилизационного и геополитического самоопределения российского общества, а также многих народов, населяющих огромные пространства двух континентов. Оно должно определить общие основания и принципы формирования евразийской общности.

Исходная дилемма, стоявшая перед классическим евразийством, и в начале XXI века остается не преодоленной: поскольку евразийское пространство, не определившееся в полной мере в своей цивилизационной идентичности, предста-

ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ЕВРАЗИЙСТВА В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

ет как арена соперничества между цивилизациями. Именно на фоне этой неопределенности и разворачиваются многочисленные дискуссии и сталкиваются точки зрения на содержание и перспективы евразийства.

Существенная характеристика научных дискуссий или публицистических подходов состоит в том, что обсуждение евразийской тематики проводится большей частью на фоне упорного неприятия заметной частью российской интеллектуальной элиты этой тематики и превращения существующих здесь для России проблем в основание для дистанцирования от Востока. Повернувшись «лицом к Западу» эта элита старательно захлопывает двери на Восток, опуская виртуальный занавес, который поможет ей дискредитировать все, связанное с азиатским миром как с «азиатчиной». Примечательно, что такого рода «идейная борьба» в последние 20 лет идет еще более интенсивно, чем в 1920-х годах и создается впечатление, что минувшие десятилетия способствовали накоплению энергии противостояния западников и евразийцев. В силу обычной для России парадоксальности идейная борьба только усиливается тем обстоятельством, что семантика и содержание евразийства, разрабатывавшиеся вначале в кабинетах и библиотеках Вены, Праги и Парижа.

Легко убедиться, что в понятийном и семантическом аппарате евразийства явно преобладает европейская идиоматика и обращено это учение именно к европеизированной элите не только России, но и других «старых» и «новых» государств Азии.

Впрочем, критика евразийства зачастую ведется не в содержательном плане, а в форме его поношения с навешиванием ярлыков: «соблазн евразийства», «самообман», «путаница в идее», «вредная идея», «апология азиатчины», «глубочайшая ошибка», «спекуляция на идее коллেকтивизма», «фантазии и грезы», «геополитический миф» и т.д.

В некоторых радикальных концепциях критика приобретает уже тотальный характер. Отвергается не только евразийство как признание некоторой исторической тенденции к цивилизационному самоопределению народов этого региона, но и само существование России в качестве особой цивилизации, внедряется мысль о «небытии России» или ее «идентификационной смерти»⁴. Сознание, облачаемое в такие идеологемы, не обладает теми внутренними установками, которые делают возможным уловить смысл национальной или цивилизационной специфики. Для него это «азиатчина» «татарщина», «скатывание к традиционализму», «поворот вспять» и т.д.⁵

Осуждение Востока и выбрасывание его из истории – необходимая предпосылка недопущения поворота России к Востоку, ее изоляции от восточных и южных соседей.

Эта идеологическая установка получает характерное выражение в публикациях А.Янова. По его мнению, деспотический Восток «тысячелетия существовал в условиях экономической и политической имобильности». При этом в одном ряду у него стоят «тысячелетние великие империи Востока» – Египетская, Ассирийская, Китайская, Персидская, Монгольская, Византийская, Турецкая и многие другие. И все это время Восток был «мертвым политическим телом». Это был мир, по его мнению обращенный в прошлое. Мир без будущего, в котором жила и умерла большая часть человечества». И окончательное суждение сводится к тому, что весь этот деспотический мир – явление «полярно противоположное цивилизации»⁶.

Следует отметить что нападки идут и с прямо противоположной стороны – «почвенной». Та и другая претендуют на монопольное знание истинной истории России, и ее векового предназначения, одинаково отвергая евразийский подход к ее судьбам, настаивая на «чисто западном»

или «чисто русском» решении вопроса истории России⁷.

Издуржки западничества или русофильства неизбежно подрывают содержательность этих нападок. Предпосылкой содержательного обсуждения евразийской тематики становится «дезаурирование» не только западнической, но еще и русофильской идеологии, для которых все, связанное с Азией и Востоком, представляет собой сугубо отрицательную величину, а единственным и универсальным является модель Запада – или саморазвивающейся России.

Перенос прежних западнических обвинений на неоевразийство приводит к упрекам в том, что это направление отвергает глобализацию как претензии Европы на доминирование, отвергает утверждение «либерально-демократической цивилизации» как самой совершенной⁸.

Очевидно, что эти упреки можно было бы обратить против широкого ряда направлений общественной мысли как в странах Востока, так и на самом Западе. В этом плане евразийство развивается в рамках одного из магистральных направлений мировой общественной мысли, противостоящей глобализму и отстаивающей принципы самобытности и плюрализма во взаимодействии цивилизаций.

Евразийство: имперская идея и геополитика

От идеологического и ценностного неприятия евразийства заметно отличается тот политологический и геополитический подходы к проблемам организации пространства северной части азиатского континента и российской части Европы, в которых, независимо от оценки ситуации и будущего России, не учитываются собственно цивилизационные параметры истории, состояние и перспективы России и сопредельных стран Востока и Юга.

В рамках «откатной» волны в некоторой части российской политологии воз-

никла заметная тенденция резко отрицательно рассматривать всякое крупное государственное образование, которое неизбежно предстает как империя. Это сопровождается игнорированием принципов цивилизационного устройства общества, что приводит к особенно пагубным последствиям при рассмотрении истории России. Предполагается, что цель имперского распространения, осуществляемого большей частью через военное покорение, – использование ресурсов захваченных территорий, их эксплуатация через неэквивалентный обмен. При этом всеми выгодами пользуется народ, создавший империю, за счет покоренных народов, которые платят за империю тяжелую и кровавую цену⁹. Такого рода «ленинское» представление об империи как воплощении «империализма» дополняется, однако, обличением ее «религиозной надстройки», превращающейся в замену ее сущности. Под империей тогда подразумевается не только образование, имеющее политическое и территориальное измерение, но и претендующее на универсальность и принимающее признаки сакрального абсолюта. В принципах религиозного универсализма, присущего мировым религиям, усматривается прямое продолжение представлений о вселенской миссии империи, существовавших в «доосевую эпоху». Религиозный универсализм должен отрицать саму возможность пространственной локализации сферы власти и влияния сакрального центра, его существенная функция – обслуживать империю, давать оправдание и обоснование захватов. Даже если военная экспансия не осуществляется, религия и «гипнотическое воздействие имперского мифа» могут стать «компенсаторным механизмом военной экспансии...», ее субститутом, обеспечивающим продолжительное существование имперской системы даже при видимом отсутствии у нее всяких положительных оснований для претензий на вселенскую миссию¹⁰.

ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ЕВРАЗИЙСТВА В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Полностью отождествляет империю с культурно-религиозным комплексом и И.Г.Яковенко, полагающий, что конфессиональная самоидентификация и являясь основой имперского сознания. Однако «конечные цели религиозной империи химеричны и принципиально невыполнимы», что приводит ее к угасанию и краху, а соответственно и окончанию «осевого времени» и всего, связанного с религией. «Химеричность империи» должна быть вытеснена принципиальной рациональностью нации с ее интересами и целями, которые рождаются после «расколдования» мира и предполагают достижимость и реальность¹¹. (История межнациональных войн XIX–XX вв. выпадает при этом из рассмотрения.)

Распад СССР при таком подходе выглядит как неизбежное «крушение последней империи», как «геополитический катаклизм», последствия которого следует улаживать также геополитическими средствами. В таком «реальном» раскладе зачастую фигурирует лишь Россия как предельное государственное образование, хотя и стоящее под угрозой дальнейшего распада. В лексиконе как хулителей, так и защитников России «империя» или «державность» нередко покрывают всю совокупность геополитических, геоэкономических, геокультурных и конфессиональных (православных) характеристик российской истории. Ее цивилизационные характеристики при этом сводятся к «культурной империи», «определенному типу огосударственной социальности», «сакральной вертикали», обеспечивающей этот тип и его геополитическую «твердыню» как ареал самодостаточного существования. Нередки призывы преодолеть ориентацию на духовную интеграцию народов этого региона, снять «искусственное насаждение» общей идеологии и обратиться к «реалистичной прагматике» через решение сугубо экономических или военных задач. Впрочем, нередко не только цивилизационные измерения, но и сам

термин исчезает в разросшихся и перегруженных понятиях «государство», «империя», «деспотизм» или «авторитаризм»¹², а в сокрушении сильных этатистских режимов видится открытие горизонтов глобализации и для этого региона и его «допущение в мировую цивилизацию».

Невосприимчивость к цивилизационным измерениям общественного бытия приводит к тому, что возникшие при этом процессы в образе жизни и сознании людей списываются на «мифы и фантомы», на психологические переживания населения, не соответствующие «реальным» обстоятельствам. Этот катаклизм в сердцах части политической элиты «отозвался неподдельной горечью и торжеством эмоционального начала над рациональным, а другим открыл широкие возможности для спекулятивного популизма и политиканства»¹³. В качестве компенсации обыденной психологии россиян, в которой преобладают «массовые чувства национального унижения» вновь идет «декларирование великодержавных претензий». Умонастроения как «бездумных» политиков, так и «электората» детерминируются геополитическим катаклизмом и «имперскими амбициями», что чревато для России самыми тягостными последствиями. Такого рода поношения и предостережения против «возрождения России» и поисков «национальной», а по сути цивилизационной, идеи возникают вновь и вновь¹⁴. В распространенности высокомерной и пренебрежительной критики «россиян» прозападными исследователями, в постоянстве поношения российской культуры и истории проявляется не только постоянно воспроизводимая «неукорененность» части интеллигенции в российской цивилизации, но и недостаточная разработанность адекватного анализа российской действительности в ее цивилизационных измерениях.

Может быть наиболее последовательное воплощение геополитического и «ан-

тиимперского» подхода, противопоставленного цивилизованным соображениям, следует видеть в получившей широкую известность книге З.Бжезинского «Великая шахматная доска», в которой, по существу, присутствует только одна держава, имеющая сверхцивилизационное значение – США, а остальные государства, как большие, так и малые, представляют собой лишь временные государственно-территориальные образования, обладающие теми или иными ресурсами. Концепция исходит из представления об усиливающемся геополитическом плюрализме на территории бывшего СССР и смежных странах. Регион Центральной Евразии, охватывающий часть России, Казахстан и Ближний Восток, «раздираемый ненавистью, которую легко разжечь», является огромным полем битвы между национальными государствами и зоной, где «шарит затянувшееся этническое и религиозное насилие». Но задача Америки, хотя пока в краткосрочной перспективе, – «укрепить и сохранить существующий геополитический плюрализм на карте Евразии». А в долгосрочном плане – «под руководством Америки ... создать трансъевразийскую систему безопасности и привести к созданию мирового центра»¹⁵. Как для Евразии, так и для всех других регионов мира культурно-исторические факторы не несут, по представлениям этого польско-американского мыслителя, какой-либо серьезной нагрузки. Политический гегемонизм и силовое давление должны способствовать формированию глобальной системы господства во главе с США.

В рамках геополитической парадигмы и некоторые российские политологи «фиксируют» распад СССР как империи и рассуждают о последующем конфедерировании России, о принципах нового федерализма или же о и прагматических основаниях ее ориентации на различные центры силы и влияния, в том числе в СНГ и смежных странах¹⁶. В логике этой прагматики неизбежно признание суве-

ренных границ между частями распавшегося Союза, а соответственно и права этнократий устанавливать своей политикой принципы культурного устройства в пользу «коренного» этноса и к ущербу различных «диаспор». Десятки миллионов русского и «русскоязычного» населения «списываются» со счетов в геополитической диспозиции, равно как и остальные этнические «меньшинства», заброшенные в поликультурное пространство Евразии.

Наряду с теми специалистами, которые полагают возможным воспользоваться геополитическими ресурсами России для сохранения некоторого влияния в «остальном мире», формулируются выводы о желательности радикального пересмотра государственных границ, отказа от «колониализации Севера и Востока», сдаче этих территорий в аренду или их продаже претендентам. Если и появляется рефлексия о цивилизационной составляющей этого фрагментируемого пространства, то в ней фигурируют лишь такие сложившиеся цивилизационные центры как Европа, Ближний Восток, Китай, по отношению к которым Россия представляет собой «скопище феноменов».

Несомненно, что геополитика — важное измерение цивилизационного устройства, хотя и не безусловное. Всякая цивилизация имеет свое территориальное ядро, где она находится «у себя» и где вызывают ее наиболее значимые святыни, где сосредоточена наиболее устойчивая масса носителей данной культуры. Поэтому корректный геополитический анализ не может абстрагироваться от собственно цивилизационных измерений¹⁷. Более того, именно в цивилизационных принципах находит геополитика свое долгосрочное решение. Успех или же крушение геополитических действий, в конечном счете, определяются их совместимостью или же несовместимостью с цивилизационными принципами¹⁸.

Однако в каждой из исторических макрообщностей утверждается то или

ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ЕВРАЗИЙСТВА В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

иное разделение собственно «сакральных» измерений социокультурного бытия, смыкающихся с духовным пространством «великой культуры» в ее ценностных, символических и познавательных компонентах, а также и политической сферы. В духовной структуре это разделение может доходить до крайностей тотального отрицания этатистских механизмов, утверждения автономности институтов, опирающихся на религию или культуру, в отделенности от государства. Это сквозная линия, проходящая через всю историю Запада и Востока. Нередко цивилизация, «представленная» мировой религией и представшая перед невозможностью отставания «своей» власти, «сдавала» свое государство иноконфессиональной династии и «терпела» ее до поры до времени на условии сохранения духовной идентичности. Примером может служить и Россия под «игмом» кочевой империи или польско-литовский претендент, и Китай под властью маньчжуров, и Индия под властью Британии, и остальные колонизованные народы под властью европейцев.

Чем выше духовный уровень цивилизации, тем в большей степени она способна к «эманации» и миграции в другие географические регионы – как это сделал буддизм, а во многом ислам и христианство. Духовная диффузия мировых религий не исключала постоянной ностальгии по своим древним святыням (Иерусалим, Мекка, Константинополь). Это относится даже к индийской цивилизации, в которой в принципе можно только родиться, но которая рассылает своих миссионеров гуру по всему свету и находит многочисленных приверженцев. По всему свету рассеяны осколки тех катаклизмов и пертурбаций, через которые проходила российская культура – как бы ни относились эти «осколки» к своей духовной прародине. И одним из продуктов таких «осколков» стала евразийская идея, превратившаяся во влиятельное течение и движение в постсоветском пространстве.

Характерны проявления парадигмального неприятия цивилизационных факторов в российской политологии и политической практике (не только российской, но особенно в ней, в американской помимо явных «атлантистов») существует еще и «феномен Хантинтона», выдвинувшего насыщенную картину «столкновения цивилизаций» как сущностных субъектов мировой политики). В весьма серьезных и основательных политологических работах большей частью *отсутствует всякая рефлексия* по поводу цивилизационных факторов истории или современного устройства общества – любого общества. Процветающая политология, претендующая на общее осмысление исторических или современных факторов, нередко выносит категорические суждения о соотношении власти и общества, тотально элиминируя собственно цивилизационные аспекты или же редуцируя их к чисто политическим аспектам (империя, революция, власть, гражданское общество и т.д.).

Следует обратить внимание на то, что судьба политиков, оперирующих чисто властными моделями и полномочиями, а в риторическом плане часто использующих слово «цивилизациями» в единственном числе и отождествляющих его с современным Западом, оказалась менее удачной, по сравнению с процветающими «чистыми политологами»¹⁹. Сопоставление поведения и дискурса российских политиков с политической элитой Китая, Индии, исламских стран дало бы весьма поучительные результаты. Для той элиты и соответствующих школ геополитики цивилизационные факторы становятся важным измерением общего расклада сил, влияния и возможностей. Поведение деловой элиты тоже определяется в существенных отношениях цивилизационными факторами. Китайцы в США или странах Юго-Восточной Азии, мусульмане или индийцы по всему миру неизменно рассматриваются как цивилизационный потенциал – в отличие от русской «диагно-

ры», предоставленной произволу этнократии и не проявляющей особенной воли и ориентации на поддержание своей цивилизационной идентичности.

Между цивилизационным и собственно геополитическим подходами к устройению общества и его истории существует принципиальное различие, но и вместе с тем и взаимодополнительность. «Главное отличие геополитического сценария от цивилизационного, — пишет А.С.Панарин, — связано с установками государственного самоутверждения. Цивилизационный сценарий исходит из картины упорядоченного, структурированного мира, в котором над каждым суверенным государством возвышается некая суперсистема — цивилизационный свод высших принципов, которым подчиняются все нации и государства, создавая тем самым стабильное пространство предсказуемости». Поэтому для геополитиков действующие субъекты истории — «государства, ведущие трудную и опасную борьбу за выживание, а вся цивилизационная суперсистема (международное право, «новый мировой порядок», единые общечеловеческие интересы и т.д.) представляют собой всего лишь скорлупу, сбрасываемую в роковые часы судьбоносных решений»²⁰.

В результате распада прежней межгосударственной системы отношений в пределах евразийского региона произошло и резкое ослабление цивилизационных принципов, в результате чего «открывается необузданное государственное самовластие в мире, не имеющим гарантий»²¹. Гонка силового влияния стала существенной характеристикой западной цивилизации как в ее собственных рамках, так и в отношениях с другими цивилизациями, отмеченных многочисленными войнами, включая две мировых. На рубеже веков соперничество разворачивается между различными большими и малыми «субъектами» политико-силового действия, выпавшими из сферы влияния цивилизационных принципов. Геополитическая фраг-

ментация региона не останавливается на выделении новых суверенных государств, а идет вглубь, в разрастание сепаратизма. Цивилизационное поле также превращается в подобие «шахматной доски», на которой участники могут «выбрать» того или иного партнера, чтобы нарастить силовые ресурсы. На этом поле складывавшиеся веками такие цивилизационные ресурсы как светская культура, религия, язык, система образования подвергаются переоценке, девальвации, отмене или запрету. И почти обязательным спутником этих процессов становится «диаспоризация» «инородного» населения, его низведение до уровня второстепенного, «нетитульного», «некоренного», «пришельцев», «временно проживающих» и т.д.

В рамках СНГ продолжают поддерживаться, хотя и резко сократившиеся, контакты и взаимодействие культурных центров и групп, деятелей культуры и науки, создающие общее цивилизационное поле. Конечно, теперь только в специфических академических или «представительских» изданиях, выходящих в России или в республиках СНГ или «дальнем зарубежье» можно найти материалы, раскрывающие многовековой опыт общения России со странами Востока исламского или китайского регионов, и освоения ею достояния восточных цивилизаций. Тем не менее, в реальном общении различных групп населения в многокультурном пространстве Евро-Азии поддерживаются устойчивые структуры и принципы взаимодействия, создающие предпосылки формирования общности, имеющей свою цивилизационную структуру и идентичность. Однако трудные проблемы устройства пространства, оказавшегося во власти столь напряженных противоречий и конфликтов, не может быть достигнуто без введение в действие сущностных цивилизационных принципов.

ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ЕВРАЗИЙСТВА В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Цивилизационные принципы

Перед лицом идеологически нагруженных нападков приходится вновь и вновь эксплицировать основные положения и принципы евразийства и его последующую эволюцию, обращая внимание и на то, что речь идет о течении, имеющем длительную традицию в российской общественной мысли, основанном на осмыслении огромного исторического опыта, претерпевшим значительные изменения за прошедшие десятилетия и функционирующем не переломе веков в условиях, в ряде отношений глубоко изменившихся по сравнению с началом века.

Можно отметить, что евразийское направление общественной мысли формировалось в период, отмеченный интенсивным соперничеством в русской общественной мысли между такими течениями как философия всеединства, народничество и социализм. Однако при всех различиях этих влиятельных направлений между ними имелось несомненное типологическое сходство, заключающееся в принятии некоторых принципов единства в многообразии, сохранения тех или иных форм совместного самоопределения первичных элементов, частей, групп и их целостного и гармоничного устройства.

Евразийство обращалось к тем культурным, геополитическим и этатистским принципам, которые имели более отчетливую региональную привязанность, и в этом плане их учение не имело универсалистского характера в отличие от «философии всеединства», космизма или марксизма. Но всеединство как воплощение полноты духовного бытия осталось крайне умозрительным построением, в котором всякое эмпирическое начало обретало лишь условное место и подлежало.

Историческая метафизичность марксизма, его непривязанность к реальному бытию раскрылась в ослаблении и распаде тех политико-идеологических структур, которые выводили из него свое суще-

ствование. В марксизме в ходе его претворения не только в реальную «идею-правительницу», но и государственную и социокультурный институт развернулись известные дискуссии о «соотношении общего и особенного» «интернационального и национального». Неизбежно возникавшие разрывы между установками на единство всех народов на основе социальной сплоченности входили в противоречие не только с экономическими интересами разных регионов, но и с присущим им культурным разнообразием, которое не мог перекрыть.

В годы доминирования коммунистической идеологии евразийство было задвинуто в архивы интеллектуального достояния, так как оно давало «локальное» решение тех глубоких противоречий, которые веками разрывали российскую цивилизацию на противостоящие или несовместимые компоненты, а русскую историю на разрывы и откаты. Коммунизм, порожденный противоречиями созревающего капитализма, давал универсальный ответ на глобальные проблемы, выдвигая перспективу создания иной цивилизации, распространяющей свое влияние по всему миру. Евразийство также претендовало на решение сущностных проблем устройства общества не в трансцендентной или эсхатологической перспективе, а в этом мире – геополитики, духовного, социального и государственного управления. Однако евразийству были чужды универсалистские притязания, присущие проекту коммунистического устройства в мировых рамках. Оно возвращало российскую мысль в лоно самобытных геополитических и социокультурных реалий северной части Евразийского континента, в которой Россия представляла как основное ядро, но вобравшее в себя значительные окружающие ее компоненты иных конфессий и культур.

Процесс сокращения того идейного и политического пространства, которое охватывалось коммунизмом с его универса-

листскими перспективами, освободило естественное место для развития цивилизационного мышления и для России евразийство стало наиболее основательным направлением поиска и утверждения ее цивилизационной сущности.

Факторы цивилизационного и геополитического развития Евразии

Исходный вопрос евразийской темы как в прошлом, так и в настоящее время – перспективы и принципы формирования цивилизационной целостности пространства Северной Евразии, опираясь на присущие ему структуры, принципы и потенции социокультурной и геополитической регуляции, складывавшиеся в предшествующие периоды, продолжающие действовать в настоящее время и в большой степени определяющие перспективы будущего мироустройства этого региона.

Эта проблема потребовала основательных разработок в области политологии и этнологии, и многое делается для выяснения перспектив собственно политического обустройства этого региона и разработки действенных механизмов ослабления и снятия этнонациональных противоречий и конфликтов. Существенное отличие начала века от его конца состоит в том, что место подорванной «сакральной вертикали» православия в российском пространстве занимает подорванная сакрализованная «идея-правительница» коммунизма. Хотя и лишенная официального статуса, коммунистическая идеология сохраняет свое влияние в определенных пластах общественного сознания как осмысление принципа «интернационализации» общих социокультурных интересов. Реставрируемое православие выступает лишь как один из возможных претендентов на совместное участие в духовной регуляции этого пространства – в той его части, что поддается конфессионализации.

Это не означает устранения высокой русской культуры как конституирующего

начала в духовном пространстве евразийского региона и в его социокультурной структуре. Эта культура на протяжении двух или трех веков была и остается основным носителем цивилизационных смыслов и ценностей в этом регионе. Однако присущая этой культуре внутренняя противоречивость, подверженность расколам и «откатам», гетерогенность ее исторических циклов ослабляют ее цивилизационный потенциал. Естественный вопрос, возникающий в этом контексте, – если не русская культура, то что?

Как известно, классическая евразийская концепция в значительной степени создавалась на основе осмысления как геополитических, так и геокультурных и этнонациональных факторов, присущих этому региону. С одной стороны, это то же «трудное пространство» северной части материка, тот же симбиоз разнородных национально-этнических групп населения и те же конфессии. Это сходная степень сочетания различных хозяйственных комплексов, которые по-прежнему сильно нуждаются друг в друге.

Однако в дополнение и за пределами геополитических факторов решению подлжет проблема налаживания отношений между различными этнонациональными и субэтническими группами, которые населяют это трудное пространство. Хорошо известно, что во всякой этнически гетерогенной среде эти отношения принимают двойственный характер: сочетание и смешение сотрудничества и отталкивания. Евразию в этом плане можно уподобить многим другим крупным социокультурным регионам. Однако существенное отличие заключалось в том, что степень «симбиозности», т.е. смешения и диффузности различных этнических, а также и конфессиональных групп оказывалась очень высокой. Эти процессы стали все шире разворачиваться уже в начале века в связи с ускоренной модернизацией страны и резко усилились в советский период. В собственно этническом плане характер-

ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ЕВРАЗИЙСТВА В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

ным стал высокий уровень «симбиозной идентичности, возникавшей в результате смешанных браков или условий социализации. В 1979 г. каждый седьмой брак в СССР был межнациональным, а в республиках с большим этническим многообразием межнациональным был каждый пятый (Казахстан), а то и каждый четвертый (Латвия) брак. Интернационализация культуры была отнюдь не фиктивной и искусственной, как пытаются уверить националистически мыслящие идеологи (вместе с либералами-западниками), а имела твердую и расширяющуюся «кровно-родственную» основу и систему социализации.

Инерция этнической и национальной идентичности неизбежно связывается с «почвой», то есть территориальной принадлежностью. Этнос – хозяин на «своей» земле, которая названа его именем. Впрочем, если это не так, то необходимо восстановить «подлинное» название территории и поменять остальную ономастику – в соответствии с этнической принадлежностью земли. Отсюда питаются энергией и экспрессией яростные семантические споры и компании пор переименованию «постсоветского» пространства.

Действительная картина соотношения этнического и территориального факторов оказывается весьма отличной от идеологизированной семантики. Во многих этнонациональных образованиях СССР титульный этнос не составлял большинства. В России это положение существует в 23 из 31 образования, а в некоторых республиках титульный этнос оказывается в абсолютном меньшинстве. Более того, миллионы выходцев из суверенных стран СНГ или же из «титульных» автономных республик по тем или иным причинам оказываются «за рубежом», в основном в России²². Они образуют многоэтническую «диаспору», количество которой охватывает десятки миллионов людей. Регулировать эти процессы, исходя лишь из принципов того международного права, кото-

рый признает лишь права национальных государств, с их границами, паспортами и гражданством, крайне затруднительно, а возникающие при этом проблемы и конфликты блокируют совместное развитие различных народов²³.

Как в начале века, так и в его конце влиятельные силы, руководствовавшиеся собственно экономическими или социально-экономическими принципами, «трезвые прагматики», выступавшие с программы крупномасштабных хозяйственных реформ, терпели неудачу и ввергали общество в водоворот как социальных, так и этнонациональных потрясений. Именно цивилизационные принципы устройства общества, обеспечивающие достаточную степень всеобщности и соотнесенность различных компонентов социокультурной и политической регуляции, могут обеспечить интеграцию общества в сочетании с его устойчивым развитием. Во второй половине XX века убедительные примеры такого пути дали страны, относящиеся к устойчивым классическим цивилизациям Востока. Это, прежде всего, Китай и сопредельные страны Восточной Азии, Индия и сопредельные страны Юго-Восточной Азии. И если уровень и темпы развития многих исламских стран выглядят недостаточными, то их выживание, самостоятельность и идентичность в рамках цивилизации не вызывает сомнений.

Именно на решение крупномасштабных задач огромного геокультурного и геополитического региона и была направлена интеллектуальная деятельность евразийцев. Именно на решение сходных задач на новом этапе истории и в новой мировой обстановке направлена научная, идейная и политическая поиски неоевразийства.

Евразийцы в полной мере выявили то обстоятельство, что регион северной части громадного континента находится в пространстве между устоявшимися «классическими» цивилизациями, между их

«ядровыми» частями и входит в состав «промежуточной» периферии. На протяжении нескольких веков основным началом, осуществлявшим скрепление и устроение этого пространства была Российская держава, имеющая в своем составе не только «сакральную вертикаль» власти, но и культурную систему в ее ценностных, символических и языковых компонентах, создававших предпосылки для цивилизационной регуляции. Эта культурная система вырабатывалась не только «русскими западниками» или «почвенниками», но и мыслителями и деятелями культуры разного этнического происхождения, обращавшими внимание на исторический опыт, состояние и перспективы взаимодействия России с Востоком – как в его классических «высоких» формах, несущих в себе «большую традицию» и составляющих духовный, хотя и не всегда политический центр, так и в периферийных вариантах, существовавших на промежуточных пространствах. Поэтому вряд ли оправданно усматривать «рациональное ядро» евразийства в том, что они видели предпосылки возникновения российского цивилизационного комплекса в слабой заселенности окраины «коренной» Европы и возможности ее подведения, по определению В.Цымбурского, под «сакральную вертикаль московского православия». Евразийская идея по мере своего развития явно уходила от такого узкого понимания макрозадачи подведения малообитаемого пространства под эгиду государства в пользу широкого «симфонизма» и формулирования принципов взаимодействия народов, населяющих огромную территорию двух великих континентов.

На переломе тысячелетий с особенной силой Евразия сталкивается с тем же вызовом, который отчетливо возник уже в начале XX в.: пути и способы технологического и социокультурного развития, то есть модернизация, совместимой с историческим достоянием проживающих

здесь народов. Прежние задачи евразийства трансформируемые новыми условиями, – духовное обеспечение и защита прав народов этого региона в условиях нарастающего воздействия со стороны глобальных сил.

Соседние цивилизации – исламская, индийская и дальневосточная – в трудных процессах самоутверждения справляются с вызовом западного гегемонизма. Но духовное пространство Евразии ослаблено демонстративным подрывом социалистических принципов. Использование значительных потенций евразийства как идеологии, духовного течения и реального движения должно снять угрозу превращения этого региона в «ничейную землю», его хозяйственного потенциала в «трофейную экономику» и объект технологического использования мировым финансовым сообществом.

Как в начале XX в, так и в его конце в условиях крушения российской державности Евразия выступает как поликультурное и полигосударственное образование со слабой структурой общих связей и испытывая интенсивное воздействие извне, со стороны как смежных государственных и цивилизационных образований, так и ведущих мировых держав. Русская культура, на протяжении четырех веков служившая не только «посредником», но и носителем цивилизационных принципов, ценностей и смыслов, вновь оказалась в состоянии глубокого раскола и инверсионного отката, подвергается смысловому и стилевому дроблению под напором постмодернизма, что уменьшает ее цивилизационные потенции. А сохраняющаяся общероссийская государственность подвергается постоянным испытаниям со стороны усиливающегося регионализма – с его сепаратными геоэкономическими и геополитическими интересами.

Как и в начале века выявляется высокая напряженность в этнокультурных и межгосударственных отношениях, попытки решить судьбы этих образований,

ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ЕВРАЗИЙСТВА В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

представляющих собой, этнокультурную окраину «больших традиций», исходя из их локальных идентичностей, на основе «суверенного выбора» партнеров и гегемонов в «большом мире». И, как хорошо известно, в попытках решить ускоренными темпами свои сепаратные интересы этнократии прибегает к «культурной политике» «выдавливания» русской культуры – в пользу этнонационального «кода», в котором обычно сочетается «укорененный ислам» или «автокефальное» православие с той или иной этнической компонентой, хотя бы и со значительным включением языческих элементов. С другой стороны, сама русская культура, находящаяся в состоянии глубокого раскола между «западниками» и «самобытниками», оказывается не в состоянии определить устойчивую направленность своей политики в азиатском регионе.

В межцивилизационных отношениях, складывающихся в Евро-Азии, можно выделить: а) модели гегемонии той или иной «сердцевинной» цивилизации, так или иначе стремящейся распространить свое влияние на различные части этого региона, б) модель раздвоенности «промежуточных» этнокультурных образований, их способности менять ориентации и оказывать предпочтение одной или другой «ведущей» цивилизации, сохраняя свое маргинальное положение, в) модель взаимодействия и взаимного признания различных цивилизационных и периферийных образований и формирования общего цивилизационного поля, обеспечивающего адекватное сохранение самобытности и структурной адаптации к процессам глобализации.

Что касается первого уровня, то здесь первостепенное значение имеет выяснение соотношения влияния России, США, Европы, и таких цивилизационных претендентов как исламский мир, Турция или Китай. Каждый из этих претендентов для данного региона не предстает монополистом в цивилизационном плане. Прису-

щая классическому евразийству модель ведущей роли России как наиболее развитой, зрелой, обладающей духовными и государственно-идеологическими потенциями для руководящей роли в Евразии, способной создать общее поле и для смежных периферийных областей, оказывается под большим сомнением, что порождает новых сильных претендентов.

Содержание моделей, относящихся ко второму уровню отношений, не охватывается в достаточной мере работами по изучению межэтнических конфликтов, коренизации и анализу складывающихся политических режимов. Промежуточное («лимитрофное») положение делает возможным тот или иной «выбор» ориентации на одну из смежных цивилизаций. Однако всякий выбор так или иначе соотносится с цивилизационной обстановкой в этом регионе и оказывается скорректированным в долгосрочной перспективе возможностями «поглощения» более сильной «большой традицией».

Третья модель межцивилизационных отношений в этом «промежуточном» геокультурном пространстве основана на выявлении конструктивных принципов взаимодействия между разными этнонациональными, конфессиональными и социокультурными группами, в ходе которого и возникает взаимное переплетение этих групп, определенная степень взаимопонимания и принятия «другого» на той же территории.

Евразийство, государство и цивилизация

Хорошо известно, что в классическом евразийстве особая роль в создании единства евразийского пространства отводилась государству. Однако вопреки критическим стереотипам, евразийство отнюдь не сводится к державности как крупномасштабному государственному образованию. Поддержание принципа высокого статуса государственности исходит из

реалий – географических, геополитических и этнокультурных. На этом трудном пространстве, доказывали евразийцы, не могут вызревать и сохраняться сложные структуры без обеспечения административной централизации. А в условиях слабости иных интеграционных механизмов этот регион превращается в громадную арену локальных сообществ, между которыми могут возникать острые противоречия и конфликты.

В спорах с оппонентами приходится вновь и вновь обращать внимание на упорно ускользающий от внимания факт особой роли государства в России, которое всегда было «больше чем государство», хотя столь же постоянно воплощало в себе все его недостатки. Государство было заменой того высшего источника порядка и единства, которое другие общества находили во многом в религиозных компонентах своей цивилизации.

В начале XXI века устроение структур взаимодействия и интеграции различных составляющих групп и «субъектов» не может целиком следовать тем принципам, которые были оправданы для большей части XX века. Ослабление роли и масштабов политической суверенности и многообразное усиление проницаемости межгосударственных перегородок требуют иных форм организации этого пространства.

В условиях распада прежних интегративных механизмов прежнего государства особое значение приобретают социокультурные факторы цивилизационного уровня, влияющие на устроение отношений различных этнонациональных, конфессиональных и социальных групп, населяющих территорию Евразии. Именно эти факторы подвергаются самой основательной проработке в евразийской концепции, на основе которой и формулируется крупномасштабный проект социокультурного устроения.

Помимо геополитики и государства существенная роль в утверждении евра-

зийской цивилизации придается ценностному и смысловому содержанию культур, присущих народам этого региона, самобытности этих культур, противостоящей экспансии гегемонистских цивилизаций. Применение этого принципа к Евразии как в начале, так и в конце XX века потребовало осмысления огромного культурно-исторического и геополитического материала, что и было сделано усилиями многих ученых и деятелей культуры России – сначала теми, кто оказался в эмиграции, а затем и в ее собственной среде. Существенное отличие евразийства от других аналогичных направлений цивилизационного самоутверждения состояло, прежде всего, в понимании евразийской цивилизации как формы взаимодействия различных этнонациональных и конфессиональных общностей в рамках особого континентального пространства, ограниченного естественными рубежами.

Культурная система Евразии включила в себя целый ряд пластов и компонентов: славянский, варяжский, византийский, татарский, европейский. Однако преимущественный субстрат этой культуры носит «славяно-туранский» характер и оба компонента переплетаются и проникают друг в друга, что находит выражение в «материковом размахе», роли степной символики, признании ценностей «широты» и размаха²⁴.

Конечно, расплывчатый и трудно уловимый «туранский» компонент этой предполагаемой идентичности не может быть расшифрован через обращение к собственно этническим характеристикам, которые сами по себе не могут стать достаточным основанием для цивилизационного самоопределения. Только совместность исторических судеб и напряженные поиски духовной символики и интеллектуального смысла этого социокультурного пространства могут выявить его цивилизационную сущность.

Преодолевая «соблазны» конфессиональной консолидации, старые и новые

ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ЕВРАЗИЙСТВА В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

евразийцы поддерживают адогматическую терпимость в идеологическом и конфессиональном отношениях, подчеркнув не только существенное значение геокультурных, но и культурно-исторических и геополитических обстоятельств, от которых зависело как выживание, так и развитие народов Евразии. Евразийская общность предстает как общность судьбы, подтвержденная историей и географией огромного континента²⁵.

Идея взаимного сближения, диалога и взаимопонимания между православным и мусульманским мирами, между Россией и другими восточными цивилизациями, все более настойчиво развивалась в русской общественной мысли на протяжении XIX – начала XX в²⁶. «Перекрытая» идеологией коммунизма, она продолжала в заметной степени питать общественную мысль, способствуя интенсивному взаимодействию русской культуры с восточными культурами. Принцип сохранения «национальной формы» в рамках единой социокультурной системы неизменно был важной составной частью советской национальной политики.

По-прежнему весьма существенным обстоятельством в евразийстве является широта его культурного охвата, призыв к формированию общности, основанной на «симфоническом и органическом, соборном единстве многих исповеданий». Эта идея цивилизационного единства, неизменно выпадающая из сферы внимания критиков, основанная на широком включении весьма разнообразных этнических, национальных и конфессиональных компонентов, и составляет сердцевину и основу евразийства в культурном плане. Хотя неоднократно выражавшиеся призывы к синтезу основных «великих традиций» этого пространства: православия и мусульманства как средств преодоления этнокультурного и конфессионального плюрализма евразийской общности, не приводили к такому результату, фактически установившееся мирное сосущество-

вание и взаимная терпимость на уровне «большой традиции» и ее институциональных носителей создает общее социокультурное поле взаимодействия культур²⁷.

Постоянно присутствовавшая в истории сверхзадача перед всеми народами, населяющими это пространство, – образование суперэтнической общности, в которой будут выделяться различные этнические субкультуры. Весьма существенным обстоятельством в евразийстве является широта его культурного и религиозного охвата, призыв к идеалу, заключающемуся «в симфоническом и органическом, в соборном единстве многих исповеданий», распространенных на территории Евразии²⁸. Такое единство оказалось гораздо более открытым «нашему язычеству», чем «христианскому инославию». Более того, буддизм и ислам также оказываются принятыми в предполагаемое единство в силу их направленности на общее дело по достижению, единства и преобразованию мира²⁹. Преодоление противостояния и дуализма, «леса» и «степи», России и Азии, создание синтеза суперэтнического и суперконфессионального, – вот идеи, получившие содержательное развитие в классическом евразийстве и продолженные в неоевразийстве³⁰.

Легко заметить, что при всех различиях все «цивилизационные претенденты» в геокультурном пространстве Евразии имеют некоторые общие черты:

несут в себе значительный потенциал отторжения Запада, экспансионистских тенденций его ценностной модели;

привязаны к коммунитарным (соборным) связям и типу мышления; рассчитаны на включение всех членов общности, так или иначе признающих свое членство, обязанности и права;

имеют отработанные принципы ограничения гедонизма и потребительства и вместе с тем устройства «срединной» культуры;

имеют отработанные принципы ограничения и подавления конфликтов, угрожающих общему благополучию.

Поиски универсальных социокультурных принципов организации этого пространства подталкивали русской общественную мысль на конструирование различных формул единства разных субъектов социального взаимодействия. Такова была формула соборности, оказавшаяся в значительной степени привязанной к православному символическому, философия всеединства (или многоединства), предполагавшая сложный порядок всего сущего в высшем начале. Социологический поиск привел к формированию русского народничества, а затем и социализма, проникнутого принципами солидарности. Впоследствии этот преобладающий духовный архетип обеспечил принятие и адаптацию марксизма как заимствованного с Запада «цивилизационного проекта», превращенного в орудие соперничества с Западом и устранения его сущностных принципов – при использовании всего того, что могло содействовать возвышению принципов духовной организации.

Как мы видим, евразийская идея «симфонической личности» развивалась на основном пути русской философии, но имела свое специфическое содержание.

В условиях «модернити» в высшей степени позитивно следует оценивать огромную работу евразийцев по выходу за пределы собственно конфессионального и теологического мышления и обоснованию потенциала евразийской цивилизации, исходя из «натуралистического» и «морфологического понимания русской самобытности».

В решении этой проблемы возникают особые трудности для евразийского движения как в начале века, так и в начале нынешнего. И именно в вопросе о единстве Евразии как цивилизационной общности наибольший скептицизм высказывают противники этого движения, отвергая все позитивные доводы. Наиболее прямое

возражение сводится к тому, что Россия «всегда была частью Европы» и «другой памяти, кроме европейской, у России нет». Азиатские компоненты, входившие в состав России на протяжении более пяти веков, в таком рассмотрении либо вообще не присутствуют, либо они сводятся к «азиатчине», либо рассматриваются как «разрозненный конгломерат» различных социокультурных групп.

Выявление единства Евразии имело несколько оснований. Одно из оснований в классическом евразийстве заключалось в выдвижении «идеи-правительницы», то есть общей идеологии, превосходящей те духовные ориентации, которые присущи населению этих территорий, но вместе с тем отвечающие их общим духовным принципам. Эти общие принципы заключались в преодолении крайностей индивидуализма и отставании наряду с личностью самостоятельного значения таких социокультурных единиц как семья, локальная общность, этнос, нация, конфессиональная или суперэтническая общность.

Хотя некоторые евразийцы (П.Савицкий, П.Сувчинский) видели источник такой идеи-правительницы в преображенном православии, в котором должно быть возрождено Патриаршество и соборное начало, примирительное отношение к сосуществующим на территории Евразии религиям влекло за собой обсуждение возможностей и перспектив диалога различных конфессий и достижения их согласия. И если в советский период такого рода диалог был сведен на нет, то в 90-х гг. предпринимаются постоянные попытки к его возобновлению.

Однако упадок роли монистических идеологий в наше время оставляет мало возможностей для универсалистских ориентации, получивших выражение в конфессиональных парадигмах или же в такой светской форме как коммунизм.

Новое евразийство, разрывая рамки предполагавшегося социалистического

ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ЕВРАЗИЙСТВА В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

универсализма, вместе с тем очевидно выходит за пределы как собственно православия, так и ислама или буддизма, потенциал которых явно недостаточны в современных условиях для создания интегрирующей духовности.

Следует подчеркнуть, что опыт устроения общества и общения в условиях социализма, отнюдь не сводимый к собственно идеологическим ориентациям, не может быть отброшен в идеологической гиперкритике. Длительное взаимодействие народов, населяющих территории северной части континента, имело • основательные хозяйственные, социальные и культурные составляющие, создававшие общность, вмещавшую разные народы с присущей им культурной спецификой.

Как старое, так и новое евразийство опирается и на складывавшиеся веками реальные тенденции сосуществования и взаимодействия различных народов этой цивилизации, и на потенциал их широкого развития. Это взаимодействие складывалось в ходе взаимного знакомства и обогащения с высокими и этническими культурами этих народов.

Русская составляющая в значительной степени определяет характер преобладающих контактов, создает общее языковое пространство и единство высоких ценностей. К тому же русская культура на протяжении последних пяти веков формировалась в постоянном взаимодействии с Азией – «своей» и отдаленной. Достигнутая степень взаимопонимания не может быть устранена ни западной ориентацией столичных элит, ни произрастанием этнонационального и конфессиональ-

ного самосознания в разных странах СНГ, включая Россию.

Новое евразийство опирается и на растущее прагматическое осознание целесообразности и неизбежности укрепления связей народов огромного неразделенного региона. Только скоординированными действиями субъектов этого региона можно решать трудные задачи освоения этого разнообразного пространства. Создание и расширение сети коммуникаций, согласование роли различных природно-технологических комплексов и укладов – грандиозная задача XXI века, к решению которой имеет прямое отношение евразийство как одно из наиболее перспективных идейных течений и общественных движений нового столетия.

Прежние задачи евразийства трансформируемые новыми условиями, – духовное обеспечение и защита прав народов этого региона от разрушительного воздействия западной идеологии и культуры. Признано, что соседние цивилизации – исламская, индийская и дальневосточная в трудной борьбе справляются с вызовом западного гегемонизма. Но духовное пространство Евразии ослаблено демонстративным подрывом социалистических принципов. Использование значительных потенциалов евразийства как идеологии, духовного течения и реального движения должно снять угрозу превращения этого региона в «ничейную землю», его хозяйственного потенциала в «трофейную экономику» и объект технологического использования мировым финансовым сообществом.

Примечания:

¹ Русский узел евразийцев. Восток в русской мысли: сб. трудов евразийцев. Сост. С.Ключников. М.: 1997. – С. 484–512.

² О Евразии и евразийцах: (Библ. указ.). Петрозаводск, 1997; Беленький И.А. Евразийство: материалы к библиографии // Россия и современный мир. 2000. Вып. 2. – С. 239–262; Вып. 3. – С. 222–238.

³ См. подробнее: Ерасов Б.С. Цивилизации: Универсалии и самобытность / Б.С.Ерасов; [отв. Ред. Н.Н.Зарубина]. – М.: Наука, 2002. – С. 455–462.

⁴ Критику таких взглядов см. Ерасов Б.С. Россия в системе каких координат? // Восток, 1995, № 3.

⁵ Суммируем некоторые, наиболее крайние положения участников дискуссии, проведенной на страницах журнала «Восток» (1994, № 3 – 5; 1995, № 1–3). См. также «Евразийство: за и против, вчера и сегодня // Вопросы философии», 1995, № 6; также материалы «круглого стола» в Горбачев-фонде «Россия и Евразия» М., 1998.

⁶ Янов А. «Истоки автократии» // Октябрь, 1991, № 8. С. 142.

⁷ Например, Р.А.Гальцева прямо отказывает логике евразийцев в праве «испытания рассудком и историей, так как эта логика «не координируется со здравым смыслом и фактами», а поэтому требует «не оспаривания, а изболчивания» («Образ России». М, 1998, стр. 93).

⁸ См. Ларюэль М. Переосмысление империи в постсоветском пространстве: новая евразийская идеология // Вестник Евразии. 2000, № 1 (8).

⁹ Zubov A.B. Сотериологическая модель генезиса государственности. – «Восток», 1993, № 6. Впрочем, некоторые авторы оговариваются, что таким путем происходит приобщение народов империи к «магистральной общицисторических процессов» и империи оправдывают свое историческое предназначение до тех пор, пока выполняют эту функцию (выступление Г.Кнабе.на круглом столе «Закат империй», «Восток», 1991, № 4.

¹⁰ Zubov A.B. Сотериологическая модель генезиса государственности – «Восток», 1993, № 6, с. 38,42.

¹¹ И.Г.Яковенко. От империи к национальному государству. Полис. 1996, № 6.

¹² См. Ерасов Б. С. Феномен «восточного деспотизма» как явление «нового мышления» // Восток, 2000, № 4.

¹³ Игрицкий Ю.И. Россия в новых геополитических координатах // Россия и современный мир. 2000, № 3 (28). С. 16.

¹⁴ В славянофильстве и последующем евразийстве А.Янов видит «Своего рода коллективное помешательство охватившее вдруг целые интеллектуальные течения и общественные движения. Откуда это средневековое наваждение? А.Янов. От «патриотизма» к национальному самоуничтожению // ОНС, 1998, № 6.

¹⁵ Бжезинский З. Великая шахматная доска. М., 1999. С. 69, 235.

¹⁶ В этом духе написаны, например, большинство материалов журнала «Полис» № 5 за 2000 год, посвященных проблемам федерализма в России. Федерализм предстает как форма территориальных отношений в их политико-правовых и экономическом планах.

¹⁷ К этому выводу подводит В.И.Максименко серией своих статей «Россия и Азия, или Анти-Бжезинский (Очерк геополитики 2000 года)» // Восток, 2000, № 1–5.

¹⁸ 21 См.: Цымбурский В. Народы между цивилизациями Pro et Contra. 1997. Vol. 2. N 3. Впрочем в другой его работе посвященной геополитическому анализу, культура играет исчезающе малую роль, целиком уступая место «раскладу мощи», определяемым геоэкономикой и «милитарным» ресурсом. См.: Цымбурский В. «Геополитика для «евразийской Атлантиды» // Pro et Contra. 1999, том 4, № 4, с. 144.

¹⁹ Хорошо известны имена, отметившие себя этой риторикой, – это М.С.Горбачев, Г.Бурбулис, А.Козырев, В.Черномырдин, Б.Березовский.

²⁰ Панарин А.С. Россия в Евразии: геополитические вызовы и цивилизационные ответы // Цивилизации и культуры. Вып. 2. М., 1995. С. 55.

²¹ Там же. С. 56.

²² См. Zubov A.B. Унитаризм или федерализм // Полис, 2000, № 5. С. 41–42.

²³ Возникшие в этой ситуации «прикладные науки» – конфликтология и диаспорология – ограничены практическими задачами выработки конкретных рекомендаций для сглаживания напряженности и недопущения конфликтов.

²⁴ См. об этом Очирова Т. Евразийская модель культуры // Цивилизации и культуры. Вып. 1. Россия и Восток: цивилизационные отношения. М., 1994.

²⁵ Панарин А.С. Россия в Евразии: геополитические вызовы и цивилизованные ответы //Россия и Восток: цивилизационные отношения». Вып. 2. М., 1995.

ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ЕВРАЗИЙСТВА В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

²⁶ См. Ерасов Б.С. Образ Востока в русской культуре // Цивилизации и культуры Вып. 3. М., 1996.

²⁷ См. Панарин А.С. На рубеже тысячелетий: Россия в поисках цивилизационного и геополитического равновесия // Цивилизации и культуры. Вып. 2. М., 1995.

²⁸ «Евразийство. Опыт систематического изложения»// Пути Евразии. М., 1992, с. 363.

²⁹ Там же, с. 365.

³⁰ Панарин А.С. Между атлантизмом и евразийством. // Свободная мысль, 1993, № 11.

ИДЕИ, КОНЦЕПЦИИ, ПОЛИТИКА

С.С.Хоружий

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

В свой зарубежный период русская мысль вступила с незаурядными, мощными творческими силами, и они отнюдь не были бесплодно расточены. Почти во всех описаниях и анализах бытия российской диаспоры возникает привычно тема о бесконечных спорах, раздорах, междоусобицах в эмигрантской среде – и о том, как эти раздоры вели к упущенным возможностям, неудавшимся планам, сорвавшимся начинаниям... Отчасти подобные черты присущи любой диаспоре, и нельзя отрицать, что в жизни российской эмиграции они, действительно, расцвели пышным цветом. Однако начальный период этой жизни был в значительной мере исключением. Здесь может скорее поразить противоположное: мы видим, как во всех очагах рассеяния с великой скоростью возникают всевозможные русские объединения и учреждения, издательства и печатные органы, организационные структуры культурного и научного сообщества. Эти бесчисленные организации довольно успешно координируют свою работу, о чем можно судить по весьма скорому возникновению уже «структур второго порядка», разнообразных объединений объединений: таковы, скажем, Объединение русских эмигрантских студенческих организаций (ОРЭСО), Союз русских академических организаций за границей, Русский эмигрантский комитет (куда в 1925г. входили более 300 русских организаций во Франции) и др.

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

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

Уже в 1921 г. проходит первый съезд академических организаций русского зарубежья, а осенью 1922 г. в Берлине, по инициативе В.В.Зеньковского, собрался и съезд русских философов, на котором было учреждено Философское общество – по всей видимости, первое философское объединение в рассеянии. Неизбежным образом, многие организации и предприятия вскоре рассыпаются, но некоторые оказываются устойчивыми, а отдельные начинают долгую, плодотворную жизнь, обретая широкую известность и славу (достаточно здесь назвать хотя бы Русское Студенческое Христианское Движение, Свято-Сергиевский Богословский Институт в Париже, издательство YMCA-Press, журналы «Путь», «Современные записки», «Вестник РСХД», «Новый журнал»). Мы охарактеризуем эту обширную активность в общих чертах, и более подробно – в части, относящейся к философскому и богословскому творчеству диаспоры. При этом, сразу напомним, в качестве предварительного замечания, что в числе главных социокультурных отличий эмигрантского общества была заметно возросшая роль Церкви, церковной культуры и церковной жизни. Уже в ранний период, когда исход в рассеяние еще продолжался, обозначилась важная *собирательная* роль православных храмов. Для людей в изгнании, храм, помимо своего главного назначения, сразу оказывался нужен, незаменим еще и во многих дополнительных отношениях. Храмы – места сбора, куда стекались отыскивающие своих, очаги общения, центры формирования эмигрантского социума... В той или иной мере, эта их роль закрепились на все время существования эмигрантского общества. Новый вес, новую глубину в рассеянии приобретало и то духовное единение, что дается участием в богослужении. И конечно, повысившееся значение церковной жизни находило отражение и в культуре диаспоры.

БЕРЛИН И ГЕРМАНИЯ

Как известно, первым из главных культурных центров русского рассеяния стал Берлин. Целый ряд факторов способствовал этому; важнейшими из них были фактор политический (сближение победленной, разрушенной Германии с Советской Россией, породившее большую легкость и активность контактов между ними; а также слабость всяческого контроля, всепозволятельная атмосфера Веймарской республики) и фактор финансовый (огромная инфляция, падение немецкой валюты весьма облегчали для иностранцев как быт, так и деловую деятельность). Сегодня феномен Русского Берлина, города-в-городе, со всеми сторонами и атрибутами полноценного существования, с самой бурной культурной жизнью, исследован и описан подробно¹. Если не бурной, то, по меньшей мере, весьма интенсивной была здесь и философская активность. Основные формы ее начали создаваться сразу же с завершением исхода русской мысли, по прибытии в Берлин группы высланных.

Пассажиры второго «философского парохода», петербуржцы, достигают Берлина в воскресенье 19 ноября 1922 г.; и уже в следующее воскресенье, 26 ноября, происходит торжественное открытие Религиозно-Философской Академии, с речами Бердяева, Карсавина, Франка. Основанная Бердяевым в послереволюционной Москве, Академия продолжала действовать под его руководством и в зарубежье – в Берлине², а затем в Париже, куда Бердяев переехал в 1924 г. Но главным звеном в структуре научных и культурных организаций «русского Берлина» стал Русский Научный Институт, открывшийся в феврале 1923 г. и успешно функционировавший до своего закрытия в 1932 г. (по другим источникам – в 1934 г.). Это было крупное научно-учебное заведение, имевшее связи с ведущими немецкими вузами (Берлинским Университетом, Высшей

Технической Школой и др.) и подразделявшееся на 4 отделения: духовной культуры, правовое, экономическое и сельскохозяйственное. Первым ректором Института был избран один из высланных, московский профессор-путеец В.И.Ясинский, проректором – С.Л.Франк (остававшийся в руководстве Института все годы его существования и бывший его последним ректором). При Институте был также создан Кабинет по изучению современной русской культуры. Курсы читались и на русском, и на немецком языке. Заметную часть среди них составляли философские предметы, и в число профессоров и преподавателей Института вошло все основное ядро философов русского Берлина: помимо Франка, также Бердяев, Карсавин, И.А.Ильин, Вышеславцев, С.И.Гессен и др. Из этого же ядра, по преимуществу, складывался и состав лекторов Религиозно-Философской Академии.

Важнейшую сторону научной и культурной жизни русского Берлина составляла журнальная и книгоиздательская активность. Здесь роль ее была особенно велика. Для творческих сил диаспоры Берлин явился первым пристанищем после бурного периода революции и Гражданской войны, после тягот подсоветского существования. Этот период испытаний обогащал уникальным опытом и стимулировал творческую мысль; почти все люди творчества в России тех судьбоносных лет немало писали. Однако лишь в редких случаях они находили и возможность печати. Многие изгнанники, как вольные, так и невольные, прибывавшие в Берлин, имели готовые или отчасти подготовленные писания; много писалось и в самой диаспоре; ввиду несложности контактов, немало присылалось для публикации из Советской России. Возможности же издательской деятельности были облегчены упомянутой финансовой ситуацией – и в итоге всего, русская печать в Берлине 1921–1923 гг. достигает небывалых пропорций. В известной мере, Берлин послу-

жил первой крупной возможностью свободного выражения, выхода для всего потока накопившегося за революционные годы опыта. Каков был масштаб этого потока, мы можем приблизительно оценить хотя бы по 23 грузным томам «Архива русской революции», выпущенным И.В.Гессеном и вобравшим лишь некую долю наличного материала.

Весьма значительна, весома была и философская составляющая потока. В 1922–1924 гг. Берлин – бесспорная столица русской философии; и хотя это была столица всего лишь на эфемерный промежуток времени, однако издательская продукция этого промежутка сегодня составляет полноценный начальный этап философского творчества диаспоры. В первую очередь, необходимо указать, что оказавшиеся в Берлине ведущие мыслители России привезли сюда свои наработки революционных лет и выпустили здесь в свет многие свои труды, целый ряд из которых стали классикой русской мысли. Н.А.Бердяевым в Берлине были опубликованы книги: «Философия неравенства» (1923), «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» (1923), «Новое средневековье» (1924). Последняя работа – небольшой культурологический этюд, ставший одной из первых попыток европейской философии творчески осмыслить свежепережитый опыт мировых катаклизмов, наметив новую глобальную модель или парадигму исторического процесса. Бердяев толковал этот опыт как свидетельство конца эпохи Нового времени и перехода к новой эпохе, типологически родственной Средним векам; его анализ сосредоточивался на проблемах глобализации, констатировал беспрецедентное усиление интеграции Востока и Запада и предсказывал России ключевую роль в наступающей эпохе. Этюд вызвал самый широкий интерес, был переведен на многие языки и послужил началом мировой известности автора. Целую серию книг выпустил и Л.П.Карсавин: «Философия

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

истории» (1923), «Джордано Бруно» (1923), «Диалоги» (1923), «О сомнении, науке и вере» (1925), «О началах» (1925). Прежде он был известен как историк западного Средневековья, и эта серия, в которой первая и последняя из названных книг были капитальными монографиями, впервые представила его как философа и автора самостоятельной метафизической системы. Ряд книг опубликовал и С.Л.Франк: «Живое знание» (1923), «Религия и наука» (1924), «Крушение кумиров» (1924), «Основы марксизма» (1926), «Смысл жизни» (1926). Но в его творческой биографии период русского Берлина не стал критически важным; главные произведения его зрелой мысли были им созданы позднее. Отметим, что три последние книги из перечисленных вышли в свет в Париже, в издательстве YMCA-Press, в числе первых философских публикаций этого издательства.

Деятельность YMCA-Press – лишь одна из сторон тесного сотрудничества между общественными и, в первую очередь, церковными силами диаспоры и крупной международной протестантской организацией YMCA (Young Men Christian Association, Христианская Ассоциация Молодых Людей). После окончания Мировой войны YMCA занималась помощью русским военнопленным и беженцам в Европе, и на этой почве происходили встречи ее руководителей, в первую очередь, председателя Всемирного Комитета YMCA д-ра Дж.Мотта (1865–1955), с представителями общественных и церковных кругов диаспоры – митрополитом Евлогием (Георгиевским), получившим от патриарха Тихона полномочия по управлению приходами русской церкви в рассеянии, о. Сергием Булгаковым, А.В.Карташевым, Б.П.Вышеславцевым и др. Контакты привели к развитию двустороннего и необычайно плодотворного сотрудничества, которое включало в себя следующие главные направления:

- содействие YMCA в организации и работе Русского Студенческого Христианского Движения (РСХД);

- спонсорская поддержка работы Религиозно-Философской Академии в Берлине и Париже, а также журнала «Путь», финансовая помощь в устройении Сергиевского Подворья в Париже, а затем в деятельности Парижского Богословского Института преп. Сергея Радонежского;

- предоставление издательства YMCA-Press для выпуска религиозно-философской литературы эмиграции.

Два первые направления будут рассмотрены нами ниже, при описании Парижского очага философско-богословской жизни диаспоры. Что же до издательства YMCA, то оно размещалось в Берлине, занимаясь выпуском учебников и научно-технической литературы. После прибытия в Берлин высланных профессоров и философов, профиль издательства вскоре же решительно изменился: оно перешло на публикацию религиозно-философских сочинений. Первым изданием, ознаменовавшим этот поворот, стал сборник «Проблемы русского религиозного сознания» (Берлин, YMCA-Press, 1924), составленный из статей ведущих философов русского Берлина – Н.Бердяева, Л.Карсавина, С.Франка, Б.Вышеславцева, Н.Арсеньева, а также Н.Лосского и В.Зеньковского, живших тогда в Праге. В 1925 г. издательство переместилось в Париж; в 1959 г. оно перешло в ведение РСХД. В течение многих лет и десятилетий, вплоть до самого краха коммунистического режима в России, оно оставалось главным и основным центром по изданию произведений русских религиозных мыслителей и, в первую очередь, философов диаспоры. Роль его в этой сфере невозможно переоценить; в YMCA-Press выходили первые издания почти всех важнейших трудов русской религиозной мысли, созданных после 1925 г., а кроме того, и многие важнейшие периодические издания: «Путь», «Новый Град», «Вестник РСХД», «Право-

славная мысль». В последние десятилетия существования власти большевиков, продукция издательства в растущем количестве достигала пределов России, копировалась здесь кустарными способами, распространялась и играла весьма заметную роль в крушении коммунистической идеологии.

Возвращаясь же к философской литературе русского Берлина, отметим издания других ее ведущих авторов. И.А.Ильин выпустил книги: «Религиозный смысл философии. Три речи, 1914–1923» (1925), «О сопротивлении злу силою» (1925); Б.Вышеславцев – «Русская стихия у Достоевского» (1923); Ф.А.Степун – «Жизнь и творчество» (1923); Лев Шестов, живший в Париже, опубликовал в берлинском издательстве «Скифы» важный труд «*Potestas clavium. Власть ключей*» (1923). Появился и ряд интересных работ, авторы которых не были профессиональными философами: здесь можно, в частности, указать книги Г.А.Ландау «Сумерки Европы» (1923; книга широко обсуждалась, будучи сравниваема со знаменитым трудом Шпенглера) и А.Шрейдера «Очерки философии народничества» (1923). И, конечно, необходимо отметить, что в русском Берлине увидели свет почти все издания евразийцев первого, до-парижского периода Евразийского движения: сборники «На путях. Утверждение евразийцев» (1922), «Россия и латинство» (1923), «Евразийские временники» с номера 3 по номер 5 (1923–27), отдельные выпуски «Евразийские хроники». Хотя колыбелью Евразийства была София 1920–21 гг., а в первой половине 20-х гг. Движение было также активно связано с Прагой, тем не менее не подлежит сомнению, что вплоть до середины двадцатых годов, главный центр Евразийского движения – русский Берлин.

Однако столицей диаспоры Берлин пребыл недолго. Имелась очевидная связь: финансовая стабилизация Герма-

нии, наметившаяся с конца 1923 г., несла финансовую дестабилизацию эмигрантского сообщества, мало интегрированного в реальную экономику страны. В результате, численность русской диаспоры в Германии сократилась с приблизительно 240 000 в 1922 г. до 90 000 в 1930 г. И ясно, что в рамках культурного слоя эмиграции процесс сокращения протекал с наибольшей активностью. Как пишут издатели сборника «Русский Берлин», уже осенью 1923 г. здесь происходит «общий кризис в русском книгоиздательском деле... финансовый крах»; и кризисный процесс, расширяясь, быстро охватывает все стороны жизни здешней диаспоры. В декабре 1923 г. Б.Вышеславцев пишет в одном письме: «Происходит настоящее бегство русской молодежи во Францию»³. По оценке того же сборника, «русский литературный Берлин пережил неожиданный, стремительный конец».

В то же время, русский философский Берлин, равно как и русское философское присутствие в Германии в целом, не имели такой решающей зависимости от издательской конъюнктуры. Соответственно, спад этого присутствия, хотя также происходил, но не был столь резким; и в течение всего периода между Мировыми войнами в Германии оставались заметные русские философские силы. Продолжал свое существование Русский Научный Институт, и из крупных философов, в его стенах вплоть до закрытия оставались Франк и Ильин, а до 1931 г. – Н.Н.Алексеев (1879–1964), видный философ государства и права, деятель евразийского движения. Остались в Германии также Федор Степун, который в 1926 г. получил место на кафедре социологии Высшего Технического Училища в Дрездене, Н.С.Арсеньев, преподававший в Кенигсбергском университете, Н.Н.Бубнов (Гейдельберг), переводчик многих текстов русских философов на немецкий язык. С другой стороны, присутствовал и несомненный, даже актив-

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

ный интерес немецких культурных кругов к России, русской культуре и русской мысли. Как часто отмечают, в 20-е годы невероятным вниманием и влиянием у немцев пользовался Достоевский, немалую известность всегда здесь имел Вл. Соловьев, и т.д. Все эти обстоятельства создали почву для примечательного эпизода в философской истории диаспоры – основания и выпуска в Германии, в 1929–1931 гг., русского философского журнала на немецком языке.

Журнал «Der russische Gedanke» («Русская мысль») начал выходить в свет в Бонне в 1929 г., усилиями русского философа-неокантианца Б.В. Яковенко (1889–1949), который и стал его редактором-издателем. Плодотворный, хотя и не весьма крупный философ, Яковенко отличался организаторскими наклонностями и был причастен ко многим философским предприятиям и проектам. Из них до революции самыми заметными стали издание библиотеки «Новые идеи в философии» с переводами и обзорами новинок западной мысли и выпуск международного философского журнала «Логос», вошедшего в идейную летопись Серебряного Века: как часто считают, позиции, представлявшие «Логосом» и московским книгоиздательством «Путь», воспроизводили для своего времени старую оппозицию западничество – славянофильство. В эмиграции Яковенко пытался возобновить «Логос», однако сумел издать всего один выпуск, в Праге, в 1925 г. (ценный обзор «Десять лет русской философии (1914–1924)», помещенный им в этом выпуске, мы неоднократно цитировали). Новый проект его представлял собой, согласно вступительной декларации в первом выпуске, «русский философский журнал, который будет выходить не на русском языке в центре Европы»⁴. Подобный проект был по-своему уникален: журнал должен был стать органом русской философской диаспоры, но обращенным не к диаспоре, а к европейскому и мировому профессио-

нальному сообществу. Тем самым, это была попытка профессиональной интеграции, попытка позиционировать философов диаспоры как определенное сообщество и как культурный факт в универсальном, общеевропейском философском контексте.

Как явствует из раздела «Исход русской мысли», профессиональные и творческие ресурсы философской эмиграции были весьма серьезны, и априори план Яковенко отнюдь не был безнадежен. К тому же, ему удалось привлечь к участию большинство крупных авторов: хотя выпуски журнала были невелики (110–120 стр.), в первых двух номерах мы находим целое созвездие известных и весомых имен – Н.Лосский, Бердяев, Франк, Карсавин, Степун, Лапшин. Но, несмотря на это, жизнь журнала оказалась очень недолгой: он прекратил существование уже в 1931 г., после всего лишь пяти выпусков. Современный обзор деятельности «Der russische Gedanke» указывает несколько причин неудачи: трудности боннского издательства, выпускавшего журнал, безуспешность попыток привлечения европейских авторов («к сотрудничеству в журнале ни историки культуры, ни философы не проявляли никакого интереса»⁵), неопределенность аудитории, к которой был непосредственно обращен журнал. Нет нужды отрицать, что все эти факторы оказали воздействие; но основную причину, думается, надо всё же искать в самой сути дела – в философской ценности предприятия. Журнал не выдвинул никакой философской программы, не заявил себя органом какого-либо творческого движения и не возвестил со своих страниц каких-либо ярких новых идей. Тем самым, он не вносил заметного вклада в философский процесс, не был на острие продвижения европейской мысли. Не смог он занять и более скромной ниши, став одним из специализированных, профильных журналов: имея подзаголовок «Международный журнал русской

философии, литературоведения и культуры», он помещал статьи и по современной философии, и по истории мысли, и по литературе, и единственным «общим знаменателем» его материалов была причастность к русской культуре. Сегодня это соответствует профилю «славистики» или «русистики», однако тогда этих дисциплин (рожденных холодной войной и довольно искусственных в своей сути, конституции) еще не существовало.

Еще не давая почвы для общих выводов, весь эпизод, тем не менее, позволяет предполагать, что философия диаспоры, и в ее лице, метафизика Серебряного Века в свой последний период – как целое, как философское явление – не имела достаточных потенциалов для целокупного, институционализированного включения в творческое движение и профессиональное бытие европейской мысли (хотя, конечно, потенциалы полноценной интеграции могли быть – и были – у отдельных философов). В дальнейшем это предположение подтвердится и станет важной частью заключений всего нашего обзора. Как мы увидим, философия диаспоры – вновь подчеркнем, *как целое* – действительно, не стала явлением, которое бы заметно сказалось на развитии европейской и мировой мысли; но зато подобным явлением стало новое, сложившееся уже за рубежом, богословие.

В те годы, когда Яковенко осуществлял в Бонне свою попытку журнала, главный центр философской и богословской активности, как и общий центр эмигрантской жизни, давно уже переместился в Париж. Мы же, прежде чем перейти к характеристике этого центра, уделим некоторое внимание пражскому очагу рассеяния, также весьма важному.

ПРАГА

В Чехословакии положение культурного слоя русской диаспоры имело существенное выгодное отличие от других

стран. Этим отличием была обширная, солидно финансируемая правительственная программа поддержки образования и культуры эмиграции – знаменитая «Русская акция» президента Томаша Масарика (который сам был известным философом, знал отлично русскую мысль и был знаком со многими ее представителями). Н.О.Лосский пишет о ней: ««Русская акция» в Чехословакии была в течение лет десяти поставлена очень широко. Несколько тысяч русских молодых людей получили стипендии и поступили ... в различные высшие учебные заведения. Многие профессора, доценты, писатели, вообще, многие русские интеллигенты были обеспечены правильно выдаваемыми ежемесячными пособиями»⁶. Число студенческих стипендий было вначале определено в 1000 (ежегодно) и увеличено затем до 2000. Организовано было изрядное число русских научно-учебных заведений – даже русских университетов в Праге было два: Русский Университет, действовавший в 1922–1928 гг. и Русский Народный Университет, открывшийся 16 октября 1923 г. и позднее переименованный в Свободный Русский Университет. С 1928 г. Народный Университет издавал сборники научных трудов; главой (председателем) его вплоть до 1939 г. был М.М.Новиков, биолог, бывший в послереволюционные годы ректором Московского Университета. Наиболее высокой репутацией пользовался Юридический факультет Русского Университета, учрежденный в мае 1922 г. по инициативе П.И.Новгородцева и под его руководством (после кончины Новгородцева в 1924 г. главой факультета стал Е.В.Спекторский, также крупный философ-правовед); в числе его профессоров были Н.О.Лосский, П.Б.Струве, С.Н.Булгаков, Г.В.Флоровский и др. В 1923 г. открылся также Русский Высший Педагогический Институт имени Я.А.Коменского, которым руководил В.В.Зеньковский, переместившийся в этом году из Белграда в Пра-

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

гу. Действовали Институт изучения России, открывшийся в 1924 г., Экономический Кабинет под руководством С.Н.Прокоповича (первоначально работавший в Берлине), Русский славяноведческий Институт; в 1925 г., после кончины в Праге крупнейшего византолога и исследователя православного церковного искусства, академика Н.П.Кондакова, ученики его учредили научный семинар (*Seminarium Kondakovianum*), затем преобразованный в Институт им. Н.П.Кондакова. Уже в 1923 г. в рамках «Русской акции» создан был Русский Заграничный Исторический Архив (РЗИА), во главе Совета которого встал А.А.Кизеветтер (1866–1933), известный историк России и кадет; и этот архив (с 1928 г. бывший в ведении МИД Чехословакии, а ныне находящийся в ГАРФ) стал крупнейшим и ценнейшим собранием материалов по русскому рассеянию. В 1935 г. усердием В.Ф.Булгакова открыт был также Русский Эмигрантский Музей.

В целом, пражский очаг был несравнимо скудней берлинского и парижского по литературной, художественной, издательской активности, но заведомо выдерживал сравнение с ними в научно-академической и образовательной сфере; что же до философии и богословия, то они пребывали на некоем среднем уровне. В Праге и Чехословакии образовались весьма сильные сообщества российских историков, экономистов, филологов, славяноведов, включавшие немало крупных имен: так, из историков, помимо Кондакова и Кизеветтера, можно назвать Г.В.Вернадского, А.В.Флоровского, Е.Ф.Шмурло, П.Н.Савицкого, С.Г.Пушкарёва. Сообщество же философов также обладало вполне развитой инфраструктурой: так, в Праге действовали Философское общество при Народном Университете (с 1923 г.), секция Берлинского философского общества (с 1924 г.), Студенческое Религиозно-Философское общество им. Владимира Соловьёва при Юридическом факультете

Русского Университета (с 1923 г.) и др.; философские курсы читались во всех вышеозначенных научно-учебных заведениях. Однако крупные философы появлялись в Праге по преимуществу лишь на относительно небольшой срок: скажем, о. Сергей Булгаков был здесь в 1923–1925 гг., В.В.Зеньковский – в 1923–1926 гг., П.Б.Струве – в 1922–1925 гг. и т.д. Н.О.Лосский в «Воспоминаниях» приводит следующий список тех, кто составляли ядро философского сообщества в Праге в начальный период «Русской акции»: И.И.Лапшин, С.И.Гессен, Г.Д.Гурвич, Г.В.Флоровский, о.Сергий Булгаков, В.В.Зеньковский, Д.И.Чижевский, П.И.Новгородцев, П.Б.Струве. Но вслед за этим вполне весомым списком он пишет: «Вскоре однако П.И.Новгородцев умер, Струве уехал в Белград, Гессен в Варшаву, Гурвич во Францию, Чижевский в Берлин, от. С.Булгаков, от. Г.Флоровский и Зеньковский основали в Париже Православный Богословский Институт; таким образом, из специалистов по философии в Праге остались лишь И.И.Лапшин и я»⁷. Не приняло здесь никаких заметных масштабов и издание философской и богословской литературы. Издательство «Пламя», ориентированное на ее выпуск, просуществовало недолго; в его деятельности стоит выделить публикацию в 1925 г. возобновленного «Логоса», международного ежегодника по философии культуры по редакции С.И.Гессена, Ф.А.Степуна, Б.В.Яковенко, игравшего видную роль в философской жизни Серебряного Века. Том «Логоса» за 1925 г., выпущенный прежде редколлегией, стал, однако, последним. Можно отметить и выпуск в Праге некоторых евразийских изданий, как то «Евразийского сборника» в 1929 г. и отдельных номеров «Евразийской хроники», а также публикацию в трудах Института Н.П.Кондакова в 1936 г. основоположной богословской работы монаха Василия (Кривошеина), о которой у нас еще будет речь.

В заключение этой краткой характеристики Пражского очага диаспоры, стоит упомянуть один исторический эпизод, восстановленный исследователями лишь недавно. Осенью 1923 г., на Пшеровском съезде РСХД, к которому мы вернемся ниже, группую религиозных философов решено было создать, как пишет В.В.Зеньковский, «некоторое объединение профессоров, связанных с Церковью»⁸. Бывший одним из инициаторов создания, Зеньковский описывает его так: «На съезде в Пшерове состоялось первое профессорское собрание (о. Сергей Булгаков, Новгородцев, Бердяев, Карташев и я), на котором, по предложению Карташева, было решено не создавать нового общества, а восстановить ... деятельность братства св. Софии, учрежденного в России в 1918 году и утвержденного патриархом Тихоном... Собрание приняло предложение Карташева, мы признали себя отделением Всероссийского братства во имя св. Софии; председателем был избран о. С.Булгаков, я – секретарем... Так возникло наше братство»⁹. Согласно написанному Булгаковым Уставу, «главная задача братства состоит в обращении на служение православной Церкви преимущественно мирянских культурных сил двумя путями: 1) путем собирания в единый братский союз активных работников церковно-богословского просвещения и церковно-общественного дела и 2) путем объединения и организации их труда на ниве церковно-общественной»¹⁰. Идея получила полную поддержку религиозно-фило-софского сообщества; за Уставом следует список из 14 членов-учредителей Братства, включающий все основные имена: С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев, П.Б.Струве, В.В.Зеньковский, Н.О.Лосский, С.Л.Франк, А.В.Карташев, П.И.Новгородцев, Н.С.Арсеньев, Г.В.Флоровский, А.В.Ельчанинов, Г.В.Вернадский, С.С.Безобразов, Г.Н.Трубецкой. При всем том, новое объединение оказалось нежизнеспособным: как пишет исследователь, «не-

удачная попытка расширить это сообщество (1924) за счет деятелей Евразийства, а затем и ожесточенная полемика между Струве и Бердяевым в 1925–1926 фактически раскололи Братство»¹¹. Реальной деятельности оно практически не вело.

Эпизод, таким образом, был краток и не оставил больших последствий. Поясним поэтому, отчего мы остановились на нем. Принципиально важной особенностью культуры диаспоры явилось творческое развитие опыта Религиозно-Философского ренессанса, быть может, самой характерной чертой которого был поиск сочетания, синтеза культурных и религиозных форм жизни и творчества. Основной формой сочетания для русской мысли стал созданный ею специфический дискурс «религиозной философии», стремившийся сочетать философию и богословие. Во многом он был уязвим для критики, ибо обе дисциплины утрачивали нечто в своем сочетании. Поэтому в период рассеяния русская мысль проделывала сложную работу. С одной стороны, ее ведущие представители, в трудах которых и создавался этот дискурс, безуспешно продолжали творчество в его рамках; но в то же время происходило осознание его недостатков и его ограниченности; а параллельно не прекращался и поиск иных, новых форм синтеза. Все аспекты этой многогранной (и многотрудной) работы будут еще обсуждаться ниже. Здесь же мы только подчеркнем: именно в контексте этого неперестанного поиска форм и следует, несомненно, интерпретировать недолгую историю Братства Св. Софии. В данном случае поиск не привел к успеху. Ниже мы увидим, однако, что в диаспоре рождались и весьма удачные его примеры.

ПАРИЖ

Русский Париж – необъятная, феерическая тема – однако и разработанная уже с большою подробностью, под разными

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

углами и во всех жанрах, в мемуарах, хрониках, систематических описаниях. И все же можно заметить, что еще далеко не все существенные стороны темы изучены и описаны с достаточной основательностью. Наибольшее внимание уделялось литературной и художественной жизни, ярким событиям и крупным фигурам, социологии и статистике, наконец, просто быту и нравам. Наш же предмет, философская и богословская работа диаспоры в Париже, до сих пор не получал цельного углубленного исследования, и дать общий обзор его будет бесполезно.

Для правильной перспективы стоит напомнить, что многими событиями, многими предприятиями Париж был вписан в историю русской мысли уже задолго до Октября. Можно, если угодно, сказать, что в Париже родилась и сама русская идея: именно здесь, в салоне княгини Сайн-Витгенштейн, 25 мая 1888 г. Владимир Соловьев прочел свою знаменитую лекцию под этим названием. (Кстати, здесь же будет написана Бердяевым и вторая, не менее знаменитая «Русская идея» — и эта, так сказать, постоянная парижская прописка русской идеи уже наводит на некоторые размышления). Затем перед Первой мировой войной здесь действует Русская Высшая Школа Общественных Наук — и этот факт определил, каким стало начало философской жизни в послеоктябрьском русском Париже: в «Хронике культурной жизни русской эмиграции во Франции, 1920–1930» первым философским событием служит цикл лекций некоего д-ра Шейниса, бывшего профессора этой школы, «Художественное творчество и наука». Д-р Шейнис — имя, неведомое истории; но уже вскоре это не слишком обещающее начало сменяется парадом звезд: с конца 1920 г. на страницах «Хроники» поселяются имена Мережковского, Струве, Карташева, Шестова¹². 30 мая 1921 г. открывается Русский Народный Университет, и с ним, в дополнение к многочисленным публичным лек-

циям, начинается чтение регулярных философских курсов. В частности, ряд курсов здесь читает Шестов — по античной философии, по творчеству Достоевского. Философские курсы входят в программу и Русского Историко-Филологического Отделения при Сорбонне. Также в 1921 г. П.Е.Ковалевским (1901–1978), в будущем известным историком и церковным деятелем диаспоры, основывается первое православное братство в Париже — Братство св. Александра Невского.

В целом, однако, вплоть до 1924–1925 гг. ни в философской, ни в религиозной жизни русского Парижа не наблюдается большой активности. В этот период первенство еще безусловно за Берлином, и соотношение начинает изменяться лишь с развитием вышеописанного кризиса берлинской диаспоры. Для выработки самосознания диаспоры заметным событием явились собрания «Миссия русской эмиграции» 16 февраля и 5 апреля 1924 г., на которых выступили Бунин, Карташев, Шмелев, Мережковский, И.Я.Савич, Н.К.Кульман, Н.Ф.Соловьев; собрания открыл Бунин своим докладом «Миссия русской эмиграции», впоследствии получившим широкую известность. Со второй половины 1924 г. постепенно начинает приносить плоды происходящее перемещение культурных сил из Берлина. Открываются Русский Философский Семинарий, Литературно-философские беседы, Религиозные беседы. Первой же крупной вехой процесса можно полагать состоявшееся 8 октября 1924 г. открытое собрание общественности под председательством митроп. Евлогия: на нем впервые было объявлено о планах устройства Сергиевского подворья как нового центра церковной жизни парижской диаспоры, и организации на земле подворья Духовной Академии.

Затем 9 ноября происходит открытие Парижского отделения Религиозно-Философской Академии Н.А.Бердяева. Активно начавшаяся работа Академии

складывалась из систематических курсов, которые читали Бердяев («Русские духовные течения (История нашего религиозного и национального сознания)» в 1924–1925 акад. году, «Основы христианства» в 1925–1926 акад. году и т.д.), Вышеславцев, затем также Булгаков. В.Н.Ильин и др., и из публичных заседаний, проходивших по традиционному обряду идейной жизни русской интеллигенции: основной доклад – общее пылкое обсуждение его – примиряющее чаепитие. Как и с самого начала в Берлине, спонсором деятельности Академии служила YMCA. В ноябре же начинается широкая программа Русских Лекций в Сорбонне, включающая курсы и на русском, и на французском языках. В ее религиозно-философской части – лекции Шестова, Карташева, А.В.Койре, в сезоне 1925–1926 участвует Г.Д.Гурвич, читающий по философии права. В связи с последними именами пора указать, что наряду со старшим поколением маститых уже философов, деятелей Религиозно-Философского ренессанса, в русском Париже весьма заметно присутствие и более молодого философского поколения, многие члены которого поздней покинули русло эмигрантской культуры и стали видными фигурами в западной, преимущественно, французской философии и науке: тут могут быть названы Г.Д.Гурвич (1894–1965, один из крупнейших французских социологов), Л.А.Зандер (1893–1964, философ и богослов, ученик и последователь о.Сергия Булгакова), А.В.Кожевников (1902–1968, ставший знаменитым как Alexandre Kojève), А.В.Койре (1892–1964, один из крупнейших философов и историков науки), К.В.Мочульский (1892–1948), А.М.Лазарев, Б.Ф.Шлецер и др.

Затронув философские персоналии русского Парижа, мы здесь же бегло охарактеризуем фигуры, которые в дальнейшем сумели занять свое отдельное место в философской панораме XX в., внося заметный собственный вклад в движение

европейской и мировой мысли. Первым должен быть назван, безусловно, Бердяев, вполне справедливо сказавший о себе: «Я был первый русский христианский философ, получивший большую известность на Западе, большую, чем Владимир Соловьев»¹³. Бердяев в эмиграции – это особый феномен, поражающий своею активностью, равно бурной и в творчестве, и в культуртрегерской деятельности, и в культурных контактах, как в русской, так и в иностранной среде. В течение всего межвоенного периода на нем держится немалая часть всей философской работы эмиграции; с 1922 по 1940 г. он руководит Религиозно-Философской Академией, с 1925 по 1940 – философским журналом «Путь». О журнале мы еще скажем ниже, что же до Академии, то, помимо руководства, он сам и прочел в ней подавляющую часть курсов и отдельных лекций; а всё множество его публичных философских выступлений в рассеянии поистине неисчислимо. Далее, им постоянно пишутся философские тексты, и среди них такие, где его философия получает принципиальное углубление и развитие (из наиболее важных – «О назначении человека» (1931), «Опыт эсхатологической метафизики» (1947), «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (1952)). Не изменяя своих онтологических основ, заложенных в книге «Смысл творчества» (1916), в эмиграции эта философия принимает зрелую, окончательную форму: форму несистематического, но внутренне цельного учения, где в вольном, необязательном дискурсе русской религиозной философии выражен комплекс оригинальных идей, близких к персонализму и экзистенциализму. Наконец, весьма важно и его – по его же выражению – «интенсивное общение с западными кругами». Он участвует во множестве философских встреч, собраний, симпозиумов, из коих некоторые, напр., «декады в Понтийни», десятидневные собеседования на темы духовной культуры в

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

20–30-е гг., играют заметную роль в европейской культуре. Вкупе, его книги, активно переводимые уже в 30-х гг., его участие в европейской культурной жизни, создают ему влияние и вес, которые растут, достигая максимума в 40–50-х гг.; в этот период его известность вполне можно назвать мировой славой. В истории европейской мысли он занимает положение свободного христианского мыслителя, стоящего особняком, хотя при этом и служащего одним из виднейших представителей персоналистской и экзистенциалистской философии. В последние десятилетия XX в., с общим кризисом европейской метафизики, его философия теряет популярность и актуальность – но, несомненно, он продолжает оставаться для Запада, наряду с Соловьевым, самым громким именем из русских мыслителей.

По личному значению и роли в европейском философском процессе, Бердяеву разве что малым уступает Кожев, одна из оригинальнейших фигур в философии XX в. Хотя он занимался философией всю жизнь, он не был академическим мыслителем, а выстраивал свою судьбу по собственным идейным моделям, как художник жизни и авантюрист духа. Происходя из московского купечества, пережив драматические приключения в революционной России, он защитил в 1926 г. в Германии диссертацию по философии истории Соловьева и перебрался в том же году в Париж. Кратковременно он примыкал к евразийству, много занимался восточной философией и философскими проблемами только что возникшей квантовой физики (защитив по этим проблемам диссертацию в Сорбонне в 1933 г.) и в 1931 г. сочинил текст «Атеизм», который считал первым основательным выражением собственных философских позиций. В номенклатуре течений, взгляды Кожева относят обычно к неогегельянству – но, в значительной мере, философия Гегеля служила ему как язык для выражения собственных идей. Он публиковал мало, и не самые важные

свои вещи, и главным полем, на котором создалось его влияние, стали лекции по философии Гегеля, читанные им в парижской Практической школе высших исследований в 1933–1939 гг.¹⁴ В составе их слушателей были почти все будущие знаменитые лидеры интеллектуальной жизни Франции, отнюдь не только в философии, и все свидетельствовали о том, что лекции были уникальной школой мысли, оставившей самый глубокий след. Биограф одного из этих знаменитых учеников, Ж.Лакана, пишет: «Кожев... господствовал над целым умственным поколением силою своего устного учительства... занимая парадоксальную позицию в академической жизни Франции, одновременно ключевую и маргинальную»¹⁵. В последний период жизни Кожев был, главным образом, политическим мыслителем и практическим политиком, крупным деятелем в происходившем создании объединенной Европы. Значение его мысли, его фигуры выявлялось не сразу, в большой мере, уже посмертно, и со временем все росло; его влиянием были наиболее затронуты экзистенциализм, структурный психоанализ, политическая философия. К нему восходят многие ведущие идеи последних десятилетий – о «смерти человека», «конце истории» и др., и в наши дни он (в отличие от Бердяева) продолжает быть современным и актуальным.

Руководясь критерием не российского, а универсального философского значения (см. в этой связи ниже, в разделе III, обсуждение стратегии «выхода в универсальный контекст» в философии диаспоры), мы выделим персонально еще только Льва Шестова (Шварцмана, 1866–1938). Он уже и до революции жил на Западе едва ли не более, чем в России, и окончательно обосновался в эмиграции, в Париже, с 1920 г. В эмигрантский период его философствование, ранее тесно связанное с русской литературой, полностью переходит на почву западной культуры. В 20–30-е гг. он пишет свои главные труды,

которые по преимуществу посвящаются избранным героям западной духовной традиции – тем, в ком он видит близкий себе дух высшего экзистенциального напряжения, внутренней борьбы, непримиримого бунта против любой метафизики или теологии, утверждающей успокоительно закономерное устройство бытия. Эти его герои – библейский Иов, Плотин, Паскаль, Лютер, Киркегор. Труды Шестова получают известность и признание, создают ему крупное европейское имя. Он также активно следит за движением философской мысли, выступает проницательным критиком феноменологии Гуссерля и Хайдеггера, завязывает переписку и личное знакомство со многими мыслителями, в частности, Гуссерлем, Хайдеггером, Бубером, Карлом Бартлом. Его собственные идеи оказываются весьма созвучны зарождающемуся в 30-е годы экзистенциализму, и в дальнейшем, когда экзистенциализм становится доминирующим философским течением в Европе, за Шестовым утверждается почетная репутация одного из его главных предтеч.

Выражаясь по-большевицки, можно сказать, что 1925 – Год великого перелома в формировании облика русского Парижа как уникального философского и богословского явления периода между двух мировых войн. В этом году здесь возникают две главные составляющие, две доминанты этого явления: Богословский Институт Преподобного Сергия Радонежского и религиозно-философский журнал «Путь», а также происходит перемещение в Париж издательства YMCA-Press, уже становящегося ведущим религиозно-философским издательством эмиграции. В этом же году Париж делается организационным центром стремительно развивающегося Русского Студенческого Христианского Движения – еще одного из определяющих факторов духовной и церковной жизни диаспоры. И наконец в

этом же году в заметных масштабах достигает Парижа деятельность Евразийского движения – движения куда менее долговечного, чем РСХД, но во второй половине двадцатых годов бывшего, несомненно, важнейшим идейным течением в русском рассеянии.

Обозрение этих главных явлений целесообразно начать именно с евразийства, стоящего в данном перечне особняком. Все остальные явления образуют между собою определенное единство. Это – магистральное русло эмигрантской культуры и религиозности: начинания в сфере христианской мысли и Русской Церкви, органически продолжающие культуру Серебряного Века и Религиозно-Философского возрождения; помимо того, они связаны также и общим источником поддержки, которым для них всех служила YMCA. Евразийство же – заведомо вне этого русла. Оно было никак не связано с Церковью (хотя и заявляло о своей верности Православию), тем паче с YMCA, и весьма мало связано с метафизикой Серебряного Века (хотя имело близость к идеям поздних славянофилов). По своему характеру и природе, оно громко заявляло себя учением и течением нового, «переволноуционного» типа, разрывающего со старыми доктринами в философии и старыми традициями в общественно-политической жизни.

Но, стоя особняком от главного русла религиозно-философской жизни диаспоры, евразийство вместе с тем почти на всем протяжении двадцатых годов находилось в центре живейших интеллектуальных, идейных и политических дискуссий, а в апогее, в середине двадцатых, было и важнейшим идейно-политическим течением в рассеянии. За последние годы, ввиду необычайного всплеска интереса к евразийскому движению – интереса крайне разнообразного, включающего и попытки его практического возрождения – основная канва его истории описывалась множество раз и может считаться общеиз-

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

вестной. Тем не менее, ради полноты изложения мы все же должны привести важнейшие сведения и факты.

Евразийское движение как культурфилософская платформа родилось в Софии в 1920–1921 гг. в продолжительных беседах кружка из 5 молодых эмигрантов, коими были: Н.С.Трубецкой (1890–1938), в будущем крупнейший лингвист, П.Н.Савицкий (1895–1968), экономист и географ, ученик П.Б.Струве, Г.В.Флоровский (1893–1979), позднее священник и выдающийся богослов, П.П.Сувчинский (1892–1985), философствующий публицист, позднее музыковед, и наконец кн. А.А.Ливен, позднее священник в Софии. Последний, хотя и был, по словам П.Савицкого, «инициатором первого евразийского сборника», однако не участвовал ни в сборниках, ни в иной деятельности движения; прочие же перечисленные выпустили в Софии в 1921 г. сборник четырех авторов: «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев». Составленный из аналитических статей на темы русской истории, культурной и духовной традиции, сборник заявлял отчетливую концепцию «России–Евразии»: России как особого этногеографического мира и этнокультурного типа, которому враждебен и чужд западный «романогерманский» тип, но родствен и дружен мир восточный и, в первую очередь, степной, «туранский». Присутствовала здесь и оценка исторического момента: все авторы сходились в том, что западный мир, как и старая императорская Россия, исчерпали свои исторические возможности; Мировая война и революция открывают собой новую эпоху, в которую мировое лидерство должно перейти именно к Евразии.

Идеи сборника были новым словом по отношению к прежним, известным идейно-политическим и культурфилософским позициям; помимо того, они могли эффективно служить для выработки самосознания диаспоры, ее ориентации в со-

временной реальности – и «Исход к Востоку» вызвал в ее кругах самую живую реакцию. В считанные недели и месяцы после выхода сборника во многих центрах диаспоры возникли группы, кружки сторонников его идей – так что можно было говорить о рождении нового идейного течения. За первым сборником в 1922 г. последовал второй, «На путях», вышедший в свет уже в столице диаспоры, Берлине, затем в 1923 г. там же были выпущены уже два сборника с различной тематикой, круг авторов существенно расширялся – и евразийство вступило в стадию громкой популярности и быстрого роста. За два-три года оно приобрело широкий масштаб, превратившись в сеть ячеек и групп во всех центрах рассеяния, с немалой общео численностью. К нему примкнули (хотя во многих случаях на недолгий срок) многочисленные деятели культуры – философы (в частности, Л.П.Карсавин, Н.Н.Алексеев, Н.С.Арсеньев, В.Э.Сеземан, В.Н.Ильин, А.В.Кожевников), историки, литераторы, люди искусства.

Успех и рост движения, его расширение немедленно ставили его перед необходимостью выбора стратегии. В первых статьях, полутеоретических, полупублицистических, новое учение было, разумеется, лишь бегло намечено, и оно обладало потенциальными развития во многих и разных направлениях. Самым существенным был выбор характера и рода деятельности. Необходимо было решать: должно ли евразийство строиться и самоопределяться как движение преимущественно теоретическое или практическое, как культурфилософское учение или как сила, участвующая в политической жизни, борьбе? Первоначальный облик движения, его зарождение в философских беседах, наконец, таланты и склонности молодых «основоположников», их исходные намерения – всё это располагало к первому, к культурному творчеству, а не к политике. Однако сразу же обозначилось, что ситуация и среда толкают в противо-

положную сторону. Первые отклики на выступление евразийцев можно усредненно охарактеризовать как неприятие, непонимание, нередко враждебность старшего поколения, его идеологов и политиков (что понятно в свете евразийского отрицания старой России, включая и все ее политические партии) и явную, вплоть до бурного энтузиазма, поддержку значительной части молодежи. Эти молодые сторонники Движения в большинстве своем были люди, сформированные опытом революции и двух войн, многие из них воевали, и на первом месте у них были, как правило, не духовные устремления (как у членов РСХД) и не философские интересы, а стремление к активной позиции, реальному действию. Вполне осужден был и кризис старых политических сил и идеологий, победленных в революции, и отсюда – потребность в свежей струе, в некоей новой, «пореволюционной» (родившийся в те годы неологизм) идеологии и политике. В итоге, налицо был настоятельный спрос, «социальный заказ» на вступление в политику, шанс крупного успеха в этой сфере – и вскоре, уступив давлению обстоятельств, Движение приняло заказ. Как впоследствии признавали сами его основатели, то был ошибочный выбор, приведший к искажению изначального софийского евразийства, постепенной дегенерации и краху Движения.

Ближайшим образом, принятие заказа выразилось в том, что в руководстве Движением появились и стали играть крупную, часто решающую роль новые люди из числа молодых прагматиков-активистов. Прежде всего, это были два аристократа-гвардейца, П.С.Арапов и П.Н.Малевский-Малевич, из коих первый был с самого начала погружен в темные политические авантюры, имея связь с пресловутой организацией «Трест», подставной ловушкой ГПУ, тогда как второй, завязав знакомство с англичанином-мecenатом Г.Н.Сполдингом, в 1924 г. договорился с ним о щедрой финансовой поддержке

Движения (одна лишь начальная, немедленно предоставленная сумма составляла 10 000 англ. фунтов). Как позднее писал Савицкий, «на четыре года Евразийство стало «богато». Но деньги эти принесли нашему делу зло – главным образом, своим влиянием на психологию его участников»¹⁶. Характер Движения необратимо менялся. Развернулся выпуск литературы с явным пропагандистским уклоном – создавались, в основном, уже не культурно-философские штудии, а манифесты, программы, брошюры с упрощенным изложением евразийства как идеологии и политической доктрины. С подачи Арапова, Движение все глубже втягивалось в контакты со своими мнимыми сторонниками в СССР, которые в действительности были агентами ГПУ. В нем также стали обнаруживаться и все заметнее проявлять себя пробольшевистские элементы, поклонники советского опыта. В итоге, во второй половине двадцатых годов основная часть евразийства представляла собою два крыла, одно из которых, включавшее Савицкого и Трубецкого, стояло на антибольшевистских позициях, однако в значительной мере было манипулируемо большевиками, другое же, к которому принадлежал Сувчинский, отличалось просоветской ориентацией. Последний же из основателей, Флоровский, не приема происходившей эволюции Движения, уже в 1923 г. отошел от участия в нем, а в 1928 г. выпустил большую статью «Евразийский соблазн» с глубокой критикой евразийства в самих его принципах.

В конце 20-х годов наступает кризис. Просоветское крыло, где, помимо Сувчинского, были активны Л.П.Карсавин, Д.П.Святополк-Мирский, С.А.Эфрон, усиливало свою активность, направив, в частности, в 1928 г. письмо одному из крупных большевиков Ю.Л.Пятакову, бывшему тогда в Париже, с предложениями о встречах и о сотрудничестве. С ноября 1928 г. это крыло, получившее название «левого» или же «кламарского»

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

евразийства (от парижского пригорода Кламар, где жили в то время его лидеры), начало выпускать в Париже еженедельную газету «Евразия» с открытым восхвалением советского строя и опыта и резкими поношениями западной демократии и русской эмиграции. Правое же крыло в ответ выпустило в 1929 г. брошюру-протест «Газета «Евразия» не есть евразийский орган», за подписями Савицкого, Н.Алексеева и В.Ильина. Этот раскол Движения был самым громким, но отнюдь не единственным; конфликты, междоусобицы, отпадения шли постоянно – и в результате, евразийство вступило в тридцатые годы уже в стадии кризиса и упадка. Утратив лидерство в идейной жизни диаспоры, значительно сократившись, оно продолжало существовать до Второй мировой войны в форме небольших групп, разбросанных преимущественно по окраинам эмигрантского мира, как то в Прибалтике.

Итак, срок пребывания евразийства на авансцене эмигрантской политики и культуры был недолог; и все же оно оставило глубокий след. Политически, исторически оно оказалось эфемерным – однако ни его темы, ни его наследие не были эфемерны. Оно явилось очередным этапом творческого развития имманентной и коренной проблематики русского сознания – проблематики этнокультурной идентичности, самоопределения по отношению к базисным векторам культурного космоса, векторам обобщенных «Запада» и «Востока». В серии разработок начального, наиболее плодотворного периода оно предложило резкие, вызывающие спорные, но содержательные ответы на многие «русские вопросы», и неудивительно, что в пору очередной русской смуты эти ответы вновь всплыли в культурном сознании и возродился «евразийский соблазн», в еще более огрубленной и уродливой форме. Но евразийство также выдвинуло немало заслуживающих внимания идей в философии истории, философии культуры, и сегодня

его теоретическое наследие продолжает по-прежнему нуждаться в основательном изучении.

Здесь же, следом за евразийством, мы кратко опишем и другие явления, причастные к богословско-философской активности парижской диаспоры, но не входящие в основное русло этой активности – русло, связанное с РСХД, YMCA и Свято-Сергиевским Богословским Институтом. Важнейшими из них являются два – журнал «Новый Град» и Братство Св. Фотия.

«Новый Град» стоит к евразийству ближе, принадлежа к тому же разряду «пореволюционных» идейных течений. Также подобно евразийству, деятельность журнала и связанной с ним группы отнюдь не носила чисто политического и публицистического характера; на страницах «Нового Града», в творчестве его авторов ставились и обсуждались проблемы религии, философии истории и культуры. Журнал начал выходить в Париже в 1931 г., нерегулярными выпусками небольшого объема; последний, 14 выпуск вышел в свет в 1939 г. Основателями и редакторами его были И.И.Фундаминский-Бунаков, Ф.А.Степун и Г.П.Федотов; из них два последних были также постоянными и главными авторами журнала. Отдельные статьи здесь также помещали Бердяев, Булгаков, Вышеславцев и другие известные философы. Обсуждение идейно-политической линии журнала не входит в нашу задачу; скажем лишь кратко, что «Новый Град» пытался в накаленной обстановке 30-х годов очертить и выдвинуть идеал некой обновленной христианской демократии, сочетающей свободу личности – и, прежде всего, духовную свободу – христианское служение и политическое действие. Сегодня задним числом мы можем сказать, что новизны, а равно и конструктивности, в этой линии было не слишком много; и журнал остался заметной, крупной страницей в идейной истории диаспоры скорее оттого, что и Степун, и Федотов, чьи статьи появля-

лись в каждом номере, обладали ярким эссеистическим даром. Философское содержание журнала было также довольно незначительно, и мы укажем лишь основные из проводившихся здесь культурфилософских идей. Степун, как и в других своих книгах и статьях, разбирал на страницах «Нового Града» типологию русской культуры и русской религиозной традиции, усиленно акцентируя глубинный конфликт между первой и второй и утверждая «культурное бессилие русской религиозности». При всей спорности и поверхностности его анализа, здесь открывались важные темы для размышления. Но, пожалуй, еще существенней был антропологический акцент, постоянно присутствовавший и у Федотова, и у Степуна. Они оба сходились в том, что главным заданием эпохи является задание антропологическое, «вращение нового человека... человека Нового Града», и в свете этого саму идею Нового Града в известной мере можно считать антропологическим проектом. Эта антропологическая чуткость была ценным, даже провидческим качеством их проповеди – однако излишне говорить, что контуры «нового человека», равно как пути к нему, оставались весьма туманны...

Фотиевское Братство, возникшее весной 1925 г., до сих пор получало гораздо меньше внимания историков, нежели «Новый Град»; однако для нашей концепции оно оказывается более важным явлением. В записках Н.М.Зернова оно характеризуется так: «Среди соперников РСХД особое место принадлежало братству св. Фотия, к которому присоединилось несколько видных членов Движения. Основателем братства был Алексей Владимирович Ставровский (р.1905), человек властный и боевого темперамента. Целью братства была борьба против внешних и внутренних врагов Церкви. Среди первых они считали самым опасным Рим, среди последних выделяли о. Булгакова, как экумениста и автора новых богословских

идей. Братство было построено по образцу католических орденов. От братчиков требовалось полное подчинение главе братства. Заседания были закрытыми, решения тайными... Членами братства были Владимир Николаевич Лосский (1903–1958), Евграф Евграфович Ковалевский (1905–1970), впоследствии епископ Жан, Максим Евграфович Ковалевский (р.1903), отец Григорий Круг (1908–1969), один из лучших иконописцев эмиграции и многие другие»¹⁷. Из числа «других» стоит также упомянуть Л.А.Успенского (1902–1987), известного иконописца, исследователя богословия и истории иконы. Поскольку симпатии Зернова были всецело отданы РСХД, его характеристика довольно пристрастна (далее он обвиняет братство и в «доносе» на о. Сергия Булгакова), и облик братства представляется из нее не совсем верно. Как и в других лучших, чистейших движениях диаспоры, как и в РСХД, истинный пафос деятельности Фотиевцев был пафосом не вражды, а любви, пафосом истового и жертвенного служения.

Сутью и смыслом деятельности братства было служение идее Церкви, понятой по-своему глубоко и оригинально (помимо Вл.Лосского, в братство входили и другие талантливые богословы). Именно эта собственная, своеобразная идея или интуиция церковности лежит в истоке двух главных установок братства, соединение которых могло бы казаться странным и эксцентричным: твердая верность Московской Патриархии – и обращенность к Западу, стремление к созданию на Западе некоего автохтонного, здешнего «православия латинского обряда» с корнями в древней западной церковной традиции эпохи до разделения Церквей. К передаче этой идеи ближе, чем Зернов, подходит Н.О.Лосский, отец Вл.Лосского, когда он пишет: «Главная задача братства состоит в том, чтобы отстаивать и проводить в жизнь вселенскость Православной Церкви»¹⁸. *Вселенскость Церкви* – эта

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

идея в свое время была одною из важных, центральных и для Вл.Соловьева; но, в прямую противоположность Соловьеву, для которого гарантом и носителем вселенскости был папский престол, Фотиевцы утверждали вселенскость именно Православия, подчиняя этому утверждению всю стратегию братства. Отсюда, по их логике, вытекали обе указанные установки. Идея Православной Церкви как вселенской реальности, сущей превыше мирских стихий, естественно вела к мысли, что и церковное, каноническое подчинение также превыше этих стихий, неизблемо; как говорит Н.О.Лосский, братство «держалось убеждения, что нельзя отделяться от Матери-Церкви, руководясь политическими соображениями»⁹. В итоге, стойкое пребывание Фотиевцев в юрисдикции Москвы рождало едва ли не каламбур: ревнуя о вселенскости Православия, братство отказывалось перейти во Вселенский Патриархат.

Столь же прямым путем идея вселенскости Православия могла вести и ко второй установке. Трактовка единства Церкви у Фотиевцев близка была к экклезиологии Хомякова, а также о. Г.Флоровского, который говорил на Ассамблее Всемирного Совета Церквей в Амстердаме в 1948 г., что разделившиеся христианские конфессии не имеют права именоваться «Церквами». Но братство проводило подобный взгляд более категорично, чем Флоровский, находя с русским максимализмом, что вселенскость Православия должна осуществляться отнюдь не в экуменических контактах с западным инославием, а в возвращении – или же восстановлении, возрождении – на Западе его собственного, западного Православия. Однажды приняв этот вывод, братство ревностно воплощало его в жизнь. Им был разработан и представлен в Московскую Патриархию проект «православия латинского обряда» с богослужением, использующим сохранившиеся элементы литургии древней Церкви в Галлии. На-

чиная с 1937 г., проект реально осуществлялся в нескольких французских приходах, опавших от Рима после одной из папских энциклик и вызывавших намерение присоединиться к Православию. Возникшая церковная группировка была возглавлена Евграфом Ковалевским (который принял монашество с именем Жана де Сен-Дени, в честь Дионисия Ареопагита, и стал известен как «епископ Жан») и получила название «Кафолической Православной Церкви Франции» (Église Catholique Orthodoxe de France). К западной среде были обращены и другие начинания братства. Вл.Лосский (бывший главою братства в 1931–1940 гг.) писал свои труды исключительно по-французски. В декабре 1944 г. братством был основан в Париже французский Православный Институт Св. Дионисия, деканом которого в течение длительного периода был П.Е.Ковалевский. Разумеется, выбор патрона этого богословского института не был случаен: в свое время, рукопись Ареопагитик была прислана византийским императором в дар королю франков, и (псевдо-)Дионисий стал одним из главных проводников Восточного богословия на Западе. При Институте выпускался богословский журнал «Dieu Vivant» («Бог Живо»); Вл.Лосский читал в Институте курсы церковной истории и догматического богословия.

Как ясно из нашего описания, в деятельности Братства Св. Фотия можно по праву видеть еще одну оригинальную попытку решения той же кардинальной проблемы духовного и культурного творчества в рассеянии: проблемы преодоления эмигрантской изоляции и включения в некоторый широкий, универсальный культурный контекст и процесс. Свое решение, стоявшее на своеобразно понятом лозунге вселенскости Православия, братство осуществляло твердо, не страшась трудностей, – хотя в кругах диаспоры плохо понимали тонкости его идейной позиции. В 1935–1936 гг., когда братство

приняло и исполнило поручение московской церковной власти представить разбор софиологии о. Сергия Булгакова, и этот разбор дал ее негативную оценку, — оно подверглось подлинной травле со стороны не только правых кругов, но и умеренных, евлогийцев²⁰, членов братства называли чекистами, большевиками, обскурантами, и все возможности объяснения своих взглядов в эмигрантской прессе оказались для них закрыты. Эхо этого «спора о Софии» (к нему мы еще вернемся) осталось в диаспоре надолго. Позднее и само сочетание двух идейных установок не выдержало испытания временем: в 1953 г. «Православная Церковь Франции» вышла из юрисдикции Московской Патриархии и оказалась в полной канонической изоляции, подобно Карловацкой РПЦЗ (впрочем, последняя все же сохранила общение с Сербской Церковью). Это было и внутренним расколом: Вл.Лосский остался в московской юрисдикции и прекратил преподавание в Институте Св. Дионисия (перейдя на парижские Пастырские курсы при Западно-Европейском Экзархате Московской Патриархии).

Итак, опыт братства едва ли можно назвать вполне успешным. Но будет несправедливо и назвать его неудачным. Линия братства отражала экклезиологические воззрения Вл.Лосского, и эти воззрения, вместе со всем его богословием, внесли важный вклад в развитие православной мысли. Следующее поколение богословов диаспоры, уже в Америке, не без успеха обосновывало идею поместной англоязычной Православной Церкви в США; и Orthodox Church of America, живущая и активно развивающаяся ныне, стоит на экклезиологических концепциях, во многом сходных с теми, что лежали в истоке Église Orthodoxe de France, пусть практика сей последней и оказалась неудачна. И мы заключаем, что видение Церкви, вдохновлявшее участников Братства Св. Фотия, не было заблуждением. Хотя, воз-

можно, и нуждаясь в неких коррекциях (определить их — долг сегодняшней православной мысли), в своем существе оно обрело принятие и продолжение в жизни современного Православия.

Обращаясь же к магистральному руслу духовной жизни и философско-богословского творчества эмиграции, следует в первую очередь уделить внимание РСХД. Обладая молодым энтузиазмом и динамичностью, это движение играло оживляющую, поддерживающую, соединяющую роль для многих предприятий и многих сторон жизни диаспоры. Помимо того, именно РСХД было исторически первым и основным каналом русских связей YMCA — связей, что постепенно выросло в разветвленное сотрудничество, имевшее жизненно важную для эмигрантской культуры.

РСХД в своем генезисе — прямое детище YMCA²¹, ее дочерняя организация. Начав свою миссионерскую работу в России в последние годы XIX в., YMCA устраивала духовно-просветительские общества, называвшиеся «Маяки», а вскоре, по инициативе барона П.Н.Николаи (1860–1919), главного и активнейшего деятеля YMCA в дореволюционной России, обратилась к организации христианских студенческих кружков. Кружки включали любых верующих, принципиально не поднимали межконфессиональных вопросов и не имели никаких связей с Православной Церковью, к которой руководители YMCA в своем большинстве относились скептически и скорей негативно²². Создание кружков развернулось особенно успешно после лекционного тура Дж.Мотта по России в 1909 г., и в 1913 г. сеть кружков, получившая название Русский Студенческий Христианский Союз, или же Русское Студенческое Христианское Движение, была официально принята в ВСХФ и, тем самым, в YMCA. После Октября работа кружков вскоре стала

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

преследоваться большевиками и к середине двадцатых годов замерла окончательно; но целый ряд их руководителей, оказавшись за рубежом, начали активную деятельность по воссозданию РСХД в эмиграции. Усилиями этих ранних движущих – Л.Н.Липеровского (1888–1963), А.И.Никитина (1888–1949), Л.А.Зандера (1893–1964), В.Ф.Марцинковского (1884–1971) – в замке Пшерове близ Праги, 1–8 октября 1923 г. состоялся первый зарубежный съезд РСХД. В составе его участников были члены молодежных религиозных и философских кружков из европейских центров рассеяния (основная группа, около 20 человек), группа «старших», где были виднейшие представители религиозной мысли (Булгаков, Бердяев, Новгородцев, Каргашев, Зеньковский), выступившие с лекциями, а также группа иностранных наблюдателей от организаций – спонсоров съезда. Итогом съезда стало решение о создании Русского Студенческого Христианского Движения за рубежом. Председателем Движения был избран В.В.Зеньковский, секретарем Л.Н.Липеровский; учрежден был также руководящий орган для начального, организационного этапа – «Бюро объединения русских студенческих христианских кружков в Европе», с президиумом в Праге.

Эти организационные решения были важны, однако едва ли верно будет считать их главным итогом Пшеровской встречи. Как показали события, главное было скорей в другом: в неожиданно, спонтанно создавшейся атмосфере всеобщего духовного подъема и порыва, окрашенного совместным переживанием трагедии России и Русской Церкви. Одной из основных составляющих в работе съезда стала общая литургическая и молитвенная жизнь, «евхаристия заняла центральное место во всем, что происходило на конференции»²³; и всё вкупе породило редкую степень единения, стремления к общему творческому действию во имя общих ценностей Православия и России. «Подводя

итоги Пшеров, следует подчеркнуть его необычайный творческий полет»²⁴, – пишет Николай Зернов, активный участник съезда, а в скором будущем и активный деятель РСХД. Другой из активных участников, В.В.Зеньковский, отзываясь о духе Пшеров и еще сильнее: «Духовное состояние съезда... достигло такой температуры, что дальше, казалось, некуда было идти... прошли в душах такие глубокие, существенные сдвиги, которые в других условиях надо считать просто невыносимыми»²⁵. Н.Зернов отмечает также другой, не менее важный итог, явившийся прямым следствием достигнутого единения и подъема: в Пшерове осуществилось – и добавим, в дальнейшем было закреплено – то, что почти никогда не удавалось в России, – духовный и идейный союз поколений. «Старшее и молодое поколение ... вместе искали новых путей для церковной деятельности в изгнании... Инициатива принадлежала студентам. Профессора с интересом и вниманием вслушивались в их голоса»²⁶. Конечно, то был лишь союз эмигрантских поколений, и лишь в определенной их части; но это была самая творческая и деятельная часть, и союз оказался плодотворным.

Здесь в феномене РСХД обнаруживался существенный социокультурный аспект: ему предстояло стать решением проблемы преемственности, трансляции духовных ценностей и установок. Это – жизненная проблема для любого движения, любого духовного и культурного явления, и потому бесполезно провести некоторые сравнения. Как мы видели, в те же годы в диаспоре активно развивалось евразийство, которое, однако, относительно скоро пошло на спад, пережив острейшие кризисы и расколы; и в нашем контексте вполне возможно сказать, что причина краха – в неспособности решить проблему трансляции, выхода в более широкий круг и контекст. Опять-таки тогда же, в первой половине двадцатых годов, проблему решал и правящий больше-

вицкий режим в России. Он успешно ее решил путем создания комсомольского движения – но то было весьма специфическое решение, средствами техники пропаганды и манипуляции сознанием, тоталитарной дрессуры человека. – Сравнения выявляют природу феномена: решение проблемы транслации, возникшее в лоне русской религиозной культуры, полностью сохраняло свободу личности и при этом включало религиозное ядро, было *решением в стихии соборности*. И то, что решение было найдено, в свою очередь, сыграло ключевую роль в том, что российская диаспора сумела стать не просто горсткой извергнутых и рассеявшихся культурных сил, а новым и цельным творческим явлением; в том, что она – как мы заявили в начале – сумела сделать очередной шаг в развитии русской мысли, русской и православной духовной традиции. Так пишет об этом Зернов: «В Пшерове нашли друг друга два поколения, одно пришедшее к вере накануне революции, другое обретшее Церковь в страшные годы гражданской войны. Преемственность была сохранена, и это имело решающее значение для всего будущего православной культуры»²⁷.

Православство и церковность Движения означали также, что РСХД, каким оно воссоздавалось в рассеянии, уже больше не было обычною ветвью YMCA, одною из множества протестантских организаций, природной чертой которых является нечувствие, непризнание *примата глубинных элементов* в религии – и отсюда, религиозная поверхностность, тривиальность, выхолощенность, тенденция к приравниванию и сливанию всех религий – во всяком случае, всех христианских конфессий – на базе их поверхностной общности. Самым определенным образом, эта протестантская типология, еще в большой мере присущая дореволюционным кружкам, заменилась на православную типологию. Изменение духовного типа выражалось и вполне наглядно; так, в Пшерово

первоначальный распорядок съезда предусматривал «медитации», практикуемые в протестантском миссионерстве, – и В.В.Зеньковский пишет об их судьбе: «медитации... продолжались 4 дня, явно ненужные и постепенно отмершие»²⁸. РСХД делалось сообществом иного типа, близкого к типу православных братств. «Новое Движение сохранило старое название «христианского», осталось открытым как верующим, так и ищущим студентам, но вся его деятельность стала органически связана с Церковью... мы не только молились, но думали, спорили и жили в церкви»²⁹. К чести протестантских спонсоров, они вполне заметили этот принципиальный поворот, однако не препятствовали ему и не прекратили своей поддержки: хотя «между РСХД и центральными органами YMCA наблюдалось некоторое напряжение ... YMCA сделала уступку православным, разрешив образование *de facto* униконфессиональных групп»³⁰. Но, характерным образом, не пожелали увидеть поворота значительные круги в русской Церкви и, прежде всего, в ее консервативно-монархической карловвацкой, или «синодальной» ветви, РПЦЗ. Архиерейский Собор в Сремских Карловцах в 1926 г. вынес следующее постановление: «1) Относительно американских интерконфессиональных организаций YMCA и YWCA [Христианская Ассоциация Молодых Женщин – С.Х.] подтвердить постановление... Собора 1921 года... признать эти организации явно масонскими и анти-православными и потому 2) не разрешать членам Православной Церкви организовываться в кружки под руководством этих и им подобных неправославных и нецерковных организаций и быть в сфере их влияний»³¹. Эта позиция Собора отнюдь не разделялась, однако, основной церковной юрисдикцией диаспоры, возглавитель которой митрополит Евлогий полностью поддерживал РСХД, назначал духовников для него и в своих воспоминаниях написал: «Я стоял близко к этой

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

организации»³². Теснейшая связь с Церковью осталась неизбывным принципом Движения по сей день.

Пшеровский съезд открыл период стремительного развития и роста РСХД. В ближайшие годы проходит целая серия съездов, которые начали разделяться на общие (снова Пшеров, сентябрь 1924 г., Хоповский монастырь в Сербии, сентябрь 1925 г., Бьервилль, Франция, сентябрь 1926 г., Клермон, Франция, сентябрь 1927 г., Савэз, Франция, сентябрь 1928 г. и т.д.) и местные, по Франции, Германии, Чехии. Почти на всех этих съездах, как малое чудо, вновь и вновь возрождалась та атмосфера совершенного единения во Христе, всеобщей захваченности и духовного горения, которая для всех причастных делала эти события незабываемым духовным явлением – и благодаря которой раннее РСХД достойно стать особой страницей в истории русского религиозного сознания. Немалую важность имел местный французский съезд в Аржероне летом 1924 г., о котором Н.Зернов сообщает: «Собрался весь цвет русской церковной общности... Главным событием было решение основать в Париже Духовную Академию... Движение было не только вовлечено в эти переговоры, но явилось той благоприятной почвой, на которой и зародилась сама идея создания высшей богословской школы нового типа»³³. В том же году было решено перенести секретариат Движения в Париж. Принято было и решение об издании печатного органа Движения. В декабре 1925 г. вышел в свет первый номер журнала «Вестник РСХД». Н.Зернов, ставший его первым редактором, пишет: «Этот журнал оказался одним из самых жизненных моих начинаний. Он продолжает выходить, когда я пишу эти строки (1972)»³⁴. Продолжает он выходить и когда пишу свои строки я (2004).

Особая, уникальная роль выпала на долю «Вестника» – а с ним и РСХД – в последние десятилетия коммунистическо-

го режима в СССР. Начиная уже с середины 60-х годов, устанавливаются контакты журнала (редактором которого был тогда, как и ныне, Н.А.Струве) с представителями свободной христианской мысли в России, в первую очередь, из окружения о. Александра Меня (1934–1990). Контакты вскоре приводят к активному двустороннему сотрудничеству: «Вестник» доставляется и распространяется в России, тогда как российские христиане делаются авторами журнала, подготавливают и присылают в редакцию самые разнообразные материалы о религиозной жизни в России, духовном противостоянии тоталитаризму. Сотрудничество крепло и расширялось, так что в 70-е годы «Вестник» стал в качестве мест своего выпуска указывать: Париж – Нью-Йорк – Москва. Присутствие и воздействие журнала в позднесоветской России – прежде всего, конечно, в столицах, но и не только в них – было столь заметно, весомо, что в последние годы советской власти «Вестник РСХД», без малейшего преувеличения, необходимо считать одним из самых влиятельных факторов формирования оппозиционного сознания. И, наряду с феноменом раннего РСХД, наряду с цементирующей ролью Движения во множестве религиозно-культурных начинаний, эта кардинальная роль «Вестника» в крушении коммунизма и содействии возрождению христианской мысли в России есть еще один вклад Движения в выполнение духовной миссии диаспоры.

Возвращаясь наконец к собственно философским и богословским начинаниям, напомним, что о неутомимой организационной активности Н.А.Бердяева в этой сфере мы уже говорили, описывая работу созданной им Религиозно-Философской Академии в Берлине (с ноября 1922 г.), а затем и в Париже (с ноября 1924 г.). Самым же важным и долговечным из бердяевских предприятий стал

выпуск религиозно-философского журнала «Путь», который выходил в свет в Париже с сентября 1925 г. по март 1940 г. Издание осуществлялось на средства все той же YMCA, причастность которой к журналу обозначалась присутствием в редколлегии Г.Г.Кульмана (1894–1961), секретаря американского отдела YMCA, однако нисколько не была ни вмешательством, ни надзором; Кульман был тесно (в том числе и семейно, будучи мужем одной из сестер Н.Зернова) связан с русской диаспорой и предан русской культуре. Помимо него, в редакцию входил также Б.П.Вышеславцев. Журнал имел подзаголовок «Орган русской религиозной мысли», и он полностью оправдал его: он был истинным форумом русской религиозной мысли, и за годы его выхода трудно указать сколько-нибудь заметного участника философской и богословской жизни диаспоры, тексты которого не появлялись бы на страницах «Пути», либо не обсуждались на них. При этом, журнал успешно стремился не быть замкнутым в эмигрантском мире. «Хроника духовной жизни» освещала события, происходившие отнюдь не только в диаспоре; рецензии помещались как на труды эмигрантских авторов, так и на многие произведения западной мысли, в особенности, появлявшиеся во Франции и Германии. Первым в русской печати «Путь» обсуждал многие труды ведущих мыслителей XX в. – Гуссерля, Хайдеггера, Кассирера, Шелера, Бубера, Кейзерлинга, Н.Гартмана. Незыблемым правилом Бердяева как редактора были беспристрастность и беспартийность. Свобода слова и мысли была для него священна, и он не раз помещал на страницах «Пути» статьи, полемизировавшие с его собственными взглядами. Воинственный темперамент редактора сказывался и вообще в склонности к полемике; весь путь журнала отмечен чередой острых, вошедших в историю выступлений и дискуссий: полемические материалы вокруг евразийства в 1925–1926 гг.,

дискуссия о книге И.Ильина «О сопротивлении злу силой» в 1926 г., материалы полемике о софиологии о.Сергия Булгакова (знаменитый «спор о Софии», о котором мы еще будем говорить) в 1935–1936 гг., выступление в связи с конфликтом между Г.П.Федотовым и руководством Свято-Сергиевского Института в 1939 г. – и этот перечень еще далеко не полон. – В итоге всего, вышедшие книжки журнала –общим числом, их было выпущено 61 – являют собой разностороннюю и ценнейшую летопись религиозно-философской мысли диаспоры.

Стоит, впрочем, отметить, что при всей широте и беспристрастности Бердяева как редактора, та летопись, что им велась, явственно имела собственную линию и позицию. По характеру своей религиозности, Бердяев тяготел к вольному пониманию христианства – такому, которое видит в догмате и Церкви, в ее иерархии, канонах, правилах послушания, сковавающие начала, несущие опасность подавления личности, творчества и свободы. Подобный взгляд, унаследованный от эпохи Просвещения, был очень распространен среди приходящей к христианству интеллигенции: признавая и высоко ценя христианскую этику и мистику, вершины христианского умозрения, ее представители в то же время отделяли Церковь от этих вершин духовности, воспринимая ее как социальный институт, служащий частью механизмов господства и подавления. Разумеется, этот взгляд не разделялся большинством в церковной среде, однако это большинство не умело убедительно доказать несправедливость его – тем паче что практика русской Церкви синодального периода, предельно государственной и бюрократизированной, давала изобилие фактов в его поддержку. Восстановление патриаршества, отделение Церкви от государства создали почву для перемен в устройении и жизни Церкви; и одновременно происходил процесс углубления экклезиологических представ-

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

лений, очищения идеи Церкви от искажающих наслоений. Совершалось восстановление раннехристианского и патристического видения Церкви, в которое вносили вклад и определенные позднейшие продвижения экклезиологического сознания – прежде всего, идея соборности. В этом *формировании обновленной православной церковности* весьма существенную роль сыграли Церковь и богословская мысль в рассеянии; причем наиболее важным очагом его здесь стал Свято-Сергиевский Институт. Воззрения же Бердяева с их смутной и поверхностно-вольностнодумной экклезиологией отвечали отходящему периоду русского религиозного сознания; и в той мере, в какой «Путь» служил их проводником, представляемая им линия христианской мысли была отлична от линии, представляемой Институтом. Две линии отнюдь не были антагонистичны, расходясь скорее в частностях и оттенках; и все же, чтобы понять направление философско-богословского процесса, важно учитывать их различие.

К нашему рассказу о русской мысли в Париже осталось добавить только последнюю страницу, но эта страница – главная для нашей темы: нам предстоит описать организацию, структуру, деятельность Православного Богословского Института. Выше мы уже бегло упоминали о его предыстории: на торгах, состоявшихся в день преподобного Сергия Радонежского, 18 июля 1924 года, митрополитом Евлогием была приобретена для русской Церкви в Париже довольно обширная усадьба с бывшею лютеранской кирхой, которая была в дальнейшем переустроена и освящена как православный храм во имя преподобного Сергия, тогда как усадьба получила название Сергиевского Подворья; сразу вслед за покупкою, на местном съезде РСХД в Аржере (Нормандия), 21–28 июля 1924 г., принято было решение о создании на территории Подворья

высшей богословской школы. Так описывает владыка Евлогий первые шаги организации будущего знаменитого института: «Богословский Институт образовался быстро – в первый же год существования Подворья. Сразу по возвращении с Конференции Христианского Движения мы приступили к разработке устава и программы. ... После Пасхи [1925 г.] приехали протоиереи Булгаков и другие профессора, и мы решили открыть прием студентов. Хотя была весна... мы приняли все же десять человек... С осени работа в Институте окончательно наладилась»³⁵. Весьма стоит привести и характеристику уклада и духовной атмосферы в Институте: «Внешний вид помещений: аудиторий, дортуаров, трапезной... был скромный, примитивный, граничивший с бедностью, но среди этого убожества веял подлинный церковный дух. Храм Подворья... стал центром институтской жизни. Ежедневное посещение церковных служб было для студентов обязательно. Богослужение ... отличалось строгостью церковного стиля, напоминая монастырские службы. Воспитанники были одеты в подрясники и походили на послушников. Трапезу они вкушали молча, слушая чтение прологов или житий»³⁶, – и, резюмируя, владыка Евлогий говорит о «строгом монашеском направлении институтской жизни». Без сомнения, это направление немало содействовало тому, что в дальнейшем Свято-Сергиевский Институт оказался теснейше причастен к новым исследованиям мистико-аскетической (исихастской) традиции Православия, имевшим принципиальную важность для всего православного богословия.

Высокая репутация, которую уже вскоре приобрела новая духовная школа, была достигнута, в первую очередь, незаурядным уровнем ее профессорского состава. Здесь собран был цвет русской религиозной мысли и богословской науки, и долгое время, в течение нескольких десятилетий, академическому сообществу Ин-

ститута удавалось удерживать общий уникально высокий уровень. Начальный состав был следующим:

прот. Сергей Булгаков (догматическое богословие и Священное Писание Ветхого Завета);

А.В.Карташев (история Церкви общая и русская);

Г.В.Флоровский (патрология);

С.Л.Франк, Н.О.Лосский, Б.П.Выше-славцев (философия);

С.С.Безобразов (Священное Писание Нового Завета; греческий язык);

Г.П.Федотов (история Западной Церкви; латинский язык);

Еп. Вениамин (Федченков), В.Н.Ильин (литургика);

Еп. Вениамин (Федченков), Н.К.Кульман (церковнославянский язык);

Л.А.Зандер (логика);

А.Г.Чесноков (теория церковного пения).

Из перечисленных лиц, Франк и Лосский были приглашены лишь для прочтения одного философского курса, тогда как все остальные вошли в постоянное ядро преподавательского сообщества Института (Флоровский, Федотов, Чесноков стали членами этого сообщества со второго (1926–27) учебного года). В ближайшие годы к постоянному ядру присоединились также: В.В.Зеньковский (после пребывания в США, в 1927 г. он стал профессором Института, постоянно читающим философию; долгое время он был и деканом Института), архим. Киприан (Керн) (пасырское богословие, впоследствии патрология), Н.Н.Афанасьев (каноническое право), В.В.Вейдле (история церковного искусства). Предметы, читаемые многими членами этого ядра, в разные годы сильно менялись; в те или иные периоды в числе преподавателей появлялись также многие другие лица – в частности, К.В.Мочульский (1892–1948, талантливый литературовед), иеромонах Лев Жилле (1892–1980, автор широко известных на Западе трудов о православной духовности и молитве). Иногда, аналогично приглашению

Франка и Лосского, приглашались маститые ученые для прочтения отдельных курсов: так, Н.Н.Глубоковский (1863–1937, крупнейший историк Церкви, патролог, богослов, преподававший в Болгарии) прочел два курса по Священному Писанию Нового Завета, а С.В.Троицкий (1878–1972, один из авторитетнейших канонистов, обосновавшийся в Сербии) – курс церковного права³⁷. Академическое сообщество Института отличалось необычайной творческой продуктивностью³⁸, и многие произведения его членов, созданные в довоенный период, вошли в классический фонд русской религиозной мысли. В первую очередь, здесь должны быть названы:

серия основных богословских трудов о. Сергея Булгакова – «малая трилогия» («Купина Неопалимая» (1927), «Друг Жениха» (1927), «Лествица Иаковля» (1929)), «большая трилогия», или трилогия «О Богочеловечестве» («Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936), «Невеста Агнца» (1945)), «Православие. Очерки учения Православной Церкви» (франц. изд. 1932, англ. изд. 1935, рус. изд. 1964) и ряд др.;

первые труды о. Георгия Флоровского по патристике («Восточные Отцы IV века», 1931, «Византийские Отцы V–VIII веков», 1933) и его же знаменитые «Пути русского богословия», 1937;

труды по агиологии и духовной литературе Г.П.Федотова («Филипп, митрополит Московский», 1930, «Святые Древней Руси», 1933, «Стихи духовные», 1935) и его же культурфилософская эссеистика, сложившаяся в цельную концепцию идейного развития России и феномена русской интеллигенции и ставшая поздней, уже в наши дни, широко популярной и влиятельной (см. сборники «Новый град», 1954, «Лицо России», 1967 и многие переиздания);

капитальные сочинения А.В.Карташева по церковной истории («Очерки по исто-

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

рии русской Церкви» в 2-х томах, 1959, «Вселенские соборы», 1963).

Наряду со «звездным составом» профессоров, вскоре обозначились и другие ценные стороны нового института. Высокий научный уровень наставников соединялся с энтузиазмом к начатому делу; общая жизнь в Православии, в Церкви, и одновременно – вне родины, в изгнании, необычно прочно связывала студентов и педагогов, создавая атмосферу единения, преданности общим ценностям. «Большинство поступающих были люди убежденные, идеалисты, через Церковь пришедшие к решению посвятить себя церковному служению»³⁹, – свидетельствует владыка Евлогий, бессменный ректор Института вплоть до своей кончины в 1946 г. Следствием этого был высокий уровень получаемого образования. Разумеется, главным назначением Института была подготовка священников для русской Церкви в рассеянии, и большую часть выпускников по окончании ожидала трудная участь пастырей разбросанных и бедных эмигрантских приходов. Однако наиболее одаренным студентам предоставлялось от Института или добывались со стороны стипендии для подготовки к ученому званию, и в дальнейшем они нередко становились преподавателями Института (что постепенно сделалось основным путем пополнения его кадров); а целый ряд из них стали известными и крупными православными богословами – назовем здесь хотя бы П.Н.Евдокимова (1901–1970, вып. 1928 г.), прот. Александра Шмемана (1921–1983, вып. 1945 г.), прот. Иоанна Мейендорфа (1926–1992, вып. 1949 г.). К тридцатилетию работы Института в числе его выпускников было также 6 епископов.

Складывавшаяся высокая репутация института постепенно переходила границы русской эмигрантской среды. Состав студентов с самого начала не был ограничен этой средой, и в дальнейшем все более выходил за ее пределы. Этот процесс

принял особенно активный характер после Второй мировой войны. Так, в 1953–1954 учебном году в числе 30 студентов Института насчитывалось уже всего 13 русских, и было 6 греков, 3 серба и 2 болгарина. Как ясно показывают эти пропорции, Институт уверенно превращался из эмигрантского – в общеправославный очаг богословского образования и церковной науки; и постепенно, в дополнение к прежней славе громких профессорских имен, он приобрел новое признание и славу как, по советскому выражению, «кузница кадров» для православного богословия во всем мире. Сегодня его выпускники играют заметную роль в богословии и церковной науке, церковной жизни почти всех православных стран. Некую часть студентов всегда составляли также представители западного мира, принявшие Православие. Доля таких студентов неуклонно росла, что неизбежно отражалось на порядке преподавания и учебы. Отчет о деятельности Института за 1952–1953 гг. говорит об «увеличении числа иностранцев среди студентов» и отмечает в этой связи, что «ряд лекций и курсов читались и читаются на иностранных языках»⁴⁰. К настоящему времени эти тенденции еще значительно возросли.

Через десять лет своего существования, Сергиевский Институт оказался в центре богословской полемики, ставшей одним из ключевых и, если угодно, символических событий в развитии не только русской, но и вообще православной богословской мысли XX века. Этой полемикой был знаменитый парижский «спор о Софии» – спор о догматическом содержании и значении софиологического учения о. Сергия Булгакова, который со дня основания Института и до своей кончины в 1944 г. оставался центральной и самой почитаемой фигурой в Институте. О значении этого спора мы еще скажем ниже; предметная же суть его такова. Учение о. Сергия – одна из систем в русле софиологической метафизики всеединства, начало

которому было положено Вл.Соловьевым. В первой половине XX в. это русло стало центральным для русской философии; системы, которые строились на концепции всеединства, использующей, в свою очередь, библейскую мифологию Софии Премудрости Божией, были развиты, помимо Булгакова, также о. Павлом Флоренским и Е.Н.Трубецким. Поставление Софии в центр онтологии и учения о Боге всегда вызывало вопросы и возражения со стороны христианской догматики (в особенности, в части догмата Троичности), однако прямые обвинения в еретичности раздали лишь тогда, когда в книге «Агнец Божий» о. Сергей представил свою софиологию не в философской форме, подобно предшествующим учениям, а в форме системы догматического богословия. Обвинения были сразу обелены в форму церковных осуждений, которые почти одновременно последовали с двух противоположных сторон: от монархической Русской Православной Церкви За Рубежом, или же Архиерейского Синода в Сремских Карловцах (решение от 30 окт. 1935 г.), и от Московского Патриархата (решение от 7 сент. 1935 г.). Московское решение было при этом вынесено на базе критического анализа учения Булгакова, проделанного в Париже В.Н.Лосским и представленного возглавлявшему Московскую Патриархию митрополиту Сергию (Страгородскому).

На оба осуждения о. Сергей представил богословские ответы-возражения; тогда как митрополит Евлогий, одновременно ректор Института, где Булгаков преподавал богословие, и глава церковной юрисдикции, к которой он принадлежал, учредил богословскую комиссию из 10 членов для рассмотрения и догматической оценки его учения. Комиссия вынесла решение, полностью оправдывающее софиологию Булгакова от обвинений в ереси; однако два ее члена, прот. Сергей Четвериков и о. Георгий Флоровский, выразили особое мнение, согласно кото-

рому обсуждаемое учение было богословски ошибочным, хотя и не было ересью в точном смысле, поскольку оставалось в границах богословского исследования и не притязало заменить собой учение Церкви. В аспекте путей развития русского богословия, в этом споре наиболее существенны позиции Флоровского и Вл.Лосского, которым в ближайшем будущем предстояло стать ведущими авторами нового богословского направления, созданного православной мыслью. То, что оба они приняли участие в споре о Софии, значительно и симптоматично: мы можем считать, что в негативной форме решительного неприятия софиологии вызревавшее направление возвестило впервые о своем появлении. Сам же спор, как мы заметили выше, получает значение важного и даже символического события: события встречи и столкновения старого и нового, уходящего и нарождающегося этапов русской религиозной мысли.

Следует, безусловно, сказать и о позиции Института – а с тем и всего основного русла русской Церкви в рассеянии – по отношению к прочим руслам, а также и к инославию. Различные ветви эмигрантской Церкви получили название «юрисдикций», что означало их самоопределение по признаку подчиненности той или иной высшей церковной власти, священноначалию. Исходное единство Церкви означало подчиненность всего ее клира Московскому патриаршему престолу, восстановленному решением Собора 1917–1918 гг., и осуществлялось непосредственно в форме подчинения митропол. Евлогию, который назначен был Патриархом Тихоном (указом от 5/22 мая 1922 г.) управляющим всеми русскими зарубежными приходами. Это единство постепенно разрушалось действиями Архиерейского Синода в Сремских Карловцах (Сербия), возглавлявшегося митрополитом Киевским и Галицким Антонием (Храповицким, 1864–1936) и тесно связанного с монархическими кругами эмиграции; уже

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

в ноябре 1921 г. Карловацкий Собор принял политические заявления о восстановлении династии Романовых, впоследствии дезавуированные патриархом Тихоном. Митроп. Евлогий не воспользовался своими полномочиями во всем объеме, не распустив Синод и не взяв его под свой контроль. Синод же не объявлял о выходе из подчинения патриаршей власти, однако *de facto* осуществлял его – продолжал политическую активность и действовал отнюдь не в согласии с Евлогием; все более усугубляя эту линию, на очередном Соборе в январе 1927 г. он запретил Евлогия в служении и разорвал молитвенное общение с ним. То был первый раскол эмигрантской Церкви: в ней появились «евлогианцы» и «карловчане».

Вскоре последовал и другой раскол. В 1927 г. митрополит Сергей (Страгородский), управлявший русскою Церковью в (канонически весьма неясной) должности «заместителя местоблюстителя патриаршего престола», направил всем заграничным клирикам русской Церкви предписание дать письменное обязательство лояльности советскому правительству. Это требование Москвы еще не породило раскола: владыка Евлогий предложил смягченную формулировку требования как «обязательства не делать амвон ареной политики», и в такой форме обязательства были даны. Но несколько позднее раскол все же совершился. В 1930 г. Евлогий принял в Лондоне участие во всеанглийском молении о страждущей русской Церкви; вскоре после этого, указом Московской патриархии он был уволен от церковного управления, и его преемником был назначен митрополит Литовский Елевферий. Однако в подчинение Елевферию перешла лишь малая часть духовенства и мирян; а митрополит Евлогий достиг соглашения со Вселенским (Константинопольским) Патриархатом о том, что подчиненные ему приходы будут приняты в юрисдикцию Вселенского Патриарха в качестве особого Русского Эк-

зархата. Тем самым, эмигрантская Церковь оказалась разбита уже на три группировки-юрисдикции, не имевшие взаимного общения: «карловчане», управлявший которыми Синод не имел признания ни одной из православных Церквей, «евлогианцы», образовавшие Экзархат Вселенского Патриархата, и небольшая часть, сохранившая подчинение Московской Патриархии. В основе своей, подобное строение (или нестроение?) она сохранила и до сего дня.

Юрисдикция, представляемая экзархатом митрополита Евлогия, занимает в этом спектре центральное положение, сразу в ряде аспектов: она была наиболее многочисленна и, кроме того, придерживалась наиболее взвешенных, центристских позиций, стремясь соблюдать отделенность Церкви от политики. Сходной линии придерживалась и иерархия русской Церкви в США. Карловацкая юрисдикция, политизированная, резко антисоветская и монархическая, представляла правое крыло, тогда как малая часть эмиграции, оставшаяся в каноническом подчинении Московского Патриархата, может рассматриваться как левое крыло, хотя ее представители в подавляющем большинстве отнюдь не были сторонниками большевиков и сделали свой выбор по церковным, а не политическим основаниям, видя свой долг в сохранении единства Церкви. Весьма стоит указать, что при численной малости, московская юрисдикция включала в себя целый ряд крупных деятелей Церкви и богословов: к ней, в частности, принадлежали В.Н.Лосский (1903–1958), митроп. Вениамин (Федченков) (1880–1961), митроп. Антоний (Блум) (1914–2003), архиеп. Василий (Кривошеин) (1900–1985), архим. Софроний (Сахаров) (1896–1993), иконописцы о. Григорий Круг и Л.А.Успенский и др.

Что же касается Богословского Института, то он был основным средоточием духовных и культурных сил евлогианского экзархата, и юрисдикционные распри

неизбежно отражались на его деятельности. В мемуарах владыки Евлогия читаем: «Немало нашему Богословскому Институту вредят карловцы, стараясь подорвать к нам доверие как среди русских, так и среди иностранцев»⁴¹. Об отношениях с противоположным крылом пишет В.В.Зеньковский, другой руководитель Института: «Одно политическое направление... не допускается пребыванием в Институте, и при этом в равной мере для студентов и для профессоров. Речь идет о советской ориентации. По этому признаку не был принят в число студентов весной 1947 г. афонский иеросхимонах Софроний Сахаров... и должен был оставить преподавание в Институте осенью того же 1947 г. иером. Николай Еремин, после того как он занял пост настоятеля Трех-студийского Подворья в Париже, юрисдикции патриарха Московского»⁴². Еще ранее, вскоре после основания Института, по той же причине «советской ориентации», из Института были исключены члены Братства Св. Фотия, о котором мы говорили выше. Без сомнения, руководство Института искренне стремилось к тому, чтобы в Институте соблюдались принципы духовной свободы, и в обязательные нормы входила лишь верность Церкви и началам христианского благочестия. Но при всем том, в конце 30-х гг. оригинальная, свободолобивая публицистика Г.П.Федотова вызвала в Институте открыто враждебную реакцию и до такой степени создала вокруг него атмосферу гонения, что, покидая Францию в начале ее оккупации, Федотов — один из основных профессоров Института, всегда любимый студентами, — «подав в отставку, хотя все будущее было еще не ясно, сказал: «Одно, слава Богу, с Богословским Институтom все кончено»»⁴³. И этот пример убедительно показывает, сколь трудно было держаться духовной широты в давящей атмосфере эмиграции.

Немаловажное значение для путей русской Церкви имела активность Инсти-

тута в контактах с инославием. Уже в Отчете о деятельности Института за 1927–1930 гг. отмечалось, что «Богословский Институт... занял значительное место в междухристианском общении»⁴⁴. Развитие такого общения явилось новым элементом в церковной жизни, оно не отвечало прежней церковной политике. Владыка Евлогий пишет: «Русская Церковь [прежде] чувствовала себя самодовлеющей и слабо откликалась на попытки сближения с нами инославных Церквей... Нашему несчастью — эмигрантскому существованию — обязаны мы тем, что Русская Церковь, оказавшись в соприкосновении с инославной стихией, была самой жизнью вынуждена войти в общение с нею и тем самым преодолеть свою косность и обособленность»⁴⁵. Формы, в которых складывалось общение, были разнобразны, определяясь отчасти внутренними, сущностными соотношениями христианских конфессий, а отчасти обстоятельствами эпохи, исторического момента. Контакты обрели два главных направления или русла: сношения с Англиканской Церковью и участие в экуменическом движении; и можно сказать, что первое из этих русел стимулировалось более внутренними факторами, тогда как второе — внешними.

Вероучение англиканства, как известно, неоднородно: в нем издавна существуют два течения, которые именуются «Низкою» и «Высокою» Церковью и весьма различаются в своем отношении к Преданию и богослужению. Если в Низкой Церкви (Low Church) роль этих составляющих низведена, минимизирована не менее, чем в других ветвях протестантизма, то Высокая Церковь (High Church), отвергая папизм, в то же время стремится сохранять святоотеческое Предание и большее, нежели в остальном протестантизме, богатство и глубину богослужения и богопочитания (особое развитие эти стремления получили в весьма влиятельном Оксфордском Движении сер. XIX в.).

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

Эти позиции не раз отмечались в русском богословии как наиболее близкие к Православию из всех инославных конфессий, и на их почве в истории не раз возникали попытки взаимного сближения. Обещающим началом были дружеские контакты и богословская переписка А.С.Хомякова с деятелем Оксфордского Движения архидиаконом У.Пальмером (1811–1879). В дальнейшем, в России действовало Общество Ревнителю соединения Восточно-Православной и Англиканской Церквей; и таким образом, контакты церковной диаспоры с англиканами, ставшие активными во второй пол. 20-х гг., уже имели за собою традицию. В январе 1927 г. в городке Сент-Албанс близ Лондона состоялась первая встреча православных (представлявших Богословский Институт и РСХД) и англикан. Она не просто была удачна, но стала глубоким духовным событием для участников; встречи продолжились, и уже на второй из них (также в Сент-Албанс, 28.12.1927–2.01.1928) принято было решение о создании совместного англо-православного Содружества Св. мученика Албания и Преподобного Сергия Радонежского. Председателем Содружества был выбран представитель англикан, епископ Вальтер Трусский (Фрир, 1863–1938), вице-председателем – о. Сергей Булаков. Работа Содружества включала регулярные съезды, организацию встреч, богословских собеседований, проповеди в храмах обеих конфессий, широкую лекционную активность, издание литературы. Находясь под покровительством главы Англиканской Церкви, архиепископа Кентерберийского, она шла успешно; в послевоенные годы Содружество пережило новый период активного роста. Длительное время (до 1947 г.) секретарем и самым активным деятелем Содружества был Н.М.Зернов. В своих позднейших записках он писал: «Содружество оказалось жизнеспособным и стало впоследствии одной из самых деятельных неофициальных организаций, рабо-

тающих для сближения восточных и западных христиан»⁴⁶.

Что же до экуменического движения, то широта православного участия в нем в немалой мере обязана историческому совпадению: появление нашей церковной диаспоры на Западе совпало по времени с началами этого движения. Уже в 1920 г. митроп. Евлогий принял участие в Конференции Христианских Вероисповеданий в Женеве – первой в ряду тех встреч, на которых происходило постепенное формирование движения. Его впечатления были весьма положительны: «Конференция имела для православия серьезное значение... встреча и непосредственное знакомство в рамках нравственного взаимоборования ради высокой и актуальной цели, волнующей всех христиан, нас с протестантами сблизили... достигнут был положительный результат»⁴⁷. Далее, в одной из главных встреч начального периода, конференции «Вера и церковный строй» в Лозанне в 1927 г., участвуют уже митроп. Евлогий, прот. Сергей Булаков, Н.Н.Глубоковский (последний – в качестве делегата Болгарской Церкви), и о.Сергий выступает с докладом о почитании Божией матери, святых и икон, а также избирается членом Комитета движения «Вера и церковный строй». На конференциях 1937 г. в Оксфорде и Эдинбурге, которые подводят Движение к учреждению его руководящего органа, Всемирного Совета Церквей (ВСЦ), участвуют уже представительные делегации из 5–10 профессоров Богословского Института, и о. Георгий Флоровский избирается членом весьма ответственного «Комитета 14-ти», на который была возложена миссия организации ВСЦ. Начиная с Эдинбургской конференции, где он был также главой секции о служении в Церкви и одним из составителей резолюции о церковном служении и таинствах, Флоровский выдвигается на руководящие позиции в Движении и течение длительного периода остается одним из наиболее влиятельных

его лидеров; на Учредительной Ассамблее ВСЦ в 1948 г. в Амстердаме он был избран членом Исполнительного Комитета ВСЦ. «Деятельность Флоровского на Амстердамской ассамблее и в предшествующий ей период утвердила его положение как богослова с мировой репутацией и ведущего выразителя православных взглядов во всемирном движении за соединение церквей»⁴⁸. В прямой связи со своей активностью в экуменическом движении он начинает усиленные еkkлезиологические штудии, вырастающие в цельный опыт еkkлезиологии; и эта еkkлезиология Флоровского, главные тексты которой возникали в форме докладов на экуменических встречах, не только влияла на платформу Движения, но и осталась одним из крупнейших достижений богословской мысли диаспоры.

Как ясно уже из сказанного, участие богословов диаспоры в Экуменическом движении отнюдь не было простым присоединением к тем программам и целям, что выдвигались протестантскими инициаторами Движения. Как прежде при включении в деятельность YMCA и Студенческого Христианского Движения, православные участники обнаруживали собственную духовную идентичность, в основе которой был опыт православной церковности; и эту идентичность они неукоснительно отстаивали и сохраняли. Разумеется, это означало существенные расхождения с линией протестантского большинства, и суть этих расхождений как в Студенческом Движении, так и в Экуменическом Движении была одною и той же, коренящейся в общих различиях православной и протестантской духовности. В обоих движениях установкою протестантов был «интерконфессионализм», который мы кратко охарактеризовали выше, говоря об истории РСХД: тактика контактов и объединения различных конфессий на почве их очевидных общих элементов, с решительным «вынесением за скобки», удалением из поля зрения и

обсуждения всего разделяющего, всех элементов различия и несогласия. И в обоих движениях эта установка вызывала неприятие православных, твердо ощущавших в ней религиозную глухоту, нечувствие самой живой сути религиозной жизни: ибо как раз несхожие, уникальные черты духовной традиции, как черты живого лица, отражают ее глубинную суть, ее ядро, которое нельзя «вынести за скобки», – без него традиция пуста и мертва. Еще на Пшеровском съезде РСХД это ощущение сумел выразить Бердяев: как свидетельствует В.В.Зеньковский, в своем докладе он «чрезвычайно просто и ясно показал, что при интерконфессионализме встреча христиан идет по линии *минимализма*, т.е. снижения нашего церковного сознания до минимума»⁴⁹. В Экуменическом Движении подобную роль взял на себя Флоровский: «Начиная с Эдинбурга, усиленное подчеркивание реальных глубин проблемы разделения Церквей стало отличительным признаком всех выступлений Флоровского на экуменических встречах»⁵⁰.

В отличие от выхолащивающего протестантского подхода, у православных участников складывался иной подход, иной образ экуменического общения. Они не отрицали духовной оправданности и нужности соединительных усилий, но были убеждены, что каждый должен войти в общение со своим лицом, со всею полнотой опыта своей духовной традиции; и целью участия в общении тогда будет *свидетельство* об этой полноте, попытка ее донести во всех ее неотъемлемых аспектах, включая, прежде всего, догматические и литургические, которые в интерконфессиональном подходе практически целиком отстранялись. Задача свидетельства родственна миссионерству, и на Амстердамской Ассамблее Флоровский охарактеризовал православное участие в ней именно как миссионерскую активность. У части протестантов это вызвало резкое недовольство – а между тем

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

за характеристикой о. Георгия стояли основательные и зрелые богословские представления о межконфессиональном общении христиан. Миссия среди инославных, среди разделяющих веру во Иисуса Христа как Бога и Спасителя, может пониматься как призыв к достижению истинной полноты и глубины устремления ко Христу – той глубины, на которой устремление ко Христу раскрывается как благодатная жизнь; и на этой глубине духовные разделения могут быть непостижимо преодолены, сняты по Божией благодати. В основе православной позиции была убежденность, что подлинная встреча христиан разных конфессий возможна, однако возможна не на пустой поверхности «минимализма», а в глубине неумаленного духовного опыта – и только эта *встреча на глубине* может быть плодотворна.

При общности этого основного убеждения, православные богословы, однако, существенно разделялись в понимании того, что же значит «встреча на глубине» и каков путь к ней. Нам важно отметить это разделение: в нем, как и в «споре о Софии», отразился процесс развития, который вел русскую мысль от религиозно-модернизма Серебряного Века к возврату в русло патристического Предания и творческому продолжению этого русла. Разделение ярко проявилось в конкретном эпизоде: как рассказывает Н.М.Зернов, третий съезд Содружества Св. Албания и Преп. Сергия Радонежского в июне 1933 г. «ознаменовался дерзновенным выступлением о. Сергия Булгакова, выносящим рассуждения о соединении Церквей... к радикальному пересмотру многих общепринятых до сих пор понятий о границах Церкви и о роли и значении таинства Евхаристии. Это было его знаменитое предложение допустить к причастию англикан (partial intercommunion)»⁵¹. Обоснование, которое выдвинул Булгаков, следовало типичной логике религиозного модернизма. Он отрицал принятое

положение о необходимости догматического согласия для общения в таинствах, называя это положение «мнимой аксиомой, которая никогда не проверялась» и вопрошая: «Почему же считается необходимым предварительно согласиться во мнениях, а не наоборот, не в единстве ли таинства надо искать пути к преодолению этого различия [различия догматов]?»⁵² Эта позиция Булгакова игнорировала кардинальное различие между догматами Церкви, рождаемыми из ее соборного опыта, и простыми мнениями богословов, и, на поверку, трактовала путь к «встрече на глубине» как путь адогматического мистического волюнтаризма. Ее горячо поддержали Карташев и Федотов, однако, как и в «споре о Софии», возобладала иная позиция, характерная для дальнейшего пути русского богословия. Так резюмирует все дискуссии о. Александр Шмеман, один из крупных богословов следующего поколения: «по этому вопросу [экуменическому – С.Х.] зарубежное русское богословие разделилось. Одни само Экуменическое движение восприняли как своего рода новый онтологический факт в христианской истории, требующий глубокого пересмотра экклезиологических установок, принятых в «до-экуменическую» эру. Главными представителями этого течения были о. Сергей Булгаков, Л.А.Зандер, П.Н.Евдокимов. Им противостояли и с ними спорили те, кто, не отрицая необходимости православного участия в Экуменическом движении, не находили возможным никакой «пересмотр» православного отношения к инославным и видели в экуменизме только место свидетельства о православии перед лицом инославных христиан. Это направление многие годы возглавлял о. Г.Флоровский»⁵³. Нам же в завершение стоит добавить, что сегодняшняя критика экуменизма, огульно клеймящая его как «главную ересь XX столетия», заведомо игнорирует и сложность проблемы, и непростую историю Движения, не делая

различия между протестантским интерконфессионализмом и очень отличной от него богословской позицией, выношенной первым поколением православных участников Движения.

Военные годы стали переломным временем в истории Сергиевского Института. Та академическая жизнь, которая постепенно восстановилась и наладилась после поры лишений, оказалась уже во многом отличной от прежнего периода. Старая эмиграция уходила, лишь очень отчасти сумев передать следующему поколению свою верность Православию, русской культуре и языку; и это поколение, и появившаяся вторая эмиграция в своем большинстве уже были люди иного духа и иных ценностей. Соответственно, росла пропорция нерусскоязычных студентов Института, а с ней и пропорция нерусскоязычных курсов, и этот культурный процесс не был безболезненным. Что еще важнее, состав профессоров переставал быть уникальным, «звездным» сообществом; помимо ухода старшего поколения, причиной к тому послужил и переезд многих талантливых ученых в Америку. Этот переезд был тесно связан со становлением православного богословского образования в США и, в первую очередь, с организацией Свято-Владимирской Богословской Академии в Нью-Йорке (о чем мы еще скажем ниже). Не без прямой заслуги Сергиевского Института, его преподавателей, его выпускников, разъезжавших повсюду, в православном мире происходило постепенное укрепление и осовременивание богословской школы, повышение уровня богословской мысли. Однако для самого Института происходивший процесс нес постепенную утрату его исключительного положения, лидерства. В последние десятилетия XX века, Парижский Богословский Институт следует считать лишь одной из ведущих богословских школ в православном мире, вместе с целым рядом богословских академий и факультетов в Америке, Греции,

Югославии. Но, хотя его слава в прошлом, едва ли стоит рассматривать последние этапы его пути как время кризиса и упадка; справедливее будет видеть в них достойную передачу преемства – после исполненной достойно миссии. Как и во многих делах, многих аспектах существования диаспоры, в деятельности Института была несомненная доля жертвенного служения.

АМЕРИКАНСКИЙ ФИНАЛ

Вторая Мировая война рассматривается всегда как рубеж, разделяющий два радикально разных периода в истории эмиграции. Больше того, историю первой эмиграции как культурного явления обычно и не продолжают за этот рубеж; за него переходит уже не само явление, а только лишь биографии его отдельных героев – тем самым, как бы переживших свое время. Но, если первый взгляд имеет под собою все основания, то последняя установка, хотя и привычна, но не оправдана. Так, по крайней мере, обстоит дело в нашей теме, в философском и богословском творчестве диаспоры: как мы попытаемся показать, только в заключительный, послевоенный период в этой сфере возникают последние важные привнесения, складывается некий цельный итог – и выступает смысл всего пройденного пути. В противном же случае, если послевоенный финал не включается как необходимый и полноценный период в духовную и культурную историю диаспоры, в этой истории невозможно увидеть рождения нового, и она обесмысливается, представляясь лишь «усыхающим довеском» Серебряного Века – тогда как в действительности она явила собою его творческое преодоление.

Как мы сказали уже, после войны происходит существенное перемещение академических сил в Америку; и именно здесь, главным образом, разыгрываются те смыслоносные процессы, что нам пред-

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

стоит описать. В первые же послевоенные годы силами российской диаспоры в США создается новый важный центр богословского образования. Этот центр возникает на базе Свято-Владимирской Православной Богословской Семинарии, которая существовала в Нью-Йорке с октября 1938 г., будучи первоначально весьма малой духовной школой, не имевшей даже статуса высшего учебного заведения. Процесс расширения и роста начинается с появления в Семинарии первых новых профессоров, прибывших из Европы: Г.П.Федотова в 1945 г., Е.В.Спекторского в 1947 г., Н.С.Арсеньева в 1948 г. Уже в 1946 г. Г.П.Федотовым и П.П.Зубовым был составлен и подан церковной власти меморандум о реорганизации Семинарии, предполагавший ее преобразование в высшую богословскую школу с полной системой соответствующих кафедр. Был представлен и список кандидатов на новые профессорские места; на кафедру догматического богословия и патристики предлагалась кандидатура о. Георгия Флоровского. Меморандум был принят и полностью реализован; в соответствии с новым статусом, в июне 1948 г. Семинария была переименована в Свято-Владимирскую Православную Богословскую Академию. Одним из новых профессоров был также Н.О.Лосский, который так описывает этот период: «Осенью 1947 г. русская семинария в Нью-Йорке превратилась в высшее учебное заведение, в Свято-Владимирскую Духовную Академию, и я был приглашен в нее в качестве профессора философии. Деканом ее был недавно рукоположенный епископ Иоанн (Шаховской). В числе профессоров были историк Церкви Г.П.Федотов, Н.С.Арсеньев. Вскоре приехал такой знаток патрологии и богословия как от. Георгий Флоровский. Из Италии приехал Евгений Васильевич Спекторский. Духовная Академия стала высшей школой, имеющей в своем составе значительные силы»⁵⁴. В дальнейшем этот приток сил

продолжался: преподавателями Академии стали о. Александр Шмеман (с 1951 г.), С.С.Верховской (с 1953 г.), о. Иоанн Мейендорф (с 1959 г.). Как и Федотов, и Флоровский, все они прибыли из Сергиевского Института. Свято-Владимирская Академия во многом воспроизводила структуру Института, достигла его уровня и начинала превосходить его – что не всегда воспринималось в Париже безболезненно. Так позднее писал об этом процессе Мейендорф: «Тот факт, что о. Шмеман уехал в Америку (1951), присоединившись к Свято-Владимирскому сообществу, ... переживалось у Св.Сергия как нечто, близкое к предательству, тем паче что за этим последовали аналогичные переезды С.С.Верховского (1953) и Иоанна Мейендорфа (1959). Однако дальнейшая история и развитие Православия в Америке, как представляется, показали, что эти переезды были оправданными – прежде всего, потому что сам Сергиевский Институт, хотя и лишившись части своей корпорации, не только выжил, но и постепенно переориентировал себя и свои программы в пан-православном направлении: что и сделало выживание возможным»⁵⁵.

«*Переориентация в пан-православном направлении*»: эта формула Мейендорфа вполне может служить выражением той общей концепции и стратегии, которая была выработана и воплощена религиозно-философскими силами диаспоры в финальный период их творческой активности. Формула до буквальности совпадает с характеристикой деятельности о. Георгия Флоровского, который в 1949–1955 гг. был деканом Свято-Владимирской Академии: «Главная цель Флоровского как декана состояла в том, чтобы придать Семинарии пан-православную, вселенскую (ecumenical) ориентацию»⁵⁶. Именно Флоровскому принадлежала решающая роль в создании и проведении этой стратегии. Еще до занятия поста декана, в своей первой актовой речи 4 ноября 1948 г. он говорил: «Современный православный бо-

гослов... должен осознать, что он должен обращаться ко вселенской аудитории. Он не может замкнуться в узкой скорлупе какой-либо местной традиции, поскольку Православие... это не местная традиция, а традиция, в своем существе, вселенская»⁵⁷. Выведению Православия в Америке во вселенскую перспективу и общекультурный контекст служило и преподавание Флоровского в ведущих университетах США – Колумбийском, Гарвардском, Принстонском, оставившее глубокий след в академической среде, в сообществах славистов, теологов, историков. Невозможность глухого замыкания в своем национальном наследии была как идейным тезисом, так равно и фактом практической жизни Православия в Америке. Н.О.Лосский писал: «В Духовной Академии из сорока двух студентов только шесть могли слушать лекции на русском языке: многие молодые люди, принадлежащие ко второму, третьему поколению дореволюционной русской эмиграции утратили русский язык. Поэтому для четвертого академического года я приготовил оба курса на английском языке»⁵⁸. Флоровский же сразу объявил: «Я не буду преподавать по-русски, ибо это пустая трата времени»; и в годы его деканства английский был сделан единым языком преподавания в Академии. С 1952 г. Академия начинает выпускать богословский журнал «St Vladimir's Seminary Quarterly» (выпускаемый поныне, с измененным в 1969 г. названием «St Vladimir's Theological Quarterly»), который стал первым англоязычным православным журналом. В этот же период происходит все более широкий переход к английскому языку в богослужении приходов русской Церкви в Америке.

Разумеется, стратегия «пан-православной» или «вселенской» ориентации включала в себя далеко не только языковый аспект; она несла и существенное экклезиологическое содержание. В 1970 г. Московская Патриархия предоставила Севе-

ро-Американской Митрополии статус автокефальной Церкви, которая приняла название «Православной Церкви в Америке», the Orthodox Church of America. Каковы бы ни были фактические причины и обстоятельства этого события, богословы диаспоры интерпретировали его как практическое утверждение экклезиологических идей, соответствующих обсуждаемой стратегии. А. Шмеман, бывший главою Свято-Владимирской Академии в 1962–1983 гг., передавал содержание события так: Русская Церковь в США «положила конец своей продолжительной ссоре с Матерью-Церковью, попросив и получив от нее статут полной административной независимости («автокефалии»), вычеркнула из своего наименования определение «русская», которое, после 175-летнего непрерывного существования на этом континенте, являлось явным пережитком, и приняла географическое определение («в Америке»), соответствующее ее местонахождению и ее призванию»⁵⁹. При нарочитой простоте, это описание богословски насыщено и чревато. Как нетрудно понять, утверждение о. Александра, что «призванию» Церкви соответствует «географическое определение» и, напротив, не соответствует атрибут «русская», есть своеобразная формулировка *вселенскости Православной Церкви* – свойства, которое мы обсуждали выше в связи с позициями Братства Св. Фотия. В отличие от Франции, в Америке не было туземного Православия, и потому путь к осуществлению вселенскости Церкви предстает несколько иначе. Во всяком месте рассеяния, Церковь русской диаспоры должна стать местной (поместной) Церковью, сняв для этого этническую границу: ибо именно «поместная Церковь... есть *полная* Церковь... проявление и пребывание в данном месте Церкви Христовой»⁶⁰. Однако в существенном, экклезиология вселенскости у Шмемана и Мейендорфа, ведущих богословов Православной Церкви в Америке, не расходится

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

с экклезиологией Вл. Лосского и Фотиевского Братства, а обе они не расходятся с еще одним известным опытом эмигрантской экклезиологии, который представлен был о. Николаем Афанасьевым (1893–1960), профессором Сергиевского Института. Приведенные нами тезисы Шмемана прямо перекликаются с Афанасьевым, в главном труде которого «Церковь Духа Святого» можно прочесть: «Согласно кафолической природе каждой местной церкви всё, что совершается в одной местной церкви, совершается не в ней самой, а в Церкви Божьей, а следовательно совершается во всех местных церквях... Церковь Божия во Христе... в полноте своего единства пребывает в каждой местной церкви с ее Евхаристическим соборанием»⁶¹. И за всем этим экклезиологическим руслом, проложенным богословами русского рассеяния, стоит та же мысль, та же интуиция: духовное задание диаспоры, путь ее выхода вовне, из эмигрантского отщепенства, заключается в осуществлении вселенскости Православия.

В конечном итоге, культура диаспоры сумела не просто достичь «вселенской ориентации», найдя и приняв соответствующие ей языковые и экклезиологические принципы. Она совершила большее: не только вошла в пан-православную и вселенскую перспективу, но стала в ней значимым явлением и заняла самостоятельное место, дав начало новому творческому этапу православной мысли. В известной мере, это – совокупный итог всей философско-богословской работы диаспоры; но главный вклад в этот итог внесли, несомненно, два достижения: новое осмысление православного отношения к патристике и Преданию, вызвавшееся в концепциях «христианского эллинизма» и «неопатристического синтеза», и новое осмысление богословского значения духовного опыта, исихастской аскетической практики и учения св. Григория Паламы. Первое из этих творческих достижений принадлежит целиком о. Георгию Фло-

ровскому, тогда как второе связано, прежде всего, с именами о. Василия (Кривошеина), Вл. Лосского и о. Иоанна Мейендорфа.

Основополагающий принцип православно-церковного мирозерцания – определяющая, нормативная роль святоотеческого Предания в богословии и вероучении Церкви. Обычное понимание этого принципа всегда трактовало его как принцип жесткого консерватизма, предписывающий искать решение любых вопросов путем прямого, начетнического приложения текстов отцов Церкви. Под влиянием подобной трактовки складывался образ Восточного христианства как мира застывших архаичных воззрений, мира с боязнью нового, с запретом всякого творчества в интеллектуальной и духовной сфере. Такой образ был господствующим как в западных представлениях о Православии, так и в представлении вестернизованных культурных кругов в православных странах. Он, в свою очередь, диктовал, что путь свободного творчества, обращенного к современности, несовместим с принципом верности Преданию, и творчески развивающаяся мысль необходимо должна отбросить этот принцип. Всё это означало, что в сфере православной мысли (как и во многих других сферах культуры) складывалось противостояние, или же бинарная оппозиция *консерватизм – модернизм*. После продолжительного господства консервативного полюса, Русское религиозно-философское возрождение, вслед за Вл. Соловьевым, своим начинателем и пророком, избрало, в целом, позиции модернизма; философия Серебряного Века – затем ставшая философией диаспоры – ориентировалась не на патристическое русло, но на русло традиции новоевропейской метафизики. Однако религиозная мысль диаспоры – ее молодого поколения, что шло следом за поколением философов Серебряного Века, – от этой ориентации отказалась.

Наглядной иллюстрацией отказа служит парижский «спор о Софии». Мы говорили о нем уже не раз – и сейчас вновь вернемся, чтобы дать ему уже окончательную историкокультурную оценку. В контексте нашей оппозиции, софиологическая система о. Сергия Булгакова – типичный образец богословского модернизма: принадлежа богословскому дискурсу, она, разумеется, обращалась к наследию патристики и не отрицала его авторитет; но, тем не менее, по своим идейным, эпистемологическим, методологическим установкам, она оставалась – как и предшествующая философия о. Сергия – свободным построением, направляемым субъективными интуициями автора. Если довериться оппозиции, это значит, что оппоненты софиологии были консерваторы; и их в самом деле, почти как правило, причисляли, и продолжают причислять, к таковым – причислять всех, огульно. Действительность обстоит, однако, сложнее. Бесспорно, церковные консерваторы, порицатели всякого творчества и движения в церковной жизни и богословской мысли, сосредоточенные, в особенности, в юрисдикции Карловацкого Синода (РПЦЗ), были противниками софиологии; однако не только они. Как мы указали выше, с критическим неприятием к софиологии отнеслись также Флоровский и Вл.Лосский. Основой их неприятия, как и у консерваторов, служили критерии верности Преданию; но в их понимании эта верность отнюдь не была принципом консерватизма в старом привычном смысле, не значила косности мысли и запрета творчества. В их позициях намечалось уже преодоление, *деконструкция самой оппозиции консерватизм – модернизм*.

В явном и развернутом виде деконструкция была произведена позднее, в текстах Флоровского, заново формулировавших и углубленно разъяснявших неизменные принципы православного отношения к святоотеческому Преданию. Одним из первых таких текстов стали знаме-

нитые «Пути русского богословия» (1937). Эта книга – одно из высших творческих достижений диаспоры и, по справедливости, она давно признана классикой русской мысли. В своем содержании, «Пути» конкретно-предметны, давая изложение истории религиозного самосознания, книжной и богословской культуры на Руси, беглое – до XVI в., но скрупулезно-детальное – с XVII в. и до канунов русской революции. Но предметное содержание всюду сопровождается углубленным богословским и историософским анализом, и всё изложение воплощает продуманную общую концепцию, которая, в свою очередь, тоже изложена на страницах книги. Эта концепция и есть то, что впоследствии, будучи развито и продолжено Флоровским в других трудах, получило название теории «неопатристического синтеза». Название это общепринято, но, тем не менее, неадекватно. Концепция Флоровского действительно говорит об историческом синтезе как необходимой установке богословского сознания и утверждает принципом синтеза возврат к патристике. «Узкий путь отеческого богословия есть единственный верный путь»⁶², – заявляет уже преамбула «Путей русского богословия». Однако этот возврат – не того рода, какой обычно присущ культурным явлениям, характеризуемым приставкой «нео»: речь отнюдь не идет о появлении некой «неопатристики», отличной от патристики источной. Но речь не идет и о консервативной установке хранения буквы, запрета на всякое развитие источной патристики.

Новую трактовку православного *принципа непреходящей нормативности Предания* явно и ярко представляет знаменитый заключительный раздел «Путей» – глава IX, «Разрывы и связи». Здесь мы читаем: «*Восстановление патристического стиля*, вот первый и основной постулат русского богословского возрождения. Речь идет не о какой-нибудь «реставрации», и не о простом повторении, и не о

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

возвращении назад. «К отцам», во всяком случае, всегда вперед, не назад. Речь идет о верности *отеческому духу, а не только букве*, о том, чтобы загораться вдохновением от отеческого пламени, а не о оом, чтобы гербаризировать древние тексты... Вполне следовать отцам можно только в творчестве, не в подражании... Предание живет и оживает в творчестве»⁶³. И видно уже из приведенных цитат, что установка Флоровского — установка деконструирующего действия. Хранение традиции раскрывается и не просто как принцип творчества, но как принцип творческой обращенности к своему времени, основательного и осиливающего ответа на вызовы современности, злбы дня — и, в этом смысле, как «модернистский» принцип; и позиция, задаваемая им, может определяться типично деконструктивистскими оксюморонами, как «модернистский консерватизм» или «традиционалистский модернизм». Такая позиция была вызовом обоим полюсам старого противостояния, не только арханстам-консерваторам карловацкого лагеря, но и новаторам-модернистам Религиозно-Философского возрождения. Вслед за «спором о Софии», выход «Путей» следует рассматривать как очередной знак формирования нового этапа русской религиозной мысли; и, подобно спору, судьба книги также свидетельствует о конфликте нового и старого: «В Париже решено было замалчивать книгу о. Георгия ввиду его отрицательного отношения к новым течениям русской религиозной философии»⁶⁴. (Видно, кстати, как быстро «в те баснословные года» новое становилось старым...)

Ясно видна уже и другая существенная черта выдвинутой концепции: хотя в «Путях» она развивается на материале русской традиции и прилагается к ее задачам, в своем существе, она всецело универсальна. В дальнейшем, в американский период, о. Георгий обычно представляет ее именно в качестве общей установки православного мышления и мироотноше-

ния; так, в программном выступлении 1949 г. он говорит: «Ни одна традиция не может выжить, если она не продолжается в творческом усилении. Весть Христова вечна и всегда та же, однако она должна постигаться снова и снова, так чтобы служить вызовом для каждого нового поколения... Нам надлежит не просто хранить наследие прошлого, но мы должны сделать всё, чтобы представить и передать его другим как предмет живущий, живой»⁶⁵. Конечно, никак не всякое историческое и духовное наследие способно играть подобную роль, оставаясь живым и животворящим для каждого нового поколения; напротив, такая способность — исключительное, уникальное свойство. Существенная часть концепции Флоровского — аргументация, доказывающая, что наследие греческих отцов Церкви обладает этой уникальной способностью, являя собою «обновляющийся залог», *depositum juvenescens*, по часто используемому о. Георгием выражению св. Ирины Лионского (II в.)⁶⁶. Тем самым, греческая патристика выступает как единственный и необходимый исток православного богословия, к которому оно должно возвращаться на каждом этапе своего развития — таким образом, пребывая всегда в стихии не просто христианского, но эллинского христианского разума. — В итоге, концепция «неопатристического синтеза» развивается в более общую и широкую концепцию «христианского эллинизма»; и обе концепции, получив признание, стали значительным вкладом в обновление богословских установок и богословского дискурса в Православии XX в. В них Православие получило современную *теологию культуры*, которая сегодня обеспечивает ему собственную и основательную позицию в развертывающемся глобальном диалоге культур.

Наряду с достигавшимся здесь переосмыслением *исторических измерений* православного богословия и богословского способа, указанное обновление вклю-

чало в себя не менее значительное переосмысление *опытных измерений*, природы и роли опытных оснований богословия. Таковые основания, очевидно, составляет опыт Богообщения; и наиболее чистым и совершенным образом он представлен в специально направленной к нему мистико-аскетической практике – практике православного исихазма, или священнобезмолвия. Поэтому переосмысление роли опыта происходило в форме углубленного исследования исихастской традиции и, в первую очередь, ее богословской интерпретации, данной в писаниях св. Григория Паламы (1296–1359). Нашей теме оно касается напрямую: началом его послужили и решающий вклад в него внесли опять-таки труды богословов русской диаспоры.

Исихастская практика и ее богословская артикуляция прошли долгую, сложную историю, начала которой – в подвижничестве первых христианских аскетов, отцов-пустынников IV в. За многие столетия здесь была создана высокоразвитая опытная наука духовного восхождения, в которой осуществлялось последовательное преобразование всего множества энергий человеческого существа, определенными ступенями возводящее это множество, своего рода энергийный образ человека, к сообразованию-соединению с Божественными энергиями. Огромное значение исихазм имел на Руси, где он обрел вторую родину, войдя в фундамент русского типа религиозности и оказав глубокое влияние на весь русский менталитет. Однако в культуре, включая даже богословие и философию, исихастская традиция почти не находила отражения, и ее богословское осмысление, достигнутое в византийском Исихастском возрождении XIV в. и выразившееся, в первую очередь, в учении о Божественных энергиях св. Григория Паламы, пребывало полузабытым и зачастую толкуемым весьма искаженно. Как ясно сегодня, это было крупнейшим недостатком право-

славной мысли: ибо в православной традиции само богословие понимается не как теоретическое знание, а как свидетельство опыта – прямая передача опыта Богообщения, правильному устроению, проверке и толкованию которого учит аскетическая практика.

Ключевая роль исихастского опыта – и его богословской интерпретации в учении Паламы – для православного мирозерцания была постепенно осознана, понята и проанализирована православным богословием в течение нескольких десятилетий в середине XX в. На ранней и решающей стадии этого процесса, главными вехами стали три работы русских исследователей в рассеянии:

Иером. Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы (1936);

Вл.Н.Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви (1944);

Прот. Иоанн Мейендорф. Введение в изучение св. Григория Паламы (1959).

(Два последних труда были написаны и изданы по-французски). Эти работы, ныне признанные научной классикой, имеющие множество переизданий и переводов, удачно дополняли и продолжали друг друга. Первая работа, написанная афонским монахом (позднее архиепископом Московской Патриархии) Василием (Кривошеиним), раскрывала теснейшую внутреннюю связь учения Паламы с исихастской практикой и полную укорененность его в опытном православном способе богословствования. Книга Вл.Лосского выстраивала цельную догматическую и историческую перспективу, в которой вся основная проблематика православного вероучения систематически излагалась на базе богословия энергий. И наконец, капитальная монография Мейендорфа представляла не только цельное изложение всего учения Паламы, но также детальную историческую панораму его эпохи, жизненного и творческого пути. Тщательный исторический анализ сочетался здесь с современным взглядом на проблематику

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

исихазма и паламизма, и этот взгляд в перспективе современности приводил к принципиально важному выводу: «Мы обнаруживаем в общем объеме мысли [Паламы] конструктивный ответ на вызов, брошенный христианству Новым Временем»⁶⁷. Вкупе с первым критическим изданием ранее неопубликованного главного труда Паламы, «Триады в защиту священнобезмолвствующих», которое Мейендорф также выпустил в 1959 г., названные работы образовали фундамент нового направления православной мысли. Сегодня это направление обычно называют на Западе «неопаламизмом», однако, подобно «неопатристике», и по тем же причинам, это название далеко не вполне адекватно. Употребляемый также термин «православный энергетизм» является более приемлемым, поскольку с концепцией энергий связаны обе главные составляющие данного направления, суть которых можно сформулировать так:

- реконструкция духовного наследия Паламы как цельного богословского учения, стоящего на концепции Божественных энергий;

- прочтение всего богословского дискурса Православия в свете богословия энергий.

Можно считать, что к этому же направлению примыкают, в широком смысле, и обсуждавшиеся разработки о. Георгия Флоровского. Хотя они и не являются исследованиями исихазма и паламизма, они созвучны этим исследованиям и их подкрепляют: концепции «неопатристического синтеза» и «христианского эллинизма» позволяют дать современному паламитским штудиям методологическое обоснование и интеграцию в контекст патристики.

С выходом монографии Мейендорфа (вскоре дополнившей его другими трудами), существование нового направления стало неоспоримым фактом, и этот факт начал получать мировой резонанс. Как отмечают издатели русского перевода книги, она «стимулировала небывалый

доколе интерес к личности св. Григория Паламы и к византийскому исихазму, так что общее количество публикаций по этим темам после ее выхода возросло в сотни раз»⁶⁸. В 70-е годы этот поток исследований составил одну из виднейших, активно разрабатываемых областей гуманитарной проблематики, затрагивающую не только богословие, но и целый круг смежных дисциплин – византологию, патрологию и т.д. Включая труды ученых всего православного мира, он никак не исчерпывался ими; напротив, преобладающую часть составляли работы западных исследователей – богословов, патрологов, историков всех конфессий. И это значило, что богословское и научное направление, основанное учеными диаспоры, не только стало новым этапом в развитии православной мысли, но и открыло поле проблем, важных и актуальных для всего христианства. Со временем разработки этого проблемного поля неизбежно утратили характер бурного бума, однако стали более углубленными и плодотворно продолжают по сей день. В этом широком, деятельном движении современной мысли сегодня уже почти нет участия российской диаспоры. Она покинула историческую сцену, растворилась, однако не прежде, чем зачала, инициировала это движение; и в этом – ее несомненная творческая победа, исполнение ее миссии. Это исполнение следует вечному гетевскому девизу: *Stirb und werde!* – рядом с которым можно поставить и слова русского поэта:

Жизнь ведь тоже только миг, только растворенье

Нас самих во всех других, как бы им в даренье...

Примечания:

¹ См., напр.: Л.Флейшман, Р.Хьюз, О.Раевская-Хьюз. Русский Берлин 1921–1923. По материалам архива Б.И.Николаевского в Гуверовском Институте. YMCA-Press, Paris, 1983. Russen in Berlin, 1918–1933. Eine kulturelle Begegnung / Hrsg. von Friezt Mierau. Weinheim–Berlin, 1988. Русский Берлин / Das russische Berlin, 1918–1941. Издание к выставке «Русский Берлин 1918–1941» в Государственном Историческом Музее 13–27 мая 2002. М. 2002.

² Недавно опубликован детальный отчет о Берлинском периоде работы Академии, включающий роспись всех лекторов и прочитанных ими курсов: Г.Кульман. Отчет о Русской Религиозно-Философской Академии в Берлине. Публ. Р.Берда // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2000 год. С. 198–205.

³ Б.Вышеславцев. Письмо к А.С.Яценко // Русский Берлин. С. 260.

⁴ В.Яковенко. Geleitwort // Der russische Gedanke. 1929/1930, Heft 1. S. 1.

⁵ Н.Плотников. Европейская трибуна русской философии: Der russische Gedanke (1929–1938) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 год. С. 337.

⁶ Н.О.Лосский. Воспоминания. Жизнь и философский путь. München. Wilhelm Fink Verlag. 1968. С. 222.

⁷ Там же. С. 224.

⁸ В.В.Зеньковский. Зарождение РСХД в эмиграции (Из истории русских религиозных течений в эмиграции) // Вестник РХД. 1993, № 168. С. 20.

⁹ Там же. С. 21.

¹⁰ Братство святой Софии: документы (1918–1927) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. Отв. ред. М.А.Колеров. СПб., изд. Алетея, 1997. С. 110.

¹¹ М.Колеров. Сергей Николаевич Булгаков // Русское Зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. Энциклоп. биограф. словарь. М., РОССПЭН, 1997. С. 116.

¹² Из числа первых философских событий в русском Париже можно назвать, напр., лекции Карташева «Религиозно-философские движения в начале XX столетия», Струве «Исторический смысл русской революции», ряд лекций Шестова. См.: La vie culturelle de l'immigration russe en France. Chronique (1920–1930). Établie par M.Beyssac. Paris, Presses Univ. de France, 1971. Pp. 10, 12, 13.

¹³ Н.А.Бердяев. Самопознание. Опыт философской автобиографии. YMCA-Press, Париж, 1949. С. 283.

¹⁴ Позднее эти лекции были изданы: А.Коживе. Introduction a la lecture de Hegel. P.1947, пашш. изд. 1962 и др. Из других книг Кожева наиболее важны: Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. T. 1–3. P. 1968–1973. Le Concept, le Temps et le Discours. Essai d'une mise a jour du Systeme du Savoir hegelien. P. 1990.

¹⁵ E.Roudinesco. Jacques Lacan. Columbia University Press, NY, 1997. P. 102.

¹⁶ П.Н.Савицкий. Комментарий к материалам Евразийского движения. Цит. по: К истории Евразийства. 1922–1924 гг. Публ. Е.Кривошеевой // Российский Архив. 1994, т. 5. С. 502.

¹⁷ Н.М.Зернов, в кн.: За рубежом. Белград – Париж – Оксфорд. (Хроника семьи Зерновых, 1921–1972). YMCA-Press, Париж, 1973. С. 161–162. [Далее как «Хроника Зерновых»].

¹⁸ Н.О.Лосский. Цит.соч. С. 227.

¹⁹ Там же. С. 249.

²⁰ О разделении диаспоры на «евлоганскую» и другие церковные юрисдикции см. ниже.

²¹ Более точно, с РСХД, а затем и с эмигрантскими организациями было непосредственно связано одно из звеньев YMCA, Всемирная Студенческая Христианская Федерация (ВСХФ), бесменным генеральным секретарем которой с 1895 по 1928 г. был Дж. Мотт (1865–1955). Именно Мотт был в тесном контакте с эмиграцией, и к нему адресовались многочисленные просьбы о поддержке начинаний последней.

²² Документальный материал об этом см. в публикации: Роберт Берд. YMCA и судьбы русской религиозной мысли (1906–1947) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2000 год. Под ред. М.А.Колерова. М., О.Г.И., 2000. С. 168сл.

²³ Хроника Зерновых. С. 104.

БОГОСЛОВИЕ В РАССЕЯНИИ: ФИЛОСОФИЯ И ПАНОРАМА ПРОЦЕССА

- ²⁴ Там же. С. 103.
- ²⁵ В.В.Зеньковский. Цит. соч. С. 28.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ В.В.Зеньковский. Цит. соч. С. 23.
- ²⁹ Хроника Зерновых. С. 103-104.
- ³⁰ Роберт Берд. Цит. соч. С. 175,173.
- ³¹ Постановления Русского Всеамериканского Церковного Собора 1926 г. Протокол № 8 от 30 июня 1926 г. Цит. по: Хроника Зерновых. С. 154.
- ³² Митроп. Евлогий (Гергиевский). Путь моей жизни. М., 1994. С. 409.
- ³³ Хроника Зерновых. С. 109.
- ³⁴ Там же. С. 146.
- ³⁵ Митроп. Евлогий (Георгиевский). Цит. соч. С. 410.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Профессорско-преподавательский состав Института, перечень читаемых в нем курсов и другие аспекты его деятельности описывались в отчетах, регулярно публиковавшихся в трудах Института – богословских сборниках «Православная мысль», начавших выходить с 1928 г. См. напр.: Православная мысль № 1, 1928 (Отчет за 1926–27 академический год); № 2, 1930 (Отчет за трехлетие 1927–1930 годов); № 10, 1955 (Краткая летопись академической жизни за 1952 и 1953 гг.) и др.
- ³⁸ Свод публикаций членов этого сообщества, который велся Л.А.Зандером (1893–1964) вплоть до его кончины, составляет 5 томов. См.: List of the Writings of Professors of the Russian Orthodox Theological Institute in Paris. Ed. by L.A. Zander. Vv. I (1932) – V (1965). N.Y.
- ³⁹ Митроп. Евлогий (Георгиевский). Цит. соч. С. 413.
- ⁴⁰ Ф.Г.Спаский. Краткая летопись академической жизни (1952 и 1953 гг.) // Православная мысль. 1955, т. 10. С. 175.
- ⁴¹ Митроп. Евлогий (Георгиевский). Цит. соч. С. 415.
- ⁴² Прот. В.Зеньковский. Духовно-воспитательная работа Богословского Института // Вестник РХД. 1985, № 145. С. 252.
- ⁴³ Е.Н.Федотова. Георгий Петрович Федотов (1886–1951) // Г.П.Федотов. Лицо России. Сборник статей (1918–1931). YMCA-Press, Париж, 1967. С. XXVII.
- ⁴⁴ Отчет о деятельности Православного Богословского Института за трехлетие 1927–1930 годов // Православная мысль. 1930, т. 2. С. 207.
- ⁴⁵ Митроп. Евлогий (Георгиевский). Цит. соч. С. 523.
- ⁴⁶ Хроника Зерновых. С. 223.
- ⁴⁷ Митроп. Евлогий (Георгиевский). Цит. соч. С. 533.
- ⁴⁸ A.Blane. A Sketch of the Life of Georges Florovsky // Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman. St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1993. P. 85.
- ⁴⁹ В.В.Зеньковский. Цит. соч. С. 24.
- ⁵⁰ A.Blane. Op.cit. P. 73.
- ⁵¹ Хроника Зерновых. С. 246.
- ⁵² Прот. Сергей Булгаков. У кладезя Иаковля (Ио. 4,23). О реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве и таинствах // Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. Сб. статей. YMCA-Press, Париж, 1933. С. 30.
- ⁵³ Прот. Александр Шмеман. Русское богословие за рубежом // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сб. статей под ред Н.П.Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 86.
- ⁵⁴ Н.О.Лосский. Цит. соч. С. 296.
- ⁵⁵ Fr. John Meyendorff. A Life Worth Living // Father Alexander Schmemmann Endowment. Chair of Liturgical Theology. St.Vladimir's Orthodox Theological Seminary. Crestwood, NY, s.d.
- ⁵⁶ A.Blane. Op.cit. P. 94.
- ⁵⁷ Fr. Georges Florovsky. The Legacy and the Task of Orthodox Theology. Цит. по: A.Blane. Op.cit. P. 92.
- ⁵⁸ Н.О.Лосский. Цит. соч. С. 296.

⁵⁹ Прот. Александр Шмеман. Знаменательная буря. Несколько мыслей об автокефалии, церковном предании и экклесиологии // Вестник Рус. Зап.-Европ. Патриаршего Экзархата. 1971, № 75–76. С. 197.

⁶⁰ Там же. С. 201 (курсив автора).

⁶¹ Прот. Николай Афанасьев. Церковь Духа Святого. Рига 1994. С. 91, 287.

⁶² Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Изд. 3. YMCA-Press, Париж, 1983. С. XV.

⁶³ Там же. С. 506, 508. (Курсив автора).

⁶⁴ Н.О.Лосский. Цит. соч. С. 257.

⁶⁵ Fr. Georges Florovsky. The Responsibility of the Orthodox in America // The Russian Orthodox Journal. 1949. vol. 6. Цит. по: A.Blane. Op.cit. P. 93.

⁶⁶ Изложение и анализ этой аргументации даны в нашей работе «Неопатристический синтез и русская философия», вошедшей в книгу: С.С.Хоружий. О старом и новом. СПб., 2000.

⁶⁷ Прот. Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Пер. с фр. СПб. 1997. С. 326.

⁶⁸ Там же. Заметка «От редакции», без нумерации стр. Что касается потока публикаций по исихазму, то подготовленный нами капитальный свод этих публикаций (см.: Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной редакцией С.С.Хоружего. М., 2004) насчитывает более 10 тыс. названий.

В.М.Летцев

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД ТВОРЧЕСТВА В.В.ЗЕНЬКОВСКОГО

Василий Васильевич Зеньковский (1881–1962) – христианский философ, психолог, педагог, богослов – является одной из значительнейших фигур русского религиозно-философского Ренессанса XX столетия, видным церковным и общественным деятелем первой эмиграции¹. В последние годы своего творческого пути, благодаря фундаментальным трудам по истории русской философии, он приобретает широкую известность и в зарубежных ученых кругах. Революционные события в России начала века, затем вынужденный отъезд, а фактически – изгнание, ставшее уделом большинства крупных российских философов той поры², прихотливо изменили дотоле ровную линию его судьбы, наложили незримую печать изгнанничества на всю последующую его деятельность.

*ЛЕТЦЕВ
Виктор
Михайлович,
Кандидат
психологических
наук,
старший научный
сотрудник
Института
психологии
им. Г.С.Костюка
АПН Украины*

Дореволюционный период творческого пути

Родился В.В.Зеньковский 4(16) июля 1881 года в г. Проскурове (ныне Хмельницкий) на Подолье в семье педагогов. Внук священника и сын учителя, состоявшего также церковным старостой, он с детства был религиозным ребенком. Посещая с отцом церковь, он рано соприкоснулся с церковной жизнью, с богослужением. В 1892 году он поступает в гимназию в Киеве. В гимназические годы у него пробуждается мировоззренческий интерес, появляется, по его словам, «потребность серьезного чтения». В эти же годы он переживает, и очень остро, кризис своей детской веры.

По его воспоминаниям, «читая Белинского и скорбя о том, что он не поклоняется Христу», он открывал существенное несовпадение христианского миропонимания, которое сложилось у него, и бытующего «современного» взгляда на вещи. В 5 классе гимназии он «с увлечением и запоем» прочитывает всего Писарева (6 томов) и – окончательно утрачивает веру в Бога. «Новое цельное мировоззрение в духе упрощенного натурализма», позимствованное юношей-Зеньковским у Писарева, стало для него (как впрочем для многих в те годы) некой «новой верой». Лишь через несколько лет, после ряда событий, начнется в нем возвращение к религиозному мироотношению.

Уже в 7-м классе гимназии В.В.Зеньковский начинает «заниматься философскими вопросами». Решающее влияние на него тогда оказали две книги: «Основные моменты в развитии новой философии» Н.Я.Грота (1894) и «Очерк психологии, основанной на опыте» Х.Гейфдингга (1896). Вкупе они, как он вспоминал, «навсегда определили тот интерес к общим вопросам», который проявился у него уже при чтении Белинского и Писарева. Приблизительно в тот же период он знакомится с 2-х томным трудом Ф.А.Ланге «История материализма» (1866). Прочтя «с чрезвычайным вниманием» оба тома, он буквально прозревает. «С глаз моих, – пишет он, – спала чешуя, вся относительность безапелляционных утверждений Писарева (и тех, кого он излагал) стала выясняться передо мной со всей силой...». С этого времени он начинает всерьез заниматься философией и психологией, его атеизм постепенно отступает, чтобы вскоре «исчезнуть бесследно». «Веры еще не было, – напишет он, – но открылась возможность ее»³.

В 1900 году В.В.Зеньковский оканчивает гимназию и поступает в киевский Университет св. Владимира на естественное отделение физико-математического факультета. Занимаясь естественными

науками (электрохимией, электрофизиологией растений и т. п.), В.В.Зеньковский значительную долю своего времени отдает также изучению философии и психологии. Вдумчивое знакомство с Кантом (сначала в рецепции Ф.Ланге и Ф.Паульсена), а также с близкими Канту мыслителями, приводит в 1902 году к «перелому» в его философских воззрениях. С этого момента начинается напряженная мыслительная работа над выработыванием новой системы взглядов, приведшая его, в итоге, к построению «христианской философии».

В 1902 году, стремясь к систематическим и углубленным занятиям философией и психологией, В.В.Зеньковский становится участником Психологической Семинарии Г.И.Челпанова⁴. Последующие годы были едва ли не самыми интенсивными в становлении В.В.Зеньковского ученого. Под руководством Г.И.Челпанова он усиленно занимается психологией, выступает с докладами, пишет и публикует свои работы. Результатом его психологических штудий стали статьи: «Современное состояние психофизической проблемы» (1905), «По поводу исследования Бине о памяти» (1905), «Новый труд по вопросу об ассоциации идей (А.Нечаев. Ассоциация сходства)» (1906) и некоторые другие. Последняя работа публикуется в авторитетнейшем журнале «Вопросы философии и психологии».

Годы учебы в университете были, однако, для будущего мыслителя не только годами профессионального становления, интенсивной интеллектуальной работы, но и годами напряженных духовных исканий. В эти годы происходит его «окончательное возвращение» в Церковь. Прологом к началу «религиозного пробуждения» стало знакомство В.В.Зеньковского с перепиской Гоголя, поразившей его подлинностью и глубиной религиозных переживаний⁵. Непосредственным же толчком к нему послужил «знаменательный», по определению Зеньковского, разговор

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД ТВОРЧЕСТВА В.В.ЗЕНЬКОВСКОГО

его с В.Н.Лашнюковым (известным в кругах религиозной интеллигенции киевским журналистом), происшедший на Пасху 1903 года⁶. Разговор этот шел «о значении и смысле Пасхи», о реальности Воскресения Христа... После откровенной беседы, обнаружившей довольно поверхностное знание христианства В.В.Зеньковским, он прежде всего обратился к «Апологетике» тогдашнего университетского профессора богословия П.Я.Светлова. Изучение Светлова, как он свидетельствовал позднее, открыло ему «всю сложность и глубину религиозно-философских и религиозно-исторических проблем христианства». С осени 1903 года, он приступает к «более систематическим занятиям по философии и истории религии». «Почти каждый день, — вспоминает В.В.Зеньковский, — я бывал в Публичной библиотеке, где брал книги по интересовавшим меня вопросам... изучая как современную христианскую литературу так и сочинения отцов Церкви»⁷. Позднее он так формулировал итоги своих религиозных штудий: «Новый мир открылся передо мной. Я не только принял в себя умом всю истинность и силу христианства, не только в чтении Св. Отцов проникся тайною церковного разума, но я без колебаний принял центральность религиозной сферы, центральность для мировоззрения, для души»⁸.

К 1906–1907 годам, как свидетельствует Зеньковский, у него окончательно сложилось религиозно-философское мировоззрение. Особую роль в этом становлении он отводил Вл. Соловьеву, который имел на него в этот период «громадное влияние», такого же революционного характера, как в свое время Писарев. «Соловьев, — пишет В.В. Зеньковский, — впервые во мне разбудил потребность в законченном, всеохватывающем философском синтезе»⁹. Не менее сильным впечатлением этого периода стала для него книга В.И.Несмелова «Наука о человеке», которую он и впоследствии очень высоко ценил¹⁰.

Здесь важно отметить также, что «религиозное пробуждение» и мировоззренческое становление В.В.Зеньковского происходили в атмосфере общего религиозно-философского подъема в России начала XX века, позднее вошедшего в историю как «Русский религиозно-философский ренессанс»¹¹. В эти годы в Москве, Петербурге, а затем и Киеве начали появляться религиозно-философские общества¹², стала возникать религиозно-философская печать¹³. Процесс этот был отмечен также широким поворотом в академических и университетских кругах от позитивизма и материализма к философскому идеализму¹⁴.

В 1906–1907 годах, не ослабляя интенсивности своих университетских занятий, В.В.Зеньковский активно участвовал в различных общественных проектах и инициативах. К этому времени он уже знаком с Н.Бердяевым, часто встречается и интенсивно общается с С.Булгаковым¹⁵, у него также «сложилась тесная знакомость» с профессорами Киевской Духовной Академии, особенно с П.П.Кудрявцевым и В.И.Экземплярским. Именно в кругу этого общения рождается идея создания Киевского Религиозно-философского общества (осенью 1905 г.; окончательно общество сформировалось в начале 1908 г. и просуществовало до 1917 г.). Первым председателем Общества стал П.П.Кудрявцев. В.В.Зеньковский, все еще студент университета, становится товарищем Председателя (с 1911 — Председателем), что свидетельствует о его высоком авторитете в данном кругу¹⁶.

В 1909 году, получив золотую медаль за курсовое сочинение (по классической филологии) и выдержав на отлично все заключительные испытания, Зеньковский оканчивает полный курс историко-филологического факультета университета с дипломом 1 степени. Постановлением факультета, он оставлен при университете для подготовки к профессорско-преподавательской деятельности. С января сле-

дующего, 1910 г. он – профессорский стипендиат по кафедре философии¹⁷, и главным его занятием становится систематическая подготовка к магистерскому экзамену. Об основательности и интенсивности его ученых штудий в этот период свидетельствуют как отчет о занятиях за 1910 год¹⁸, так и его печатные труды. В эти годы он подготавливает и публикует две большие работы, положившие начало углубленному изучению им феномена личности, а именно, «Принцип индивидуальности в психологии и педагогике» (1911) и «Проблема бессмертия у Л.Н.Толстого» (1912). Центральной проблемой обеих статей является анализ соотношения особенного и общего, индивидуального и универсального в личности человека. Обе работы, написанные почти одновременно, свидетельствуют о решительном выдвигении понятия личности в центр его мировоззренческих интересов¹⁹.

В марте 1912 года В.В.Зеньковский успешно сдает магистерский экзамен и, став магистрантом по кафедре философии, приступает к написанию диссертации на тему «Проблема психической причинности». В том же году он получает должность приват-доцента Университета Св. Владимира и с осени 1912/13 учебного года приступает к чтению лекций по психологии и философии. Затем, в 1913 году он отправляется за границу для завершения работы над магистерской диссертацией. Два лета, 1913 и 1914 гг., он проводит в Германии, Италии, Австрии, работая в зарубежных библиотеках. В 1914 г., накануне объявления войны, он спешно возвращается домой, завершает работу над диссертацией, и в конце 1914 г. ее текст выходит из печати в Киеве. 5 апреля 1915 г. в Москве, на заседании Совета Историко-Филологического Факультета Московского университета, состоялась ее успешная защита²⁰ (официальными оппонентами были Г.И.Челпанов и В.Н.Ивановский, частным оппонентом выступил приват-доцент Г.Г.Шпет)²¹.

Осенью 1915 г., вскоре после защиты диссертации, В.В.Зеньковский был назначен исполняющим должность экстраординарного профессора по кафедре философии историко-философского факультета киевского Университета Св. Владимира. С 1916 г., он – экстраординарный профессор той же кафедры, которую и продолжал занимать до конца 1919 года (т.е. до вынужденной эмиграции).

Одним из важных событий данного периода стало издание в Киеве с 1916 г. журнала «Христианская мысль», как периодического органа Киевского Религиозно-философского общества (основателем и редактором журнала стал В.И.Экземплярский)²². Журнал, созданный при непосредственном участии Зеньковского, выходил вплоть до 1918 г. и стал одним из самых значительных религиозно-философских изданий России начала XX столетия.

Годы революционных событий в России и Украине (1917–1919) были для В.В.Зеньковского годами активной деятельности на церковно-общественном и политическом поприще. 29 апреля 1918 года в Украине произошел «Гетманский переворот»²³. В ходе формирования правительства П.П.Скоропадского, В.В.Зеньковский, будучи к тому времени достаточно известным церковно-общественным деятелем, получает неожиданное для него самого предложение стать Министром Исповеданий. После трудных размышлений, серьезных колебаний он соглашается «поработать на пользу мира и устройства церковного». Деятельность его на этом посту продолжалась пять месяцев и была достаточно плодотворной. В октябре 1918 года, в связи со сменой кабинета, Зеньковский ушел в отставку со своего поста²⁴.

К этому времени «общерусская трагедия», как именует В.В.Зеньковский революционные события тех лет, развертывалась «со страшной быстротой». Киев несколько раз переходил из рук в руки раз-

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД ТВОРЧЕСТВА В.В.ЗЕНЬКОВСКОГО

ных властей, и В.В.Зеньковский вынужден был неоднократно (как бывший министр враждебного большевикам правительства) покидать город при вступлении в него большевиков. В конце концов, в критическую минуту, когда возникла явная угроза для его жизни, он принимает решение уехать из Киева. Сначала он попадает в Одессу, но когда и Одесса пала под натиском большевиков (26 января 1920 года), он решает покинуть Россию. Как оказалось, навсегда...²⁵

Первые годы изгнания: Белград и Прага

Перебравшись в Европу, В.В.Зеньковский в феврале 1920 года оказывается в Белграде, где и проводит первые три года своего эмигрантского существования. Живание в новую обстановку, налаживание связей с людьми было поначалу очень трудным и сложным. Неожиданно для себя он столкнулся с крайне неблагоприятным и даже враждебным отношением к себе целого ряда людей. Если в профессорской среде причиной такого отношения к В.В.Зеньковскому была его мнимая «левизна», то в русской церковной среде ему не могли простить деятельности в качестве Министра Исповеданий в Украинском правительстве. «Я вообще, — напишет он с горечью об этом времени, — чувствовал себя в русской среде «изгоем»»²⁶.

Тем не менее, надо было искать себе место в этой «другой» жизни. Приглашение пойти в «преподаватели русской литературы в Сараевский Кадетский Корпус» Зеньковский твердо отклоняет — «уж очень было грустно, — вспоминает он, — расстаться с университетской "карьерой"». Вскоре, однако, благодаря протекции Сербского Патриарха Варнавы, который узнал его на одной из лекций на церковные темы, Зеньковский получает приглашение в Белградский университет сразу на два факультета, богословский и фи-

лософский²⁷. В июне 1920 г. он, в качестве «гонорарного профессора», начинает читать лекции на философском факультете Белградского университета. Здесь им читаются курсы психологии детства, экспериментальной психологии, психотехники, педагогической психологии. Несколько позднее, с осени 1921 г., на православном богословском факультете университета он начинает читать общую психологию, логику и теорию познания, историю древней и новой философии, этику²⁸. Понемногу налаживаются и личные отношения, испорченные во время политической «карьеры», восстанавливаются прежние и складываются новые связи и знакомства.

В новой, довольно непростой эмигрантской ситуации Зеньковский не утрачивает и своего общественного темперамента, немалой способности и склонности к общественным инициативам. «Наблюдая духовное состояние русских и их обычную беспомощность в удовлетворении самых насущных нужд», он становится инициатором создания общества «попечения о духовных нуждах эмиграции», а также организатором и секретарем «объединения русских ученых в Югославии»²⁹. Летом 1920 г. в городке Земуне близ Белграда он принимает самое живое участие в организации Религиозно-Философского Общества, становится в нем товарищем председателя.

И все же самой крупной и долговременной, самой дорогой его сердцу и самой плодотворной инициативой В.В.Зеньковского явилась его активность по созданию Русского Христианского Студенческого Движения за рубежом. С этим движением, по его словам, связана была «совсем новая страница» в его жизни. Осенью 1921 г. в Белграде он впервые сближается с русской студенческой христианской молодежью, посещая православный религиозно-философский кружок, который создали его слушатели — студенты богословского факультета университета (Н.Зернов, Н.Афанасьев, Н.Те-

решенко, Г.Троянов, Д.Клепинин и др.). «Я очень охотно посещал кружок, — вспоминает Зеньковский, — и на всю жизнь полюбил молодежь и религиозную работу с ней, — это было начало действительно нового периода моей жизни»³⁰. Именно в этом общении рождается у него тот опыт работы с молодежью, который впоследствии был положен им в основание Русского Студенческого Христианского Движения (РСХД), бессменным председателем которого Зеньковский оставался до конца жизни.

Живя постоянно в Белграде, Зеньковский, однако, часто бывает по разным делам в других европейских столицах — в Варшаве, Берлине, Вене, Праге, служивших центрами интеллектуальной и политической жизни эмиграции. Здесь он встречается со многими деятелями, обсуждает различные инициативы. Интеллектуальные силы русской эмиграции, оказавшиеся рассредоточенными, раздробленными, стремились к объединению. Обладая и чутьем и вкусом к «собиранию» людей, Зеньковский осенью 1922 года становится инициатором Съезда русских философов, который проходит в Берлине³¹. В том же году в Берлине состоялось и первое заседание «нового религиозно-философского кружка», на котором он сделал доклад «О религиозных исканиях в русской философской литературе». Проблематика богословского и философского анализа русской культуры рассматривается и в серии лекций под общим названием «Критика европейской культуры у русских мыслителей». Лекции были прочитаны им по предложению сербской писательницы Исидоры Секулич также в 1922 году. На их основе первоначально была выпущена небольшая книжка по-сербски (перевод Ис. Секулич, Загреб, 1922); позднее расширенный ее вариант под названием «Русские мыслители и Европа» был опубликован по-русски (YMCA Press, 1926)³².

Размышления о путях выхода из кризиса секуляризированной культуры и убеждение в том, что «православие таит в себе ключ» для решения самых сложных проблем современности, рождают у Зеньковского инициативу по изданию сборника «Православие и культура», который выходит под его редакцией и с его предисловием в 1923 году в Берлине³³. В сборнике отчетливо и ясно ставится задача «оцерковления» культуры, творчества, жизни, задача построения всей культуры на началах православия. Эта задача, как подчеркивает философ, «меньше всего предполагает внешний синтез свободно создавшегося миропонимания и православного сознания, но имеет в виду органическое и внутреннее их единство»³⁴.

В годы пребывания в Сербии В.В.Зеньковский возобновляет и свои академические труды. Продолжая заниматься психологией, он пишет большую книгу «Психология детства» (1923). Обозревая и суммируя обширный научный материал по психологии детства и анализируя основные направления детской психологии автор, в пятнадцати главах, дает всеохватный анализ детской личности, детской души. Здесь же он предлагает свою классификацию психологических дисциплин. Книга вызвала большой интерес в научных кругах и выдержала целый ряд изданий. Немногим позднее он издает еще один психологический труд — «Курс общей психологии» (1925), вобравший в себя многолетний опыт его исследовательской и преподавательской работы в этой области.

Весной 1923 года в Праге под председательством Зеньковского состоялся Общеэмигрантский педагогический съезд, на котором было принято решение о создании Педагогического Бюро по делам зарубежной русской школы. Председателем Бюро был избран Зеньковский. Необходимость постоянного присутствия в Праге, возникшая в этой связи, побудила его принять сделанное ему ранее предложение

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД ТВОРЧЕСТВА В.В.ЗЕНЬКОВСКОГО

ние занять кафедру экспериментальной и детской психологии в только что организованном в Праге Высшем Педагогическом институте. Благодаря основанной в 1922 г. президентом Чехословакии Томашем Масариком «Русской акции», Прага в эти годы стала одним из ведущих центров научной жизни русской эмиграции, состоящей «столицей науки и образования Русского Зарубежья»³⁵. Переезд В.В.Зеньковского в Прагу состоялся в марте 1923 года.

В Праге в полной мере развернулся организаторский и педагогический талант Зеньковского. Помимо руководства кафедрой в Педагогическом Институте, он ведет большую работу в Педагогическом бюро, которое функционировало как центр исследований и сбора материалов по вопросам воспитания и образования. При его активном участии, в течение ряда лет выходит «Бюллетень педагогического бюро по делам средней и низшей русской школы за границей», а также журнал «Русская школа за рубежом». В этих изданиях В.В. Зеньковский публикует и свои статьи, посвященные насущным проблемам теоретической и практической педагогики: «О педагогическом интеллектуализме» (1923); «Предпосылки строительства новой школы» (1923); «Педагогика и психология» (1924); «Воспитательные проблемы в школе» (1925) и другие. Ряд его статей по педагогике выходят и в других изданиях. В 1925 году по инициативе Педагогического Бюро и под редакцией В.В.Зеньковского выходит уникальный сборник «Дети эмиграции», в котором дается анализ более 2400 детских сочинений на тему «Мои воспоминания с 1917 года». Эти сочинения были собраны во всех русских школах за рубежом и содержат драгоценные детские («правдивые и непосредственные») свидетельства о трагических событиях, которые им пришлось пережить в революционной России. В сборнике помещена и аналитическая статья В.В. Зеньковского «Детская душа в наши дни».

Несомненно, весьма знаменательным, многое определившим в многотрудной судьбе мыслителя, становится состоявшийся по его инициативе в 1923 году Съезд русской православной молодежи, положивший начало Русскому Студенческому Христианскому Движению. Съезд этот, прошедший с большим воодушевлением³⁶ 1–7 октября 1923 года в Пшерове (Чехословакия) и названный позднее «Пшеровской пятидесятницей», единодушно избирает В.В. Зеньковского своим председателем. Председателем РСХД он оставался до самой своей кончины. Работа с молодежью стала для него подлинным христианским служением³⁷.

Данный период биографии В.В.Зеньковского отмечен также еще одним важным событием, а именно, возобновлением деятельности Братства св. Софии, возникшего в революционные годы в Петрограде. Полагая, что религиозное движение среди молодежи нуждается в авторитетном наставничестве, Зеньковский предложил своим единомышленникам создать «объединение профессоров, связанных с Церковью», которое было бы одновременно и «совещанием» и инстанцией, служащей для проведения в студенческое движение профессорского влияния. Первое «профессорское собрание», состоялось во время съезда в Пшеров; на нем присутствовали о. Сергей Булгаков, П.И.Новгородцев, Н.А.Бердяев, А.В.Карташев и В.В.Зеньковский. По предложению А.В.Карташева было решено не создавать нового общества, а восстановить за границей деятельность братства св. Софии, учрежденного в России в 1918 году и утвержденного патриархом Тихоном (из членов братства на собрании присутствовали А.В. Карташев и Н.О. Лосский). В результате собрание приняло решение именоваться «отделением Всероссийского Братства во имя св. Софии»³⁸. Председателем Братства был избран о. С. Булгаков, секретарем – В.В.Зеньковский, в члены братства вошли также Г.Трубецкой, С.Л.Франк, Н.О.Лос-

ский, Г.В.Флоровский, Г.В.Вернадский, П.А.Остроухов, П.Б.Струве. Митрополит Евлогий – Предстоятель Русских Церквей в Западной Европе – благословил его устав и деятельность. Братство просуществовало вплоть до Второй мировой войны, эволюционировав постепенно в «церковно-общественный центр»³⁹.

Таким образом, пражский период жизни В.В. Зеньковского был отдан по преимуществу организационно-педагогической, преподавательской и церковно-общественной деятельности. «Три новых дела, – писал он об этом периоде, – ведение Педагогического Бюро, лекции в Педагогическом Институте и ведение Русского Студенческого Христианского Движения, заполнили меня совершенно. Я не бросал научной работы, но мое время и моя душа были преимущественно отданы этим делам».⁴⁰

Париж и Богословский Институт преп. Сергея Радонежского

В хронике духовной и культурной жизни эмиграции 1925 год был отмечен сразу несколькими знаменательными событиями. Первым из них, имеющим выдающееся значение для судеб русской культуры, а равно и для творческого пути В.В. Зеньковского, явилось открытие весной этого года Православного Богословского Института в Париже⁴¹. Зеньковский принимал активное участие в обсуждении и реализации этого проекта⁴². С осени 1925 года, с началом первого учебного семестра в институте, он становится его преподавателем, продолжая при этом возглавлять кафедру в Педагогическом институте в Праге. Завершение его профессорства в Праге и последующий переезд в Париж станет еще одним, на этот раз последним, географическим перемещением в его биографии.

Другим, не менее значительным событием явился выход в сентябре 1925 года в Париже первого номера органа русской

религиозной мысли «Путь», редактируемого Н.А.Бердяевым при участии Б.П.Вышеславцева и Т.Г.Кульмана. В числе постоянных сотрудников журнала были: Н.С.Арсеньев, С.С.Безобразов, прот. С.Булгаков, И.П.Демидов, Б.К.Зайцев, А.В.Ельчанинов, П.К.Иванов, В.Н.Ильин, Л.П.Карсавин, А.В.Карташев, Н.О.Лосский, кн. Г.Н.Трубецкой, кн. Н.С.Трубецкой, Г.В.Флоровский, С.Л.Франк, прот. С.Четвериков. К работе журнала привлекались также французские и немецкие корреспонденты (Ж.Маритен, П.Тиллих, Л.Жилле и др.). Основной задачей журнала, как подчеркивалось в его программной редакционной статье, выдвигалось сохранение преемственности русской духовной культуры. Объявляя себя связанным с традициями «русской творческой религиозной мысли», журнал стремился к тому, чтобы быть «выразителем духовных и религиозных задач русской эмиграции»⁴³. С первого же номера Зеньковский становится сотрудником и неизменным автором «Пути». В течение 16 лет выхода журнала (1925–1940) он опубликовал на его страницах более 30 статей и рецензий.

В 1926 году, чешское правительство прекращает субсидию, выдававшуюся им Русскому Педагогическому Институту в Праге, и В.В.Зеньковский, воспользовавшись предоставленной ему с помощью ИМКА Рокфеллеровской стипендией, отправляется в Америку «со специальной целью – изучить постановку религиозного воспитания в Америке». 9 месяцев, с осени 1926 до лета 1927 г., он проводит в США, при Йельском университете, изучая вопросы религиозного воспитания⁴⁴. Летом 1927 года он возвращается в Европу и поселяется в Париже⁴⁵. Вся его дальнейшая научная деятельность связана теперь с Парижским Свято-Сергиевским Богословским институтом, профессором которого он будет оставаться до самой своей кончины, в разные годы занимая кафедры философии, психологии, апологетики и истории религий⁴⁶. С 1927 г. он становится

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД ТВОРЧЕСТВА В.В.ЗЕНЬКОВСКОГО

ся также руководителем созданного им при Богословском институте Религиозно-Педагогического Кабинета (РПК)⁴⁷. Деятельность Кабинета в организационном и теоретико-педагогическом плане строилась им аналогично работе Педагогического Бюро в Праге. В то же время, Зеньковский ставит перед Религиозно-педагогическим кабинетом гораздо более сложную и объемную задачу – разработку основных вопросов теории и практики религиозного воспитания и образования, то есть фактически создание основ современной религиозной педагогики. В свете этой задачи, Кабинет должен был стать также информационным центром, отслеживающим и изучающим развитие педагогики во всем мире, в том числе, и в Советском Союзе.

С самого основания Религиозно-педагогический кабинет осуществлял также и издательскую деятельность. Множество статей и книг В.В.Зеньковского по педагогике и психологии увидели свет благодаря изданиям РПК. Среди них статьи: «Церковь и школа» (1927), «О руководителях юношеских организаций» (1927); «О религиозном воспитании в семье». (1928); «О национальном воспитании» (1929) и некоторые другие. Целый ряд статей и книг Зеньковского, посвященных проблемам религиозной педагогики и психологии, выходят также в других изданиях. Это статьи: «Религиозное движение среди русской молодежи за границей» (1925); «Факты и размышления (о психологии современной молодежи)» (1927); «Проблема школьного воспитания в эмиграции» (1929) и др.

Наряду с анализом текущих вопросов педагогики и образования В.В.Зеньковский в 20-е годы напряженно трудится над выработкой принципов религиозной педагогики. Традициям отечественной религиозной педагогики посвящена его статья «Об Ушинском» (1926). Христианский взгляд на проблемы пола (изложенный с учетом новых философ-

ских и психологических исследований этой проблемы) нашел отражение в брошюре «Беседы с юношеством о вопросах пола» (1929). Самой широкой постановке проблем воспитания и образования посвящена брошюра «Дар свободы» (1933).

Интенсивная разработка педагогических проблем подводит постепенно Зеньковского к написанию итоговых трудов по педагогике. Так возникают краткое исследование по истории педагогических идей в России «Русская педагогика в XX веке» (1933) и фундаментальная работа «Проблема воспитания в свете христианской антропологии» (1934). В этом контексте следует упомянуть также курс лекций по педагогике, прочитанный Зеньковским в Свято-Сергиевском институте, но опубликованный в 1996 году⁴⁸. Нет сомнения, что вся совокупность трудов Зеньковского по педагогике и педагогической психологии киевского, пражского и парижского периодов, включающая такие основополагающие труды как «Психология детства» и «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии», позволяет говорить о фундаментальном вкладе автора в детскую психологию и педагогику. К сожалению, этот вклад пребывает сегодня практически невостребованным.

В период интенсивной разработки В.В.Зеньковским своей педагогической системы, в сфере его интересов остаются и фундаментальные проблемы психологии. Об этом свидетельствует целый ряд его статей. В первую очередь, сюда следует отнести статьи «Автономия и теонимия» (1926), где ставится вопрос о необходимости построения «теономической психологии» и «Об иерархическом строе души» (1929), где Зеньковский, опираясь на свои предыдущие философско-психологические разработки, ставит и решает сложнейшую для научной психологии проблему «пневматологического обоснования психики». Целый ряд принципиальных психологических проблем обсуждается им также в статье «О значении во-

ображения в духовной жизни» (1932). В книге «Проблема воспитания в свете христианской антропологии» он вновь обращается к вопросам становления и развития детской психики, рассматривая это развитие как «феноменологию духа» в смысле «ступеней его раскрытия в эмпирической жизни человека». В педагогических и психологических работах данного периода остается неизменным внимание В.В.Зеньковского к проблеме личности. Она по-прежнему в центре его теоретических интересов и разработок. Почти в каждой работе им затрагиваются те или иные аспекты личностной проблематики, уточняются и углубляются ключевые моменты его персонологической концепции в целом.

«Приверженность темам психологии»⁴⁹ сохранялась у Зеньковского вплоть до середины 30-х годов, когда главный его интерес переместился в сторону богословия. В то же время, обращался ли он впоследствии к темам педагогики или же к проблемам антропологии, – он всегда, по его словам, в «известном смысле», оставался «верен своим изначальным [т.е. психологическим – В.Л.] интересам»⁵⁰.

Говоря о психологической доминанте творчества Зеньковского, существовавшей до середины 30-х годов, следует подчеркнуть, что речь здесь идет о психологии философской, метафизической, всегда выходящей личности за пределы субъективности, за пределы ее эмпирического горизонта. В то же время, психология метафизическая, с центральной для нее темой личности, не может обойтись без постановки и решения ключевых антропологических проблем. Неудовлетворенность существующими общими подходами к человеческой реальности подводит философа к необходимости всесторонней, систематической разработки вопросов антропологии. В конце 20-х – начале 30-х годов он пишет ряд работ, либо непосредственно посвященных проблемам антропологии, либо имеющих принципиальное ме-

тодологическое значение для их решения. К ним относятся статьи: «Автономия и теомония» (1926), «Свобода и соборность» (1926), «О чуде» (1929), «Преодоление платонизма и проблема софиюности мира» (1930), «Философия религиозного опыта» (на нем. яз.) (1930), «Об образе Божиим в Человеке» (1931), «Дар свободы» (1933) и др. С середины 30-х годов разработка антропологической проблематики делается систематической.

Первая систематизация своих антропологических идей осуществлена Зеньковским в книге «Проблема воспитания в свете христианской антропологии» (1934), две большие главы которой посвящены целиком изложению основ христианской антропологии. Антропологические построения автора предстают здесь как раскрытие и современная православная трактовка двух важнейших тем христианской антропологии: темы об образе Божиим в Человеке (вносящем начало личности в человеческую природу) и темы первородной греховности Человека (вносящей раздвоенность и искаженность в его изначальную целостность). Ключевым в его постановке проблемы является утверждение о необходимости софиологического истолкования природы человека. «Только на почве софиологии, – подчеркивает В.В.Зеньковский, – может быть развита система христианской антропологии»⁵¹.

На первый план Зеньковский выдвигает начало личности, как основное выражение образа Божия в человеке. Именно личность, с ее стремлением к свободе и одновременно, с ее ограниченностью и умаленностью, оказывается средоточной темой его антропологии. Как он специально подчеркивает, без адекватной разработки учения о личности, являющегося, по его словам, «труднейшим вопросом философской антропологии», не может быть развито и учение о человеке как эмпирическом и сверхэмпирическом существе.

Во все последующие годы антропологическая тема сохраняет для

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД ТВОРЧЕСТВА В.В.ЗЕНЬКОВСКОГО

В.В.Зеньковского важность и значимость. Об этом говорят не только его вышедшие книги и статьи, но также и замыслы будущих работ, которыми он делится в своих мемуарах. К ряду важнейших пунктов христианской антропологии он обращается в статье «Единство личности и проблема перевоплощения» (1935). Проблеме зла посвящена его статья «Зло в человеке» (1938). В том же 1938 г. выходит и статья «Проблема философской антропологии». Далее, множество раз он затрагивает и обсуждает проблемы антропологии в своей фундаментальной «Истории русской философии» (1948–1950), о которой речь будет ниже. Несколько статей, излагающих основы православной антропологии В.В. Зеньковский публикует в Германии на немецком языке: это, в частности, «Образ человека в Восточной Церкви» (1953) и «Основы православной антропологии» (1953). О сохраняющемся внимании к антропологической теме в последующие годы свидетельствует большой доклад «Основные течения в философской антропологии нашего времени», прочитанный им на общем собрании Русской Академической Группы в США⁵². В планы мыслителя, в последние годы жизни напряженно работавшего над «Основами христианской философии», входило написание отдельного тома этого труда, который он намеревался всецело посвятить христианской антропологии. Уже в самые заключительные годы его пути, как пишет он в своих мемуарах, у него был «план большой книги по философской антропологии (2-й том ее предполагалось отдать трактовке проблем психологии)»⁵³. Остается лишь сожалеть, что этим планам не суждено было осуществиться.

Таким образом, можно констатировать, что антропологическая тема, в совокупности с темой личности, являющейся ее стержнем, ядром, проходит через все творчество Зеньковского. Будучи глубоко сопряженной со всеми основными темами этого творчества, она является внутрен-

ним связующим полюсом самых разнообразных исследований и разработок мыслителя. Потому мы убеждены, что к нему самому, без всякой натяжки, можно отнести его суждение об «антропоцентризме мысли», в котором он усматривал суть русского философствования⁵⁴.

Начало 30-х годов следует считать не только временем обращения В.В.Зеньковского к проблемам христианской антропологии, но и временем его поворота к систематической разработке философско-богословской проблематики в целом, включая проблемы гносеологии, онтологии, космологии. Завершением этой работы почти через 30 лет станет его фундаментальный труд «Основы христианской философии». Исходной же и рубежной в этом отношении является статья «Преодоление платонизма и проблема софийности мира» (1930), посвященная критическому рассмотрению софиологии – одного из ведущих направлений русской философии со времени Вл.Соловьева. Существо статьи составляет отрицание новейших философских построений, идущих путем полного или частичного «отождествления софийной основы мира с Абсолютом». Софийная основа мира – утверждает в противовес этому Зеньковский – не есть Абсолют, она сама держится Абсолютом. Именно в силу этого она и может быть конкретной основой реального многообразия в мире. Это последнее замечание философа является ключевым для понимания его софийной антропологии. Развивая в своей статье концепцию софиологического дуализма, Зеньковский проводит четкое различие («тварного» и «нетварного» мира идей (т.е. Софии тварной и нетварной), утверждая тем самым тварный характер софийной основы мира. «Тварность или нетварность софийной основы мира, – подчеркивает он, – есть основная проблема софиологии *мира*»⁵⁵. Эта же проблема, считает он, встает и в системе антропологии, где учение об образе Божиим вносит новую тему, не вме-

стимулю в учение о софийности мира. Софийность мира, по утверждению Зеньковского, достигает своего внутреннего «самосвечения» в человеке. С другой стороны, признание софийности мира впервые только и объясняет человека, раскрывая иерархичность и в нем и в мире. Человек носит в себе тайну времени и сверхвременности, ограниченности и бесконечности. Именно поэтому, как находит философ, нельзя понять человека в рамках натурализма.

Линия софиологического дуализма, проводимая Зеньковским, позволила ему, не отказываясь от софиологического учения и, напротив, используя его, преодолеть отрицательные следствия метафизики всеединства и родственных ей концепций, открыв, тем самым, пути для подлинной персоналистических построений в антропологии. В целом, данная статья явилась поворотным пунктом и прологом для целого ряда богословских построений, развернутых им в «Основах христианской философии».

В 30-е и 40-е годы Зеньковский напряженно трудится над разработкой различных аспектов христианской философии. Помимо названных ранее статей, относящихся к этой проблематике, он в эти годы публикует статьи: «Проблема Космоса в христианстве» (1937), «Основные принципы христианской космологии» (1942), «Об участии Бога в жизни мира» (1948), «Судьба Халкидонских определений» (1953), «Знание и вера» (1954), «Современные учения о разуме» (1957). Все они могут рассматриваться как своего рода подготовительные штудии к «Основам христианской философии».

Во второй половине 30-х годов жизнь философа принимает более регулярное, упорядоченное течение. Занятия равномерно распределяются между преподаванием в Богословском институте, научной работой, руководством Религиозно-Педагогическим кабинетом и председательством в РСХД. Это движение, которому

Зеньковский всегда отдавал много сил и времени, стало в конце тридцатых годов, к немалому его огорчению, заметно ослабевать, однако он по-прежнему находилась в курсе всех дел и неизменно участвовал в съездах.

В сентябре 1939 года начинается Вторая мировая война. Начало ее ознаменовалось для В.В.Зеньковского довольно драматическим личным событием. За день до официального объявления войны французские власти неожиданно арестовывают его и отправляют в Центральную тюрьму в Париже. (Причиной, предположительно, могла быть политическая деятельность брата философа, проживавшего в Праге). В одиночной камере, без предъявления каких-либо обвинений, он провел 40 дней, после чего был отправлен в лагерь Верне на юге Франции. Арест и пребывание в лагере длились более года (14 месяцев) и лишь благодаря случайным обстоятельствам философ был переведен в Париж, где его затем освободили и он смог вернуться к обычной деятельности⁵⁴. Именно во время заключения у него окончательно созрела давняя мысль о принятии священства, и в марте 1942 г. митрополит Евлогий рукоположил его в священный сан. Став священником, В.В.Зеньковский был причислен к клиру Введенской церкви. Служил он, — как вспоминает профессор Сергиевского института, известный богослов С.Верховской, — «отлично, благоговейно и просто, в лучших традициях русского духовенства»⁵⁵.

В 1944 году, после кончины о. С. Булгакова, В.В. Зеньковского избирают деканом Богословского института. К прочим его трудам и общественным служениям добавляется еще одна ответственная обязанность. Она была тем более ответственной, что по причине болезни митрополита Евлогия (ректора Института), до вступления в должность ректора еп. Кассиана (Безобразова) в 1947 г., Зеньковский фактически управлял Институтом. В целом,

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД ТВОРЧЕСТВА В.В.ЗЕНЬКОВСКОГО

роль его в создании и работе Богословского Института поистине трудно переоценить; хотя он, как пишет С.Верховской, «не был главным его основателем, но быстро стал одним из его "столпов"...»⁵⁸.

Среди важнейших начинаний В.В.Зеньковского в послевоенные годы были также Высшие Женские Богословские Курсы, которые он создал в 1949 году с помощью группы православных женщин. Курсы просуществовали 20 лет. До самой кончины о. Василия Зеньковский «был их защитником и главным вдохновителем».

Главные труды жизни: «История русской философии», «Основы христианской философии»

Несмотря на непомерную общественную нагрузку, философ никогда не оставлял научных занятий. В середине 40-х годов он приступает к написанию самого знаменитого из своих трудов – «Истории русской философии», которая подвела итог его штудий по русской философии более чем за 30 лет⁵⁹. Внешним поводом к созданию этого произведения стало предложение, сделанное ему А.Шмеманом и К.Андрониковым, тогдашними студентами его в Богословском Институте: подготовить для затеянного ими издания лекций институтских профессоров курс его лекций по истории русской философии⁶⁰. В.В.Зеньковский принял за эту работу с «большим удовольствием», ибо написать историю русской философии было его давней мечтой⁶¹. «С 1910 г., – пишет он, – я собирал материалы для этой работы, не оставляя ее и тогда, когда очутился за границей»⁶². Когда работа по подготовке лекций уже началась, появилась идея издания более объемной книги для иноязычного читателя. В результате серии переговоров с французскими издателями, проведенных К.Андрониковым, был заключен договор и В.В.Зеньковский начал писать свою книгу для французского чи-

тателя, чем, по его словам, и должны быть объясняемы некоторые ее особенности.

Работа над книгой, охватывающей три с лишним столетия развития философской мысли в России и обнимающей почти 120 персоналий, длилась около 4 лет. По признанию автора, он «очень устал от этой работы», причем не столько по причине огромных массивов материала, который требовалось обработать (работа по первоисточникам всегда была твердым принципом Зеньковского), сколько по причине сложности с добыванием книг в условиях эмиграции. В результате, первый том «Истории русской философии» (объемом 469 с.) был подготовлен и издан в Париже в 1948 году, второй (объемом 477 с.) увидел свет там же в 1950 году.

Придавая огромное значение историко-философскому знанию, и шире – истории мысли, для философского познания вообще, В.В.Зеньковский одну из задач своего труда видел в том, чтобы «познакомить читателей с историей русской философии ... во всей полноте относящегося сюда материала». Вместе с тем, полнота поданного материала, по его мнению, приобретает смысл лишь при условии «внутренней диалектической связности и исторической последовательности» его изложения. Обе эти задачи были вполне реализованы автором в его труде. «История русской философии» явилась блестящим и закономерным итогом развития историко-философской линии творчества мыслителя. В то же время, труд В.В.Зеньковского стал итоговым также и для всей русской историографии первой половины XX столетия. Эта работа, охватив максимум философских персоналий, явно или скрыто вобрала в себя все ключевые темы русской философии за несколько столетий ее развития, а также (что не менее важно) подытожила центральные темы русского религиозно-философского возрождения XX века.

О выдающемся значении данного труда для историко-философского знания

говорилось неоднократно⁶³. Нам важно, однако, особо отметить его самостоятельное философское значение. Заведомо очевидно, что в подходах и оценках, в конкретном анализе русского философствования полностью сказался собственный опыт Зеньковского как оригинального философа; без такого опыта создание подобного труда было бы едва ли возможно. В то же время, нельзя не видеть, что «История русской философии» – это еще и труд философа, мыслящего проблемно и руководствующегося определенными принципиальными критериями. Зеньковский стремится не только обнаружить «тупики» и «договорить» ключевые темы русской философии, «дорешать» основную ее проблематику, – но и, в ходе анализа, обнажить подлинные устремления русской мысли, наметить и прочертить дальнейшие линии ее развития в перспективе построения истинной (православной) «системы христианской философии». Необходимо указать и на то внимание, которое автор уделяет теме персонализма. Как правило, в разбираемых учениях он стремится осветить данный аспект. При анализе философских систем XX в. и, в частности, философов, следующих в русле метафизики всеединства, Зеньковский четко вскрывает имперсоналистические тенденции этого направления, постоянно указывая на мнимость персоналистических построений в рамках этих систем.

В 1948 г. за монографию «История русской философии» В.В.Зеньковский получает степень доктора философии⁶⁴. Первым печатным откликом на его книгу стала рецензия С.Л.Франка, опубликованная в «Новом журнале» в 1949 году⁶⁵. Через некоторое время появился отклик Д.Чижевского⁶⁶. Вскоре по выходе книги последовали ее переводы на ряд европейских языков. Выпущенный труд стал заметным явлением философской мысли XX столетия и принес автору широкую известность в ученом мире, во многом

изменив к нему отношение даже знавших его людей...

Реакция на «Историю русской философии» В.В.Зеньковского со стороны официальных советских «философов» была крайне негативной и весьма раздраженной⁶⁷. На бестолковые и беспомощные, но по-хамски крикливые и самоуверенные «рецензии» Зеньковский ответил сначала выступлением на радиостанции «Освобождение» (Мюнхен), а затем статьей «Кто фальсифицирует историю русской философии?»⁶⁸, в которой он, без легкой иронии, дал краткий ответ своим критикам – «воинствующим материалистам», показав, кто на самом деле «извращает» факты и «фальсифицирует» историю русской философии. Вслед за этим он публикует и специальную работу под названием «О мнимом материализме русской науки и философии» (1956), где развернуто и аргументированно дезавуирует базовую мифологию советских идеологов и историков философии о преимущественно якобы материалистическом характере русской науки и философии и показывает «философскую мизерность бессмысленной идеи «диалектического материализма»».

В последующие годы Зеньковский не раз возвращался к историко-философской теме – к уточнению характеристик, данных им отечественным мыслителям, к оценке различных черт и особенностей русской мысли. Свой капитальный труд он рассматривал всего лишь как «пролагающий пути» для дальнейшего всестороннего изучения последней. Особенно это касалось второго тома, над которым ему удалось поработать гораздо меньше, чем он бы хотел, и в котором рассматривались системы мыслителей «еще действующих». Выделению и анализу идеи, центральной и определяющей для всего последующего развития русской мысли, посвящена его статья «Идея всеединства Владимира Соловьева» (1955). Тому же мыслителю посвящена и другая поздняя

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД ТВОРЧЕСТВА В.В.ЗЕНЬКОВСКОГО

работа, «Эстетические воззрения Вл.Соловьева» (1956). Общая оценка антропологических построений С.Л.Франка дается в статье «Учение С.Л.Франка о человеке» (1954). В следующем, 1955 г. появляются статьи «Вышеславцев как философ» и «Черты утопизма в истории русской мысли» (1955).

В начале 50-х годов Зеньковский пишет ряд статей, в которых рассматриваются наиболее общие проблемы современной культуры в свете православного видения ее задач. В 1952 году он публикует также небольшую брошюру «Наша эпоха», где, по его словам, «в очень сгущенной форме» дается «философский анализ современности и ее основных течений». К этой статье примыкают по идеям и содержанию работы: «Окамененное нечувствие (у истоков агрессивного безбожия)» (1951) и «Проблемы культуры в русском богословии (о разнородных исторических процессах и задачах христианства в мире)» (1952).

Одним из главных дел В.В.Зеньковского в эти годы по-прежнему является Богословский Институт. Будучи «одним из его "столпов"», В.В.Зеньковский пользуется неизменным уважением у коллег и студентов. Он читает многочисленные предметы: философию, психологию, педагогику, апологетику и историю религии. Все эти курсы, по свидетельству его бывшего студента в Богословском Институте С. Верховского, «были сравнительно краткими» и читал он их «быстро, почти что сухо»⁶⁹. Краткость эта была, однако (как это можно видеть из его книг), краткостью выверенности и выразительной простоты. Достижению этих качеств он отдавал много сил. В лекциях он неизменно демонстрировал выработанный им «религиозный подход к философии и психологии». «Очень много времени и души», по словам самого Зеньковского, он отдавал также занятиям по истории религии и подготовке к лекциям по апологетике, которые ему удалось издать в 1957 году.

Деятельность В.В.Зеньковского в 50-е годы была отмечена также председательством в Епархиальном Совете (1953–1957) и неизменным председательством в РСХД. В 1953 году он совершил свое последнее путешествие в Соединенные Штаты, на общий съезд Движения.

Во второй половине 50-х гг. В.В.Зеньковский приступает к написанию давно намечавшихся «Основ христианской философии». Этот труд опирается едва ли не на все ранее им написанное; он как бы прорастал изнутри всего корпуса творчества мыслителя. Можно с уверенностью говорить, что замысел этой работы был в эскизе прочерчен автором уже в его магистерской диссертации «Проблема психической причинности» – недаром он так часто ссылается в своем труде на эту работу, указывая, что там проработан целый ряд затрагиваемых в «Основах» тем и проблем. Особенно это касается идеи причинности, являющейся по его выражению «сердцевинной метафизики». В целом же труд Зеньковского явился синтезом как собственных разработок мыслителя, так и критически воспринятых им построений русской религиозной философии XIX–XX вв. Так, непосредственно к «Основам христианской философии» примыкает, предвосхищая их, ряд статей, написанных Зеньковским еще в 30–40-е годы. Помимо называвшихся выше, это статьи: «Проблема космоса в христианстве» (1937), «Основные принципы христианской космологии» (1942), «Об участии Бога в жизни мира» (1948). Предваряющими книгу разработками, иногда – вариантами глав будущей книги являются статьи «Судьба Халкидонских определений» (1953), «Знание и вера» (1954), «Современные учения о разуме» (1957). Весомый вклад в фундамент «Основ» внесла и «История русской философии», как это ясно показывает фраза из предисловия к «Основам»: «Всюду, где это уместно, – пишет Зеньковский, – я стремлюсь к тому, чтобы связать мои взгляды с исканиями и идеями русских

мыслителей»⁷⁰. Этот труд является, таким образом, подытоживающим творческие обретения предшествующей русской мысли и подхватывающим ее последние устремления⁷¹.

Задумывались «Основы христианской философии» как «философская трилогия», первая часть которой посвящена христианскому учению о знании, вторая – учению о мире, и третья – учению о человеке. Были завершены, однако, и вышли из печати (соответственно, в 1961 и 1964 гг.) только первые две части (вторая уже по-смертно). Последнюю же часть, посвященную антропологии, философ так и не успел завершить. Тем не менее, разработка антропологической темы в других книгах и многочисленных статьях Зеньковского дает достаточно подробное представление о его взглядах на этот предмет. Потому следует согласиться с В.Саповым, отмечавшим⁷², что в целом философская система Зеньковского имеет завершенный характер⁷³.

Построение христианской философии явилось основной задачей зрелого творчества В.В.Зеньковского. В ретроспективе, духовное становление и философское развитие мыслителя убедительно выстраиваются как его путь к созданию «Основ христианской философии». Таким образом, этот труд закономерно венчает все здание его философских построений.

Работа над довершением «Основ христианской философии» продолжалась все последние годы жизни мыслителя, и только тяжелая болезнь и последовавшая за ней смерть прервали эту работу. В эти последние годы Зеньковский много занимался также исследованиями русской литературы, написав ряд статей, анализирующих мировоззренческие искания русских писателей: «Мирозерцание И.С.Тургенева» (1958), «Л.Толстой как мыслитель (к диалектике его идейных исканий)» (1960), а также цикл статей с анализом философских мотивов в русской поэзии. Зеньковский последовательно сосредото-

чивает внимание на религиозных истоках творчества рассматриваемых авторов и на мотивах персонализма/имперсонализма, содержащихся в русской литературе. В 1960 году он завершает также работу над книгой о Гоголе, исследованием творчества которого он, с перерывами, занимался всю свою жизнь⁷⁴. Это столь длительное и постоянное внимание к Гоголю не было ни случайным, ни периферийным. В лице Гоголя Зеньковский видел одного из основоположников идеи *православной культуры*, идеи, ставшей центральной и для него самого и многое объясняющей в его духовной биографии. 1961 год был для В.В.Зеньковского юбилейным, однако, «по скромности, – как вспоминает об этом В.Юрьев, – он отказался от всякого общественного празднования своего 80-летия и 50-летия научной деятельности...»⁷⁵. Будучи все же уступчивым и не желая огорчить близких ему людей, он согласился, чтобы его юбилеи были отмечены в тесной среде Движения и церковного прихода.

Незадолго до смерти В.В.Зеньковский серьезно заболел. Настал час, как пишет Б.Зайцев, «когда ему, врачу духовному, пришлось отдалиться в руки врачей плоти». Он оказался в Парижском госпитале Божон. Во все время болезни за ним «верно ходили» его «духовные дети» Н.К.Рауш, Т.И.Смоленская, И.Б.Чеснокова, О.С.Субботина, А.В.Морозова⁷⁶. Скончался о. Василий Зеньковский 5-го августа 1962 года в Париже и был похоронен на русском кладбище Сен-Женевьев де Буа. «Вестник РСХД» № 66–67 (1962), вышедший в год кончины о. Василия, был посвящен его памяти.

В 1984 г. был издан сборник «Памяти о. Василия Зеньковского», включивший как ранее публиковавшиеся воспоминания о нем, так и речи, произнесенные на вечере по случаю столетия со дня его рождения, который состоялся 17 апреля 1983 года в зале РСХД в Париже. Сборник явился первым шагом в изучении жизни и твор-

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД ТВОРЧЕСТВА В.В.ЗЕНЬКОВСКОГО

чества В.В.Зеньковского. Возможность изучения наследия мыслителя на его родине открылась совсем недавно. Начиная с 1991 г., в России стали переиздаваться его труды. Вскоре появился и ряд статей о нем в хрестоматийных и справочных изданиях. Однако детальное, углубленное исследование его творчества еще впереди.

В заключение очерка хочется привести замечательные слова Н.А.Струве, долгое время знавшего о. Василия Зеньковского. Он писал: «... О. Василий не любил гром-

ких слов. Прежде всего, он искал подлинности в мыслях и действиях. Ему было чуждо свойственное современному стилю несоответствие между громкими словами и реальностью. И озираясь назад, вспоминая те многочисленные доклады, поучения, проповеди, которые я слышал от о. Василия, мне кажется, что в них не было ни одного НЕ подлинного звука. Отец Василий был целиком подлинный человек. В этом красота его образа и жизни. К этому он и нас зовет...»⁷⁷.

Примечания:

¹ См.: Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. Энциклопедический биографический словарь. – М.: РОССПЭН, 1997. – С. 251–253; Литературная энциклопедия русского зарубежья (1918–1940) / Том I. Писатели русского зарубежья. – М.: РОССПЭН, 1997. – С. 177–179; Раев Марк. Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции 1919 – 1939: Пер. с англ. / Предисл. О.Казниной. – М.: Прогресс-Академия, 1994. – 296 с.; Аржаковский А.А. Журнал ПУТЬ (1925 – 1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. – К.: Феникс, 2000. – 656 с.

² См.: Хоружий С.С. Философский пароход // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб: Алетейя, 1994. – С. 189–208.

³ Зеньковский В.В. Из моей жизни // Памяти отца Василия Зеньковского. – Париж: Р. С. Х. Д., 1984. – С. 86.

⁴ «Психологическая Семинария» при Киевском университете, из которой вышли Г.Г.Шпет, В.В.Зеньковский, П.П.Блонский и др., была создана в 1897 г. по инициативе А.М.Гилярова. Знакомство В.В.Зеньковского с Г.И.Челпановым состоялось весной 1901 года, во время его учебы на втором курсе естественного отделения университета. С этого времени он уже (неофициально) участвовал в работе Семинарии. О «Психологической Семинарии» см.: Шурляков С. К истории философских обществ в Киеве (Киевские Религиозно-Философское и Научно-Философское общества) // Философская и социологическая мысль. – К., 1993. – № 7–8. – С. 147–186; Богданчиков С.А. Научно-организационная деятельность Г.И.Челпанова // Вопросы психологии. – № 2. – М., 1998. – С. 126–135;

⁵ Благодаря изучению Гоголя, вспоминал Зеньковский, перед ним впервые открылся «мир русских религиозных исканий». См.: Зеньковский В.В. Из моей жизни // Памяти отца Василия Зеньковского. – Париж: Р. С. Х. Д., 1984. – С. 89.

⁶ См.: Зеньковский В.В. Из воспоминаний // Вестник РХД. – Париж, 1983. – № 139. – С. 110–114; Он же: Из моей жизни // Памяти отца Василия Зеньковского. – Париж: Р. С. Х. Д., 1984. – С. 89.

⁷ Зеньковский В.В. Из воспоминаний // Вестник РХД. – Париж, 1983. – № 139. – С. 115.

⁸ Зеньковский В.В. Из моей жизни // Памяти отца Василия Зеньковского. – Париж: Р. С. Х. Д., 1984. – С. 89.

⁹ Зеньковский В.В. Из воспоминаний // Вестник РХД. – Париж, 1983. – № 139. – С. 115.

¹⁰ В этом контексте следует упомянуть также имя Л.М.Лопатина, труды которого В.В.Зеньковский в эти годы внимательно изучал.

¹¹ См.: Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века / Пер. с англ. – 2-е изд. – Париж, 1991. – 368 с.; Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. – М.: Канон, 1996. – С. 241–416.

¹² Соболев А.В. К истории религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева // Историко-философский ежегодник '92. – М.: Наука, 1994. – С. 102–114; Половинкин С.М. Религи-

озно–Философское общество в Санкт–Петербурге–Петрограде // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1995. – С. 442–445; Шурляков С. К истории философских обществ в Киеве (Киевские Религиозно–Философское и Научно–Философское общества) // Философская и социологическая мысль. – К., 1993. – № 7–8. – С. 147–186.

¹³ Русская философия. Малый энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1995. – С. 182–191; Колеров М.А. Не мир, но меч. (Русская религиозно–философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех», 1902–1909). – Санкт–Петербург: Алетейя, 1996. – 373 с.

¹⁴ Колеров М.А. Сборник «Проблемы идеализма» [1902]. История и контекст. – М.: Три квадрата, 2002. – 224 с. (Серия: «Исследования по истории русской мысли»).

¹⁵ Местом общения и настоящим «интеллектуальным центром» (Н. Бердяев) был в Киеве дом Челпановых, там постоянно бывали Н.Бердяев, Л.Шестов, С.Н.Булгаков, Г.Г.Шпет, В.В.Зеньковский и мн. др. (См.: Бердяев Н.А. Памяти Георгия Ивановича Челпанова // Путь. № 50 (январь–апрель). – Париж, 1936. – С. 56–57.

¹⁶ В 1914 году, оставаясь председателем Религиозно–философского общества, В.В. Зеньковский становится также прямым инициатором создания Киевского Научно–Философского общества. О создании и функционировании данных обществ см.: Шурляков С. К истории философских обществ в Киеве (Киевские Религиозно–Философское и Научно–Философское общества) // Философская и социологическая мысль.–1993.– № 7–8.– С. 147–186; См также Зеньковский В.В. Из моей жизни // Памяти отца Василия Зеньковского. – Париж: Р. С. Х. Д., 1984. – С. 94.

¹⁷ См.: 3 кийських архівів: В.В.Зеньковський і Університет св. Володимира.: Публікація М. Ткачук. // Магістеріум. Історико–філософські студії. – К.: Стилоес, 1998. – Вип. 1. – С. 112–122.

¹⁸ В отчете Зеньковским приведен список источников, проработанных им как в текущем году, так и в предыдущие годы, начиная со времени занятий в Семинарии Г.И.Челпанова (т.е. с 1901 года). Здесь, кроме трудов по платоноведению, кантоведению и языковедению, связанных с университетскими курсами, которые он слушал студентом, содержится множество других трудов и специального, и общеполитического характера, указывающих на универсальные устремления их читателя. Не преувеличивая значения такой статистики, заметим все же, что с учетом библиографии, данной в печатных работах Зеньковского данного периода, список источников, привлеченных им для своих занятий, составит более двухсот названий на русском и иностранных языках. Надо также заметить, что это список не журнальных статей, а фундаментальных, часто многотомных трудов. В связи со сказанным, совершенно естественным прозвучит заключение А.М.Гилярова, оставленное им на отчете В.В.Зеньковского. Он пишет: «Судя по отчету, его составитель обладает такими широкими сведениями, что, по-видимому, мог бы теперь же приступить к магистерскому экзамену». (См.: 3 кийських архівів: В.В.Зеньковський і Університет св. Володимира.: Публікація М.Ткачук. // Магістеріум. Історико–філософські студії. – К.: Стилоес, 1998. – Вип. 1. – С. 112–122).

¹⁹ Об определяющем значении темы личности для всего творчества В.В.Зеньковского см.: Летцев В.М. Личность как средоточие мировоззренческих исканий В.В.Зеньковского // Вопросы философии. – М., 2003. – № 12. – С. 140–146; расширенный вариант: Христианская интуиция личности как исходное основание персоналистической метафизики В.В.Зеньковского // Христианская мысль. – К., 2004. – № 1. – С. 88–94;

²⁰ См.: К биографии В.В.Зеньковского (Публикация Ю.Н. Сухарева) // Начала. – 1993. – № 3. – С. 156–159.

²¹ Магистерская диссертация В.В.Зеньковского теми, кто заметил ее появление, была оценена по-разному. В отзыве Г.Г.Шпета прозвучало много едких и часто несправедливых слов, но такова была манера философского «задиры» и полемиста Шпета, который явно не любил религиозно настроенного диссертанта. Несколько позднее свой отзыв опубликовал и Г.И.Челпанов. Труд В.В.Зеньковского был высоко оценен Э.Радловым, а впоследствии Б.Вышеславцевым и Б.Яковенко. (См.: Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии // Введенский А. И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии – Свердловск: Русская философия, 1991. – С. 171; Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. – М.: Республика, 1994. – С. 62, 64; Яковенко Б.В. Эд. Гуссерль и русская философия // Яковенко Б.В. Мощь философии. – СПб.: Наука, 2000. – С. 847).

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД ТВОРЧЕСТВА В.В.ЗЕНЬКОВСКОГО

²² См.: Шурляков С. К истории философских обществ в Киеве (Киевские Религиозно-Философское и Научно-Философское общества) // Философская и социологическая мысль. – 1993. – № 7–8. – С. 147–186.

²³ См.: Ульяновский В. Церква в Українській державі 1917–1920 (Доба гетьманату П.Скоропадського). – Київ, 1997.

²⁴ История с вовлечением В.В.Зеньковского в политическую деятельность и участием его в правительстве гетмана П.Скоропадского довольно подробно описана им в записках под названием «Пять месяцев у власти (15 мая – 19 октября 1918 г.)». См. также: Ульяновский В. Церква в Українській державі 1917–1920 (Доба гетьманату П.Скоропадського). – Київ, 1997. – С. 147–169.

²⁵ См.: Зеньковский В.В., протопресвитер. Пять месяцев у власти (15 мая – 19 октября 1918 г.): Воспоминания / Публикация текста и ред. М.А.Колерова. – Москва, 1995. – С. 40, 191.

²⁶ Там же. С. 193.

²⁷ См.: Зеньковский В.В. Очерк внутренней моей биографии // Вестник РСХД. – Париж – Нью-Йорк. – 1962. – № 66–67. – С. 11; Зеньковский В.В. Из моей жизни // Памяти отца Василия Зеньковского. – Париж: Р. С. Х. Д., 1984. – С. 99.

²⁸ См.: Зеньковский В.В. CURRICULUM VITAE (1922) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1998 год. – Под редакцией М.А.Колерова. – М.: ОГИ, 1998. – С. 423 – 426, 425].

²⁹ См.: Зеньковский В.В., протопресвитер. Пять месяцев у власти (15 мая – 19 октября 1918 г.): Воспоминания / Публикация текста и ред. М.А.Колерова. – Москва, 1995. – С. 193.

³⁰ См.: Зеньковский В.В. Очерк внутренней моей биографии // Вестник РСХД. – Париж – Нью-Йорк. – 1962. – № 66–67. – С. 12.

³¹ К биографии В.В.Зеньковского (Публикация Ю.Н.Сухарева) // Начала. – 1993. – № 3. – С. 156–159.

³² Зеньковский В.В. Очерк внутренней моей биографии // Вестник РСХД. – Париж – Нью-Йорк. – 1962. – № 66–67. – С. 12.

³³ В предисловии В.В.Зеньковский пишет: «Сближение Православия и культуры, раскрытие культурных сил Православия, осияние исторического движения светом Православия – такова, по нашему убеждению, историческая тема нашей эпохи. Уяснению и выявлению этого да послужит настоящий первый сборник». См.: Православие и культура // Православие: Pro et contra / сост., вступ. ст., коммент. В.Ф.Федорова. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 257.

³⁴ Прот. Василий Зеньковский. Идея православной культуры // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. – № 1 (23). – Москва, 2000. – С. 343.

³⁵ См.: Раев Марк. Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции 1919–1939: Пер. с англ. / Предисл. О. Казниной. – М.: Прогресс-Академия, 1994. – С. 85.

³⁶ «Это была Кана Галилейская или наша Пятидесятница», – писал об атмосфере съезда В.В.Зеньковский. См.: Зеньковский В.В. Зарождение РСХД в эмиграции (Из истории русских религиозных течений в эмиграции) // Вестник РХД. – Париж – Нью-Йорк – Москва. – 1993. – № 168. – С. 30. «Съезд, на самом деле, – пишет Н.Струве, – был чем-то большим, нежели толчком к созданию организации». См.: Струве Н. «Пшеровская пятидесятница» // Там же. – С. 3–4.

³⁷ См.: Зеньковский В.В. Зарождение РСХД в эмиграции (Из истории русских религиозных течений в эмиграции) // Вестник РХД. – Париж – Нью-Йорк – Москва. – № 168, 177, 178, 181.

³⁸ См.: Зеньковский В.В. Зарождение РСХД в эмиграции (Из истории русских религиозных течений в эмиграции) // Вестник РХД. – Париж – Нью-Йорк – Москва. – 1993. – № 168. – С. 21.

³⁹ Об истории создания и деятельности Братства см.: Братство Святой Софии: Материалы и документы. 1923–1939 / Сост. Н.А. Струве; – М.: Русский путь; YMCA-Press, 2000. – 336 с.

⁴⁰ Зеньковский В.В. Очерк внутренней моей биографии // Вестник РСХД. – Париж – Нью-Йорк. – 1962. – № 66–67. – С. 12.

⁴¹ В.В.Зеньковский назвал решение об учреждении Богословского института «без преувеличения, мистическим событием». См.: Зеньковский В.В., прот. Мое участие в РСХД // Вестник РХД. – № 177. – Париж – Нью-Йорк – Москва, I – II. – 1998. – С. 92.

⁴² Об истории основания и деятельности Православного Свято-Сергиевского Богословского института см.: Безобразов С. Русский Православный Богословский Институт в Париже // Путь. –

1925. – № 1. – С. 96–100; Митрополит Евлогий (Георгиевский). Путь моей жизни: Воспоминания. – М.: Московский рабочий, 1994. – С. 409–415; Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX в. / Пер. с англ. – 2 изд. – Париж, 1991. – С. 241.; Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ – М., 1995. – С. 38–39; Озолин Николай, прот. К семидесятилетию русского православного Богословского института в Париже // Вестник РХД. – Париж – Нью-Йорк – Москва, – II-1996 / I-1997. – № 174. – С. 258–273.

⁴³ Об истории возникновения журнала и его духовной миссии см.: Раев Марк. Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции 1919–1939: Пер. с англ. / Предисл. О.Казниной. – М.: Прогресс-Академия, 1994. – С. 183–191; Абрамов А.И. «Путь» (№ 1–161) орган русской религиозной мысли при религиозно-философской академии в Париже // Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга I (VI). – М.: Информ-Прогресс, 1992; Аржаковский А.А. Журнал ПУТЬ (1925–1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. – К.: Феникс, 2000.

⁴⁴ Об ИМКА и поездке В.В.Зеньковского в США см.: Зеньковский В.В., прот. Мое участие в РСХД // Вестник РХД. – № 178. – Париж – Нью-Йорк – Москва, – III–IV. – 1998. – С. 120–126; Раев Марк. Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции 1919–1939: Пер. с англ. / Предисл. О.Казниной. – М.: Прогресс-Академия, 1994. – С. 76, 163.

⁴⁵ Зеньковский В.В. Очерк внутренней моей биографии // Вестник РСХД. – Париж – Нью-Йорк. – 1962. – № 66–67. – С. 12.

⁴⁶ См.: Бобринский Борис, протопресвитер. Протопресвитер Василий Васильевич Зеньковский (1881–1962) // Протопресвитер В. В. Зеньковский. Педагогика. – Париж–Москва, 1996. – С. 7–8; Озолин Николай, прот. К семидесятилетию русского православного Богословского института в Париже // Вестник РХД. – Париж – Нью-Йорк – Москва, – II-1996 / I-1997. – № 174. – С. 258–273.

⁴⁷ К биографии В.В.Зеньковского (Публикация Ю.Н. Сухарева) // Начала. – 1993. – №3. – С. 156–159.

⁴⁸ Зеньковский В.В. Педагогика. – Париж–Москва, 1996. – 154 с.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Зеньковский В.В. Из воспоминаний // Вестник РХД. – Париж, 1983. – № 139. – С. 108.

⁵¹ Зеньковский В.В. Проблема воспитания в свете христианской антропологии. – М.: Школа-Пресс, 1996. – С. 62.

⁵² См.: Зеньковский В.В. Моим друзьям (выдержки) // Памяти отца Василия Зеньковского. – Париж: Р. С. Х. Д., 1984. – С. 111.

⁵³ Там же. С. 108.

⁵⁴ См.: Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. – Ленинград: Эго, 1991. – Т. I. – Ч. I. – С. 16–17.

⁵⁵ Зеньковский В.В. Преодоление платонизма и проблема софийности мира // Путь. – 1930. – №24. – С. 17 (курсив автора).

⁵⁶ См.: Зеньковский В.В. Очерк внутренней моей биографии // Вестник РСХД. – Париж – Нью-Йорк. – 1962. – № 66–67. – С. 13.

⁵⁷ Верховской С. Памяти отца Василия Зеньковского. – Париж: Р.С.Х.Д., 1984. – С. 49.

⁵⁸ Там же. С. 46.

⁵⁹ Историей русской философии В.В.Зеньковский занимался еще в Киеве, уже тогда целенаправленно собирая материалы по истории мысли в России. Первыми опытами его в этой области следует считать доклад о философии П.Я.Чаадаева, сделанный им в Киевском Научно-философском обществе 6 ноября 1916 года, а также доклад о философии Г.С.Сковороды, прочитанный на заседании Украинского научного историко-философского общества 2(15) ноября 1919 года. (См.: Ткачук М. Київський період творчості В.В.Зеньковського // Магістеріум. Історико-філософські студії. Вип. I. – К., 1998. – С. 28–37.) Общий взгляд на историю русской мысли XIX столетия представлен В.В.Зеньковским в статье «Россия и православие» (1915). Сюда же надо причислить его работу «Н.В.Гоголь в его религиозных исканиях» (1916). К киевскому периоду его творчества относятся также исследования Зеньковского, претворенные затем в серию лекций «Критика европейской культуры у русских мыслителей», прочитанных в Белграде в 1922 г. Длинный перечень статей и докладов на историко-философские темы, написанных и прочитанных Зеньковским еще до создания «Истории русской философии», свидетельствует о постоянном его интересе к истории русской мысли.

ЭМИГРАНТСКИЙ ПЕРИОД ТВОРЧЕСТВА В.В.ЗЕНЬКОВСКОГО

⁶⁰ Предполагалось издать расширенный вариант лекций, прочитанных В.В.Зеньковским студентам четвертого курса Богословского института в 1946 году. (См.: Памяти отца Василия Зеньковского. – Париж: Р.С.Х.Д., 1984. – С. 109).

⁶¹ Интересно, что план издания «Истории русской философии» существовал у В.В.Зеньковского еще в середине 20-х годов. Сразу после выхода в свет его книги «Русские мыслители и Европа», он получил от издательства Льва Цитрона (бывшего издателем его книги «Психология детства») и сборника под его редакцией «Православие и культура») предложение подготовить проект издания «Истории русской философии» в нескольких томах. Этот проект (намечалось издание в 3-х томах) был составлен В.В.Зеньковским с расчетом привлечь к написанию отдельных глав русских ученых, проживавших тогда за границей (Е.В.Аничкова, Д.И.Чижевского, Е.В.Спекторского, Ф.В.Тарановского и др.). Тогда этому плану не суждено было сбыться, но замысел его не угасал, чтобы неожиданно реализоваться в конце сороковых годов. (См.: Памяти отца Василия Зеньковского. – Париж: Р.С.Х.Д., 1984. – С. 108).

⁶² Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 тт. – Ленинград: Эго, 1991. – Т. I. – Ч. 1. – С. 9.

⁶³ См. напр.: Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. – Ленинград: Эго, 1991. – Т. I. – Ч. 1. – С. 8; Ванчугов В. Очерк истории философии самобытно русской. – М.: РИЦ «ПИЛИГРИМ», 1994. – С. 297.

⁶⁴ Озолин Николай, прот. К семидесятилетию русского православного Богословского института в Париже // Вестник РСХД. – Париж – Нью-Йорк – Москва, – II-1996 / I-1997. – № 174. – С. 270.

⁶⁵ Франк С.Л. Прот. В.В. Зеньковский. История русской философии, т. I // Новый журнал. – 1949. – № 22. – С. 224–248.

⁶⁶ Чижевский Д. Три книги о русской философии (В.Зеньковский, Н.Лосский, А.Койре) // Новый журнал. – 1952. – № 30. – С. 279–287.

⁶⁷ Малинин В., Тараканов Н., Щипанов И. Против современных буржуазных фальсификаторов истории русской философии // «Коммунист». – 1955. – № 10. – С. 62–76. Тараканов Н. Фальсификаторы истории русской философии // Вопросы философии. – М., 1955. – № 3.

⁶⁸ Зеньковский В.В. Кто фальсифицирует историю русской философии // Вестник РСХД. – Париж, 1956. – № 39. – С. 30–35.

⁶⁹ Верховской С. Отец Василий Зеньковский // Памяти отца Василия Зеньковского. – Париж: Р.С.Х.Д., 1984. – С. 46.

⁷⁰ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. – М.: Канон, 1997. – С. 7.

⁷¹ См. многочисленные ссылки на труды русских мыслителей и «Историю русской философии» в тексте «Основ христианской философии».

⁷² См.: Сапов В. Зеньковский Василий Васильевич // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1995. – С. 202–205.

⁷³ Краткое, почти формульное описание своего философского учения (с характеристикой трех основных его составляющих: гносеологии, космологии, антропологии) В.В.Зеньковский дает в «Очерке моей философской системы», написанном в самый последний период своей жизни. (См.: Зеньковский В.В. Очерк моей философской системы // Вестник РСХД. – Париж – Нью-Йорк. – 1962. – № 66–67. – С. 37–39).

⁷⁴ См. предисловие к книге: Н.В.Гоголь (жизнь и творчество). – Париж: YMCA-Press, 1961. – 261 с.

⁷⁵ Памяти отца Василия Зеньковского. – Париж: Р.С.Х.Д., 1984. – С. 36.

⁷⁶ См.: Памяти отца Василия Зеньковского. – Париж: Р.С.Х.Д., 1984. – С. 21.

⁷⁷ Памяти отца Василия Зеньковского. – Париж, 1984. – С. 34.

Ю.Т.Лисица

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И.А.ИЛЬИНА В ЭМИГРАЦИИ

Зарубежный период деятельности Ивана Александровича Ильина (28.III.(6.IV.) 1883, Москва – 21. XII. 1954, Цолликон, Цюрих) не повлек резкой смены его философских позиций или политических взглядов. Все мотивы и темы зарубежного творчества мыслителя, все области его эмигрантской деятельности уходят корнями в его кипучую интеллектуальную и общественную активность революционных лет, периода 1917–1922 гг.

Ильин встретил эти годы молодым московским философом и правоведом, уже заслужившим известность и научными трудами, и блестящими университетскими лекциями. Революционные потрясения обращают его к общественной жизни. Февральскую революцию он воспринял как «временный беспорядок» и принял решение всеми силами содействовать Родине в выходе из такого состояния. Именно в это время он превращается из кабинетного ученого в активного политика, борца и идеолога правого дела. Летом 1917 г. он публикует пять небольших политических брошюр, освещающих текущую ситуацию России с позиций твердого государственника: «Партийная программа и максимализм», «О сроке созыва Учредительного собрания», «Порядок или беспорядок?», «Демагогия и провокация», «Почему «не надо продолжать войну»?». Тот же характер носит и серия статей, помещенных осенью в газете «Утро России» под псевдонимом Юстус (позже он будет часто подписываться этим псевдонимом и на немецком языке – Peter Justus, что означает «камень справедливости»): «Куда идет революционная демократия?», «Отказ Г.Керенского», «Чего ждать?», «Кошмар», «Кто они?».

*ЛИСИЦА
Юрий
Трофимович,
доктор
физико-
математических
наук,
зав. кафедрой
религиоведения
Православного
Свято-
Тихоновского
гуманитарного
университета*

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И.А.ИЛЬИНА В ЭМИГРАЦИИ

Октябрьский большевистский переворот он воспринял как катастрофу и сразу же стал на путь активной, словом и делом, борьбы с новым режимом. Пламенная статья «Ушедшим победителям» в газете «Русские ведомости» вышла через три недели после переворота и была прямым обвинением большевиков и предсказанием их исторической гибели. По свидетельству генерала А.А. фон Лампе, «оставаясь в Москве, Иван Александрович Ильин сразу же установил связь с организатором белого движения на юге России генералом Алексеевым и безаветно отдался делу Бельх»¹. За это он трижды арестовывался в 1918 г., был судим Революционным трибуналом, но по счастливой случайности «оправдан за недостаточностью улик». В действительности, Ильин получил от американского гражданина – русского предпринимателя – Владимира Бари большую сумму денег, 8000 рублей, на нужды подпольной организации «Добровольческая армия», о чем свидетельствует его собственноручная запись в расчетной записки В.Бари. На следствии он мотивировал этот факт тем, что деньги ему были даны для издания его книги о философии Гегеля, однако, когда издатель Г.А.Леман предложил ему напечатать двухтомник бесплатно, то он (якобы) вернул В.Бари эти деньги. Общественность Московского университета встала тогда на сторону Ильина, предлагая себя в качестве заложников, и ЧК вынуждена была освободить его на время защиты диссертации 19 мая 1918 г. Оппонентами были П.И.Новгородцев и кн. Е.Н.Трубецкой. Диссертация на тему: «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» была во всех отношениях столь безукоризненной, а речь диссертанта «Философия и жизнь» столь блестящей, что ему были присуждены единогласно сразу две степени, магистра и доктора государственных наук; и вскоре он стал профессором Московского универси-

тета. Представленный его труд поныне признается специалистами как «лучший в мире комментарий к философии Гегеля»², что нередко бывало «спасительным билетом» в его жизни.

В августе 1919 г. ЧК опять выдала ордер на его арест (формально Ильин приходил по делу «ЦК Кадетов», хотя сам в этой партии не состоял), в его квартире произвели обыск, но на этот раз арестовать Ильина не удалось – он скрывался у друзей. В феврале 1920 г. его арестовали по знаменитому делу контрреволюционной организации «Тактический центр», но, как говорили, по настоянию Ленина через два дня отпустили (Ленин высоко отзывался о монографии Ильина «Философия Гегеля...»), а кроме того, выпустить его просил и Александр Яковлев, сын друга родителей Ленина Ивана Яковлева, хлопотавшего в свое время о брате Ленине Александре Ульянове).

Последний раз он был арестован в сентябре 1922 г. Ильину было предъявлено обвинение в том, что «он с момента октябрьского переворота до настоящего времени не только не примирился с существующей в России рабоче-крестьянской властью, но ни на один момент не прекращал своей антисоветской деятельности, причем в момент внешних затруднений для РСФСР свою контрреволюционную деятельность усиливал»³. По постановлению Коллегии ГПУ (судебной) И.А.Ильин был приговорен к высылке за границу, куда весьма вскоре и был отправлен на пресловутом «философском пароходе». 26 сентября 1922 г. он и его жена вместе с большой группой высылаемых большевиками философов, ученых и литераторов отбыли в Германию.

Годы, прожитые при советской власти, были для Ильина тяжелыми, но творчески плодотворными. Он продолжал преподавать в вузах Москвы – Московском университете, Университете им. Шанявского и других, написал книгу «Учение о право-

сознании», стал председателем Московского Психологического общества, продолжал публичные выступления (хотя с 1919 г. не печатался в газетах), начал читать курс «Философия религии», который положил начало будущему капитальному исследованию «Аксиомы религиозного опыта». Но главное, он воочию наблюдал практический опыт большевиков и их эксперимент над Россией, что позволило ему еще в России сделать глубокие выводы о причинах совершившейся трагедии. Эти выводы прозвучали в его речи «О патриотизме», произнесенной в феврале 1918 г. в публичном собрании Общества младших преподавателей Московского университета, в речи «Духовная культура и ее национальные вожди», произнесенной в Москве 6 марта 1921 г., и в речи «Основные задачи правоведения в России», которую он произнес весной 1922 г. на заседании Юридического общества в Москве. В дальнейшем, они развивались им в эмигрантских работах «Родина и мы», «Очерки внутренней России. Об оставшихся», «Русская академическая традиция».

По приезде в Берлин Иван Александрович активно включился в жизнь русской эмиграции. Своеобразным манифестом зарубежной России явилась его речь перед русскими профессорами-изгнанниками 14 ноября 1922 г. на торжественном вечере немецкого Красного Креста и общества по изучению Восточной Европы. Приведем ключевое место из этой речи, ярко представляющее ильинские понятия Родины и эмиграции.

«...Мы ... против своей воли ... высадились на гостеприимный берег Германии. Да, против своей воли! Потому что добровольно мы никогда не покинули бы свою Отчизну, а тем более когда она в такой черной беде.

Проникнувшись любовью и болью, сдерживая праведный гнев, презирав смертельную опасность, мы бы оставались стойко на месте как стражи, как сви-

детели, как глашатаи ее Воскресения. Да, мы были в своем Отечестве. Для меня Отечество не столько географическое или этнологическое понятие, сколько *духовное*.

Любой народ живет ради того, чтобы стать духовнее, чтобы создать свою духовную культуру. И вот эту целостность духовно-национальной культуры мы называем *Отечеством*. Душа, утрачивая в себе животные начала, становится духом тогда, когда тянется к вечному, когда жаждет Божественного, когда ее мысль мыслит бессмертным и создает бессмертное в смертном. Вот почему только у духовного человека может быть Отечество, а любовь к Отечеству создает различие между человеком и зверем.

Вот почему разлука существует только с географическим и этнологическим субстратом, но никак не с Отечеством.

Где бы я ни был и что бы я ни делал, мое Отечество всегда *во мне* как духовная сущность моей души, меня самого. У патриота вся жизнь пропитана Отечеством; ход его мыслей, ритм его воли, огонь его страстей – все связано с Отечеством по его душевному складу и устремлениям.

Невозможно лишить Родины человека духовного; невозможно заставить его жить без нее. С нею разлучить его может только смерть, потому что, опять же, Родина *стоит* того.

Вот и мы, неся с собою и в себе свою Отчизну в первозданных глубинах своего духа, перенесли ее и сюда, оставив дома духовно большой, ослабевший, вконец запутавшийся субъективно субстрат. И тем не менее, преодолевая жесточайшую боль, разделенные пространством, но единые духом, мы все равно считаем высшим счастьем иметь Родину и то, что она у нас есть.

Я уверен, что все присутствующие здесь понимают меня и разделяют мои чувства. Потому что всякий духовный человек, исходя из глубин своей собственной любви к Родине, понимает и ува-

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И.А.ИЛЬИНА В ЭМИГРАЦИИ

жает это высшее счастье и в другом. Разве не счастье иметь, любить и уважать свою Родину; ведь любовь к ней – это Божье служение, которое для каждого само по себе и для других остается делом священным?...»⁴.

В 1923–1924 г. Ильин публикует в «Русской мысли» свою речь 1921 г. «Духовная культура и ее национальные вожди», посвященную памяти кн. Евгения Николаевича Трубецкого, и статью «Памяти П.И.Новгородцева». Это была не только дань памяти ушедших друзей, учителей и духовных вождей, но также и публичное заявление об отождествлении себя именно с этой уходящей философской, нравственной и духовной традицией России.

В эмиграции Ильин начал бурную деятельность в многочисленных и самых различных направлениях. Но все эти направления целны и взаимосвязаны. Ниже мы последовательно рассмотрим основные разделы этого «трудного наследия Ивана Ильина», как точно выразился его исследователь, современный американский философ Ф.Гриер⁵.

Философия как духовное делание

По приезде в Германию Ильин краткое время принимал активное участие в работе Религиозно-философской академии в Берлине, созданной и возглавлявшейся Н.А.Бердяевым (и явившейся прямым продолжением Вольной академии духовной культуры, которая действовала под руководством Бердяева в Москве). 27 января 1923 г. на втором открытом заседании Академии Ильин прочел доклад «О возрождении философского опыта». Как сообщала пресса, «доклад проф. И.А.Ильина привлек напряженное внимание обширной аудитории и возбудил весьма содержательные прения, в которых принимали участие профессор Ф.А.Степун, С.Л.Франк, В.Э.Сеземан и Н.А.Бердяев»⁶. Позже, в

1925 г. издательство «YMCA-PRESS» в Париже выпустило книгу Ильина «Религиозный смысл философии. Три речи. 1914–1923», куда были включены речи «Философия как духовное делание», «Философия и жизнь» и «О возрождении философского опыта». Первая речь составляла часть курса «Введение в философию», который он читал в Московском университете в 1913/1914 учебном году, и была впервые опубликована в журнале «Русская мысль» в 1915 г. (Кн. 125. С. 112–128.)

Суть своих работ, их главный мотив и пафос Ильин обычно передавал уже в названиях своих публикаций, которые, как правило, бывали ярки и точны. В книге «Религиозный смысл философии» мыслитель не только дает определение сущности, предмета и воздействия философии, но и проводит ее сближение с религией; вера и знание у Ильина «не расходятся и не стоят в противоречии»⁷, а «философия по содержанию своему есть религия»⁸. «Истинно религиозный человек приемлет лишь то и верует лишь в то, что открылось ему с очевидностью, в личном, но подлинном духовном опыте»⁹. Поэтому философия как познавательное творчество для человека «есть в особом и углубленном смысле *внутреннее делание*»¹⁰, а философия «получает значение *духовного делания*»¹¹, что сродно по сути с монашеской внутренней молитвой – *умным деланием*, но только для философа главной мотивацией является любовь к знанию (мудрости), а для подвижника-монаха – путь ко спасению, что, по Ильину, совпадает в высшем своем проявлении, как свидетельство и исповедничество Истины.

Вот сжатое описание философского акта и философского опыта, по Ильину: «Философствующий человек имеет перед своим внутренним взором предмет незримый, неслышимый, нечувственный, не материальный, не существующий в пространстве и не длящийся во времени. <...>

В содержании всякого явления и всякого состояния философская мысль видит *духовный смысл* его, полагая в этом духовном смысле свой предмет, а в его разумном, для каждого очевидном раскрытии – свою задачу»¹². Из этого описания уясняются основные установки его философии и ее место в традиции классической европейской метафизики. На первом плане здесь – концепция философского постижения как конкретного узрения духовного предмета. Данная концепция связует эмигрантскую мысль Ильина с его знаменитой диссертацией, которая, как то явствует уже из ее названия, решительно утверждала конкретность как принцип философского видения и ноуменальной, и феноменальной реальности. Выдвигаемая же установка «разумного и для каждого очевидного раскрытия»¹³ философского предмета прямо перекликается с эпистемологическими принципами феноменологии Гуссерля и позволяет характеризовать философию Ильина как оригинальный опыт современной метафизики, которая отправляется от гегельянских оснований и осуществляет далеко идущее их развитие в феноменологическом русле. В этом развитии философ формулирует основные требования к философскому опыту. Главными из них служат требования *цельности* (это должен быть «опыт цельный, начинающийся из глубины и кончающийся на поверхности внешнего проявления»¹⁴) и *полноты* («Настоящий философ смеет, должен и призван категорически утверждать только то, что он исполнил полностью (плноромою) своего духовно-жизненного делания»¹⁵). Как следствие этих своих качеств, философский опыт обретает существенные черты, роднящие его с религиозным опытом. В философском акте «удовляется опытом и мыслью подлинное предметное обстояние»¹⁶, и в его предельном напряжении, такому акту «открывается подлинное духовное и *божественное* обстояние»¹⁷.

Так последовательно раскрывается общность (конечно, не достигающая совпадения) сфер философии и религии, равно как и общность их задач. «Философ, единственный из ученых, берет на себя разрешение вопроса о том, *что есть истина*; подобно священнослужителю, он стоит постоянно перед лицом *добра*, испытывая его природу и раскрывая другим испытанное; подобно художнику он имеет дело с самою *красотой*, исследуя ее сущность и обнаруживая пути к ее осуществлению, узрению и уразумению»¹⁸. Важный аспект общности этих двух сфер духовной деятельности человека заключается также в том, что обе они подмечают и раскрывают – хотя каждая по-своему, по-разному – качество трагизма, глубоко присущее природе и ситуации человека. «Самая жизнь человеческого духа имеет трагическую природу»¹⁹, – говорит Ильин. Однако этой трагичности философ дает достаточно специфическую и дискуссионную трактовку. По Ильину, предпосылкой трагедии является *одиночество* человеческой души: ибо человек, как он утверждает, – «замкнутая одинокая монада»²⁰, «одинокий художник»²¹. В свою очередь, это фундаментальное одиночество сказывается на характере человеческого опыта: как философский, так и религиозный индивидуальный опыт является, по Ильину, автономным, самодостаточным. Исход же из одиночества, его преодоление, хотя и возможны, но означают лишь выход к собранию, совокупности подобных же одиночеств: автономность человеческого духа, его самоуправляемость, его «теоретическая совесть»²², его «духовное делание» позволяют совершить прорыв в этой природной изолированности к другим одиноким душам. Подобные мотивы философии Ильина, очевидным образом, сближающие ее с экзистенциализмом, содействовали ее популярности на Западе, однако вызвали критику православных мыслителей. «Автономность религиозного опыта»²³ у Ильина критиковалась и

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И.А.ИЛЬИНА В ЭМИГРАЦИИ

В.В. Зеньковским, и архимандритом Константином (Зайцевым), видным представителем Зарубежной Синодальной (Карловацкой) церкви, и другими авторами. Однако надо признать, что в этих мотивах, в известной мере, выразились специфические отличия философии Ильина, ее особый колорит, пафос.

Учение о правосознании и работа в Русском Научном Институте

Одним из важнейших и успешнейших научно-учебных проектов русской эмиграции стал Русский Научный Институт в Берлине, открывшийся в феврале 1923 г. Ильин был в числе главных его организаторов; на его открытии он выступил с замечательной речью-лекцией «Проблемы современного правосознания». Одиннадцать лет, вплоть до ликвидации Института, он был его профессором, читал там курсы: «Энциклопедия права», «История этических учений», «Введение в философию и эстетику», «Учение о правосознании» и др. В 1923–1924 гг. он был деканом юридического факультета этого института. Параллельно, в 1924 г. он был избран членом-корреспондентом Славянского института при Лондонском университете.

Первым руководителем Русского Научного Института был известный ученый, инженер-путеец Всеволод Иванович Ясинский, которого высланные из Советской России выбрали своим «старостой». Состав преподавателей Института собрал все лучшие философские и научно-академические силы русского Берлина: там трудились Ю.Айхенвальд, Н.Бердяев, Б.Вышеславцев, С.Гессен, И.Ильин, Л.Карсавин, А.Кизеветтер, П.Муратов, В.Мякотин, Ю.Стратонов, С.Франк и др. В разные годы приезжали в Берлин и читали лекции в институте русские профессора из других стран: П.Новгородцев, С.Прокопович, П.Струве, Н.Тимашев. Институт

был крупным научным, педагогическим и духовным центром, заслужившим высокую репутацию в Европе, и успешно действовал вплоть до закрытия его нацистами в 1934 г.

В центре педагогической деятельности Ильина было созданное им еще в Советской России учение о правосознании. Исследование философии Гегеля привело его к следующему радикальному выводу: «В Гегелевском понимании государства заложены глубокие трудности, которые имеют обнаружить кризис теодицеи, созданной Гегелем»²⁴ («Гезисы к диссертации»). Поэтому Ильин создает свою теорию государства и права, опираясь не столько на гегелевские, сколько на отечественные философские и духовные концепции. Продолжая традицию своего учителя П.И.Новгородцева, Ильин обращается к теории естественного права, сопрягая его с положительным правом. Главной же его установкой является понимание права как духовной сущности, а правосознания как расширения и уточнения человеком своего внутреннего духовного опыта. В основу своего учения он полагает три аксиомы правосознания: чувство собственного духовного достоинства (закон духовного достоинства); способность к самообязыванию и самоуправлению (закон автономии); взаимное уважение и доверие людей друг к другу (закон взаимного признания), а также следующие аксиомы государственной власти: (1) государственная власть не может принадлежать никому помимо правового полномочия (закон легитимности); (2) государственная власть в пределах каждого политического союза должна быть едина (закон самодержавия); (3) государственная власть всегда должна осуществляться лучшими людьми, удовлетворяющими этическому и политическому цензу (закон аристократичности правления); (4) политическая программа может включать в себя только такие меры, которые пресле-

дуют общий интерес (закон народности); (5) программа власти может включать в себя только осуществимые меры или реформы (закон реальности и трезвого оптимума); (6) государственная власть принципиально связана распределяющей справедливостью, но она имеет право и обязанность отступать от нее тогда и только тогда, когда этого требует поддержание национально-духовного и государственного бытия народа (закон справедливости). Перечисленные положения являются непреходящими, но пока далекими от своего осуществления. Это идеальные, «содержащиеся в энтелехии человечества» возможности, и наличие их единой и согласованной системы свидетельствует о том, что в эмпирическом мире возможно правильное человеческое общежитие. Как явствует отсюда, учение Ильина о правосознании противостоит весьма распространенным позициям правового и политического скептицизма.

Идеология белой борьбы

Из всех виднейших представителей русской философии, И.А.Ильин был единственным безоговорочным сторонником Белого движения. По прибытии в Берлин он установил тесную связь с лидерами правой и либерально-консервативной части русского зарубежья: генералом А.А.фон Лампе, главнокомандующим Русской Армией генералом П.Н.Врангелем, создавшим крупнейшую воинскую организацию русской эмиграции, РОВС – Русский Обще-Воинский Союз, митрополитом Анастасием (Грибановским), архиепископом Иоанном (Поммером), П.Б.Струве, В.Х.Даватцем и многими другими. В «Русской мысли» (Прага, 1923/24. Кн. 9–12) была опубликована его речь «Государственный смысл Белой армии», посвященная П.Б.Струве и произнесенная в Берлине 19 ноября 1923 г. на студенческом национальном вечере в честь шестой годовщины основания Добровольческой

армии. Здесь развивались идеи, впервые представленные философом в статье 1917 г. «Ушедшим победителям».

Ильин включился в работу РОВС-а на правах его негласного идеолога; его аналитические записки о положении в Советской России поразили генерала Врангеля своей фундаментальностью (переписка Ильина с Врангелем 1923–1928 гг. насчитывает 16 и 17 писем с одной и другой стороны, соответственно). Неслучайно он был приглашен участвовать во встрече правой элиты в замке Герцога Лейхтенбергского Зеоне; и именно его яркой статьей «Белая идея» открывается первый том «Белого Дела» («Летописи Белой борьбы») – издания, задуманного и осуществлявшегося под эгидой П.Н.Врангеля.

В 1924 г. в «Вестнике», выпускавшемся главным правлением Общества Галлиполицев, была напечатана статья «О нашем политическом лике», в которой Ильин дал определение: «Белый – человек воли и поступка, за этою волею – его вера; за этим поступком – его любовь», а позже в своем журнале «Русский Колокол» он опубликовал «Девизы Белого движения»: «Господь зовет! Сатаны убьюсь ли?», «Моя молитва, как меч. Мой меч, как молитва», «Служу России, отвечаю Богу», «Моя святыня, мое слово, мое дело», «Молиться, любить, творить и умереть в свободе», «В правоте моя победа», «Любовию ведам, жертвою очищаюсь», «Жертвую, но не посягаю; соревную, но не завидую», «Побеждаю, но не мщу», «Достоинство в служении», «Любовью и кровью спаянные»²⁵. Как видно отсюда, на первый план в белом движении Ильиным усиленно выдвигалась религиозная и религиозно-нравственная сторона.

В 1926 г. в Белграде в издательстве «Общества галлиполицев» вышла брошюра Ильина «Родина и мы», в которой представлена программа белого русского движения на далекую перспективу: «Мы, белые изгнанники, – не беглецы и не ук-

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И.А.ИЛЬИНА В ЭМИГРАЦИИ

рывающиеся обыватели. Мы не уклонились от борьбы за Россию, но приняли ее и повели ее всею силою, и любовью, и волею.

И ныне заявляем, — пусть слышат и друзья, и враги: *борьба не кончилась, она продолжается.*

Она окончится только с освобождением и восстановлением России. И тогда от этой борьбы останется драгоценное наследие: выделившийся и сплотившийся кадр белых патриотов, белая традиция, белая идея. Белая армия станет творческой основой, ферментом, цементом русской национальной Армии — и в недрах ее она делается *орденом чести, служения и верности*. И этот орден возродит не только русскую армию, но и русскую *гражданственность* — на основах *верности, служения и чести*.

Но для этого мы, белые, должны прежде всего sobлюсти *свой дух и самих себя*²⁶.

В статье «О нашем политическом лице» Ильин уточняет характер своей принадлежности к Белому движению: «Я ни одного дня не был в Белой армии и никогда не носил оружия. Но я связан с нею давно; с самого ее основания и, в сущности, еще раньше. Духом и волею я был с нею каждый день и час, с тех самых пор, как она восстала и начала слагаться во всех прямых русских сердцах, сразу, одновременно, в тысячах, вырастая из одной и той же любви и веры, из единого чувства достоинства и чести, из единого, неодолимого отвращения ко злу. Но я зывал к ней гораздо ранее, всею силою моего видения и моей воли еще весною 1917 г., когда я понял, что гражданская война неминуема и что победить в ней может только наступающий. Я понимал, что эта Белая сила может сложиться только добровольно и что она будет состоять из тех, которые, не ища себе ничего и, быть может, теряя все свое, «дадут Богу души свои»²⁷.

Надо отметить, что в русской эмиграции далеко не было единодушия в вопросе об отношении к Белому движению. Ситуацию в этом вопросе ярко показывает следующий эпизод из воспоминаний С.Л.Франка. «В эти дни П<стр> С<тр>еуе» устроил — на квартире Н.А.Бердяева — совещание между приехавшими из России лицами и его единомышленниками по Белому движению. В числе участников совещания были, кроме П.Б., Бердяева и меня — еще В.В.Шульгин, И.М.Биккерман, Г.А.Ландау, И.А.Ильин, А.С.Изгоев. П.Б. открыл совещание характерными для его умонастроения словами: узнав, что прибывшие только из Советской России друзья не понимают значения Белого движения, он счел необходимым свести их с деятелями этого движения, чтобы постараться устранить возникшее недоразумение. Я сразу же заметил ему, что считаю искусственным и нецелесообразным такое сужение нашей беседы; Белое движение, как бы к нему ни относиться, есть только средство, а не цель; встретившись после долгой разлуки, в течение которой мы имели разный опыт этих бурных лет, мы, естественно, должны были поделиться мнениями на основную тему о судьбе России и смысле совершившегося в ней. Фактически разговор пошел все же по руслу оценки Белого движения. И.А.Ильин — один из немногих приехавших из России безусловных приверженцев Белого движения — произнес, по своему обыкновению, красивую патетическую речь; он восхвалял моральную красоту Белого движения, как борьбу за право «умирать за родину» (имея в виду борьбу против поражения белых в немецко-русской войне). П.Б. сразу загорелся от этих слов; он признал себя «потрясенным ими», и этим признанием и указанием на моральную правоту защищаемого им дела исчерпывалось то, что имел сказать. А.С.Изгоев и я снова развили наши соображения о более глубоких причинах обна-

ружившейся неудачи Белого движения. Разговор принял демократический характер с бурного вмешательства в него Н.А.Бердяева, который с страстным возбуждением и в очень резкой форме начал упрекать сторонников Белого движения в «безбожии» и «материализме» – именно в том, что они возлагают все свои надежды на внешнее, насильственное ниспровержение большевизма, не учитывая его духовных источников и не понимая, что он может быть преодолен только медленным внутренним процессом религиозного покаяния и духовного возрождения русского народа»²⁸.

Рассказ Франка ценен тем, что не только формулирует одну из острейших проблем русского зарубежья, но и точно рисует соотношение сил сторонников белой идеи и ее оппонентов (Струве и Ильин были в явном меньшинстве в упомянутом собрании). Однако эта идея, как и идея «Учредительного собрания», по существу, так и не была изжита, либо снята в истории России. Продолжил в дальнейшем ее разработку и Ильин. Как он показывал в позднейших текстах, в белом движении отсутствовало правильное соединение внешней волевой и внутренней духовной компонент; такое соединение он попытался описать в своем учении о сочетании духа и инстинкта.

О сопротивлении злу силою

В июле 1924 г, будучи на излечении в Италии, Ильин по заказу мецената Б.Г.фон Келпена, члена Высшего Монархического Совета, начал писать книгу «О сопротивлении злу силою», которую он посвятил «Белым воинам, носителям православного меча, добровольцам русского государственного тягла!»²⁹ Книга вышла из печати в Берлине, в июне 1925 г. в количестве 2000 экземпляров. Книга вызвала горячую и широкую полемику как в Зарубежье, так и внутри России, и осталась одним из знаменитых тек-

стов эмигрантской литературы³⁰. Однако не все стороны проблематики, поднятой книгой, достаточно ясно и отчетливо освещались в полемике; некоторые наблюдения и тезисы автора скорее оставались в тени. Прежде всего, сюда относились те высказывания, что носили характер естественной реакции на пагубные революционные идеи марксизма, формальной западной либеральной демократии и масонской идеологии. В этом аспекте, книга Ильина примыкала к целому ряду книг и брошюр того времени; укажем лишь некоторые из них: В.Свенцицкий «Война и Церковь» (1919), А.Дисский «Утопическая идея и ее осуществление» (1922), Н.А.Бердяев «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии» (1923), «Новое средневековье» (1924), А.Д-н «Евреи в России» (1924), В.В.Шульгин «Что нам в них не нравиться?» (1925). Но главное существо работы было в другом. Книга касалась одного из коренных вопросов нравственной философии, который Ильин начал разрабатывать еще во время Первой мировой войны («Основное нравственное противоречие войны» (1914), «Духовный смысл войны» (1915)), считая его решающим: «Может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться силою и мечом?» и «Может ли человек, верующий в Бога, приемлющий Его мироздание и свое место в мире, не сопротивляться злу мечом и силою?»³¹ Ответ Ильина категоричен: «Не только может, но и должен сопротивляться злу силою!»³² В настоящее время книга «О сопротивлении злу силою» получает неожиданное новое звучание в связи с проблемами мирового терроризма. По словам одного современного монаха Святой Горы Афон (о. Симон Лоза) книга Ильина является самой главной книгой нашего времени и требует нового богословского прочтения.

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И.А.ИЛЬИНА В ЭМИГРАЦИИ

Монархическая идея и непредрешение

Ильин был одним из главных организаторов Русского Зарубежного Съезда 1926 г. и его делегатом (с двумя голосами). Он произнес на съезде, по мнению многих наблюдателей, самую лучшую и самую глубокую речь, призывая участников преодолеть политическую «болезнь партийности» и партийную психологию. Будучи монархистом, Ильин прямо высказывает свои предпочтения: «Ибо и в будущем цвести нашей родине только под Царем и мучаться и чахнуть ей в интригах республиканской партийности»³³. Но как ученый и философ он был непредрешенцем: «Знаю я – нет у нас еще счастья иметь Царя – не знаем, будет ли он у нас и когда он будет. <...> Не всякий, кто говорит о Царе, – способен иметь его; и ведь и перед революцией он был у нас, а мы не умели иметь его. Да, надо уметь иметь царя»³⁴, ибо монархическое устройство, утверждает Ильин, является очень тонким и требует от подданных подлинной религиозной укорененности, а у правителей – глубокой религиозной и нравственной мотивации. «Знаю только, – говорит в своей речи на съезде Ильин, – что будет Царь, но не раньше, чем восстанет в наших душах чистое и верное монархическое правосознание»³⁵.

О религиозном кризисе

Ильин считал, что главная причина трагедии и нестроения в тогдашней России и во всем мире – не материальная, а духовная. «Первая четверть двадцатого века осуществила в истории человечества невиданную по размерам и интенсивности войну и неслыханное революционное брожение. Это является величайшей духовно неудачей человечества, духовным падением его. Это падение обнаруживает некий глубокий духовный кризис, переживаемый человечеством. Ответст-

веннейшая задача наших дней состоит в том, чтобы найти самые основы, самый корень этого кризиса в **направлении** духа и в **строении** духа современного человечества и отсюда повести лечение. Духовное разложение наших дней должно быть изучено, опознано, вскрыто и сформулировано. И тогда найдутся его преодоления». Так он говорил в лекции «О религиозном кризисе наших дней»³⁶, прочитанной в Берлине 19 ноября 1922 г. В декабре 1922 г. во Вюнсдорфской технической школе были устроены лекции на темы «Прогресс и Христианство» (проф. Карсвин) и «Христианство и настоящее время» (проф. Ильин). Позже, в апреле 1934 г. в Берлине и Риге Ильин прочитал лекцию «Духовный кризис русской интеллигенции», а в 1937 г. выпустил итоговую брошюру «Основы христианской культуры», а также фундаментальную книгу «Путь духовного обновления». Эту книгу он начал писать еще в Советской России и затем писал ее на протяжении 1930–1935 гг.; в 1939 г. она появилась на немецком языке под названием «Вечные основы жизни». Главы этой книги – «О вере», «О любви», «О свободе», «О совести», «О семье», «О родине», «О национализме», «О правосознании», «О государстве», «О частной собственности» – уже и своими названиями говорят о коренных проблемах человечества, правильное решение которых позволило бы преодолеть разразившийся духовный кризис. В книге заметно проявилась устойчивая, порою даже навязчивая черта стиля Ильина: его риторический и поучающий, назидательный характер. Но это не лишает ее содержательности; в каждом вопросе излагаются как положительные проявления рассматриваемых духовных ценностей, так и их искаженные, болезненные проявления (духовные опасности). Последние три главы появились лишь во втором издании книги, в Мюнхене в 1962 г. уже после смерти философа. И это было не случайно. Рас-

смастеривавшиеся там проблемы были остры, а их предлагавшиеся решения противоречили тогдашним умонастроениям в Европе и в мире.

Отчуждение частной собственности и его мировое значение

Ильину принадлежит и учение о частной собственности, которая определялась им как «господство частного лица над вещью — господство полное, исключительное и прочно обеспеченное правом (т.е. обычаем, законом и государственной властью)»³⁷. В центр своего учения он ставит следующие вопросы: «Подобает ли творческому духовному центру (человеку) иметь на земле некое прочное, вещественное гнездо, предоставленное ему и обеспеченное за ним — гнездо его жизни, его любви, деторождения, труда и свободной инициативы?»³⁸, «Возможен ли дух без свободы и творчества?», «Возможны ли свобода и творческая инициатива без частной собственности?»³⁹ И если подобает, если возможно, то в силу чего и на каких условиях? — Отвечая на данные вопросы, рассматривая все недуги и неверные пути, возникающие при их решении, философ дает глубокое обоснование частной собственности. Основные выводы его следующие:

«1. Частная собственность соответствует тому индивидуальному способу бытия, который дан человеку от природы. Она идет навстречу инстинктивной и духовной жизни человека, удовлетворяя его естественному праву на самостоятельность и самостоятельность».

2. Частная собственность вызывает в человеке инстинктивные побуждения и духовные мотивы для напряженного труда, для того, чтобы не шадить своих сил и творить лучшее. Она развязывает хозяйственную предприимчивость и личную инициативу и тем укрепляет характер.

3. Она дает собственнику чувство уверенности, доверие к людям, к вещам и к

земле, желание вложить в хозяйственный процесс свой труд и свои ценности.

4. Частная собственность научает человека творчески любить труд и землю, свой очаг и родину. Он выражает и закрепляет его оседлость, без которой невозможна культура. Она единит семью, вовлекая ее в собственность. Она питает и напрягает государственный инстинкт человека. Она раскрывает ему художественную глубину хозяйственного процесса и научает его религиозному приятию природы и мира.

5. Частная собственность пробуждает и воспитывает в человеке правосознание, научая его строго разделять «мое» и «твое», приучая его к правовой взаимности и к уважению чужих полномочий, возвращая в нем верное чувство гражданского порядка и гражданской самостоятельности, верный подход к политической свободе.

6. Наконец, частная собственность воспитывает человека к хозяйственной солидарности, не нарушающей хозяйственную свободу: ибо каждый собственник, богатея, обогащает и свое окружение, и самое народное хозяйство: и конкуренция собственников ведет не только к борьбе, но и к творческому напряжению, необходимому для народного хозяйства. И путь к организации мирового хозяйства идет не через интернационально-коммунистическое поражение, а через осознание и укрепление той солидарности, которая вырастает из частного хозяйства»⁴⁰.

В этих тезисах, по Ильину, также раскрывается и «духовный смысл частной собственности»⁴¹. С 1923 по 1953 гг. Ильин прочел множество лекций о частной собственности на немецком и русском языках. Его аудитории насчитывали невиданное по тем временам количество людей. Нетривиальность его позиции заключалась в том, что Ильин был не только «один в поле воин» в борьбе за частную собственность, но одновременно высту-

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И.А.ИЛЬИНА В ЭМИГРАЦИИ

пал против реституции, особенно против «аграрного реставраторства», или возврата земельной собственности бывшим ее владельцам, во избежание нового «черного передела» (см. об этом его текст «Смотреть вперед и создавать новое! Отрывок из частного письма помещика»).

Причины русской революции: Яд большевизма

В обширных исследованиях «О религиозном кризисе наших дней» (1922), «Мировые причины русской революции» (1928), «Борьба за Россию и современная политика» (1930), которые были изданы Н.П.Полторацким после смерти философа (последняя работа вышла под названием «О революции»), а также и ряде других работ Ильин усматривает причины русской революции в «глубоких дефектах – дефектах не материальных, а духовных», не только русских, но мировых. «Их мало осуждать, их необходимо опознать и вскрыть, свести к общим закономерным увечьям русского духа». И первым таким увечьем стал «яд большевизма». «Большевизм, – по Ильину, – есть не только политический и хозяйственный строй, т.е. диктатура партии, водворяющей социализм принуждением и страхом»⁴², но «большевизм есть разложение души и разнуждение алчности в человеческой душе»⁴³. Подобное может возникнуть (как возникало и раньше) не в каких-то избранных странах или исторических условиях, а всюду, где расцветает противодуховная вражда, каковая и есть зло, по определению Ильина. Ряд его брошюр и лекций на эти темы – «Большевизм и кризис современного правосознания» (1923), «Яд большевизма» (1931), «Яд. Дух и сущность большевизма» (1932), «Возникновение большевизма из духовного кризиса» (работа была напечатана в иллюстрированной книге «Разнуздание черни. Обзор большевизации Германии» под

псевдонимом Ильина д-р Юлиус Швейкерт; первая часть книги написана другом Ильина д-ром Адольфом Эртом) (1932), «Коммунизм и мировой порядок» (1940) – были опубликованы большими тиражами на русском, немецком, шведском и др. языках.

Яд большевизма невозможно «переварить», им можно только отравиться. Все свое политическое и духовное наследие Ильин посвятил лечению этого страшного недуга России. Прежде всего, сюда входит его борьба с коммунистической доктриной и предсказание «крушения социализма»: Ильин подчеркивал неверные пути социализма, отличая их от верной социальной проблематики; его лозунг – «политически направо, социально налево»⁴⁴ остается актуальным и в современной России. В 1931 г. в Берлине на немецком языке выходил фундаментальное исследование «Мир перед пропастью. Политика, хозяйство и культура в коммунистическом государстве». Авторами его 30 статей были 12 русских ученых-эмигрантов (проф. Н.фон Арсеньев, д-р Л.Аксенов, А.фон Бунге, А.Демидов, д-ра В.Гейдинг, проф. И.Ильин, М.Критский, проф. Кульман, д-р А.Мелких, Б.Никольский, С.фон Ольденбурга и проф. Н.Тимашев); 6 текстов принадлежали Ильину, который был также вдохновителем и редактором издания. Труд давал научный, экономический, политологический, политологический и культурный анализ практики большевистского режима в России с 1917 по 1930 г. В 1935 г. Ильин издал на немецком языке в Берне под псевдонимом Dr. Alfred Normann большую книгу «Большевистская политика мирового господства. Планы III Интернационала по революционизированию мира», в которой рассматривались международные аспекты практики коммунизма и большевизма. С 1925 по 1935 г. Ильин опубликовал более двухсот газетных статей на русском (в парижских газетах «Возрождение», «Русский инвалид»,

«Россия и славянство», в белградской газете «Новое время», в рижской «Слово» и др.) и немецком (в немецких газетах «Der Tag», «Darmstdter Tagblatt» и др.) языках на указанные темы, а также написал для немецкого правительства аналитические записки: «Директивы Коминтерна по Большевизации Германии» (1933), «О директивах Коминтерна по Большевизации Германии» (1933), «Голод в Советской России как результат коммунистической аграрной политики. Диагноз» (1933). Однако ни Веймарская Республика, ни пришедшие к власти национал-социалисты не обратили внимания на предостережения Ильина. Более того, указания на «второе увечье» России как *безбожие* вызвали у нацистов такое раздражение, что он потерял работу в Русском Научном Институте (1934), ему было запрещено выступать с лекциями, а уже готовая печатная продукция была конфискована (1938).

Кризис безбожия

В 1930 г. в сборнике на немецком языке «Книга бедствий русского христианства» Ильин поместил статью «Разрушение семьи в Советском государстве»; в 1931 г. на немецком языке отдельной брошюрой вышла работа «Кризис безбожия» (из трех статей «Преследование христиан в Советском государстве», «Смысл безбожия» и «Союз безбожников»). При поддержке протестантского пастора К.Эвербека и организованного им в г. Лемго общества «Помощь русским братьям» Ильин проехал по Германии с лекциями в сопровождении знаменитого церковного хора под руководством Н.С.Орлова и издал по материалам своих выступлений серию брошюр: «Мученичество русской церкви и его значение для христианских церквей других стран» (1936), «Мученичество церкви в России» (1937), «Христианство и большевизм» (1937), «Наступление на Восточную церковь» (1937) (последняя была опубликована в количестве 35 000 экз.,

причем 20 000 разошлись за год, а остальные были арестованы нацистами). Неопубликованной осталась лекция «О христианском сопротивлении коммунистическому господству». Серия его статей «О Богоустановленности Советской власти» в «Возрождении» (1939) вызвала жаркую полемику с представителем Московской Патриархии в Западной Европе митроп. Елевферием (Богоявленским), которой последний посвятил целые главы своей книги «Божие и Кесарево». Наконец, в 1947 г. в двух номерах нью-йоркской газеты «Россия», а затем отдельной брошюрой в Париже вышла работа Ильина «О Церкви в СССР», которую он подписал псевдонимом С<тарый> П<олитик>, с предисловием проф. А.В.Карташева.

Основы борьбы за национальную Россию

Как это и диктовалось философскими положениями, отстаивавшимися в книге «О сопротивлении злу силою», национально-государственная позиция Ильина всегда была активной позицией. Он был членом русской секции международной антикоммунистической лиги (так называемая Лига Обера по борьбе с III Интернационалом). Его перу принадлежали тезисы «О русском зарубежном активизме» (1931), выпущенные двумя изданиями для «внутреннего пользования» («не для печати»). Он входил в редакцию самой влиятельной правой газеты «Возрождение», редактируемой П.Б. Струве, активно публиковался и в других правых консервативных газетах (парижских «Россия и славянство», «Русский инвалид», белградской «Новое время», рижской «Слово», женеvской «Новый путь», нью-йоркской «Россия», джорданvильской «Православная Русь») и журналах (парижско-пражском «Русская мысль», рижском «Перезвон», женеvском «Новый путь», джорданvильском «Православная Русь», сан-францvсском «День русского ребенка»). Однако, когда в конце 1926 г. А.О.Гука-

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И.А.ИЛЬИНА В ЭМИГРАЦИИ

сов (издатель «Возрождения») и Ю.Ф.Семенов (редактор) вытеснили Струве с поста главного редактора, Ильин в знак протеста вышел из редакции «Возрождения» и прекратил с нею сотрудничество на несколько лет.

В 1927–1930 гг. Ильину удалось осуществить самостоятельный издательский проект: он стал редактором-издателем журнала «Русский Колокол» с характерным подзаголовком: «Журнал русской волевой идеи». Всего было выпущено 9 номеров журнала. Несколько первых номеров профинансировал московский купец Н.Громов, незадолго до того выехавший из России, остальные – некоторые русские патриоты, в частности, С.В.Рахманинов, но главный вклад сделали премьер-министр Чехословакии Карел Крамарж и его жена, русская по национальности, Надежда Николаевна, переписка Ильина с которой насчитывает 43 письма. Во вступительной статье редактора Ильин писал: «После долгих унижений и страданий пробуждается духом национальная Россия. С нею наши помыслы. Ей отдана наша воля; ей посвящено наше служение. Ей навстречу звучит наш Колокол»⁴⁵. Здесь он ставит главную задачу своей борьбы: «И вот, первое, в чем нуждается Россия, есть религиозная и патриотическая, национальная и государственная идея. Мы должны увидеть идеальную Россию, нашу родину в ее возможном и грядущем совершенстве... И увидев ее такою, создать те силы, которые осуществят ее, – Россию природных и национальных дарований; Россию великих залогов и заветов; Россию святителей, гениев и поэтов; Россию перед лицом Божиим... Это есть идея великодержавной России, воздвигнутой на основах подлинно христианской, волевой и благородной государственности. Это есть идея: Богу служащей и поэтому священной родины»⁴⁶. Статья заканчивается таким абзацем: «России нужен идейный волевой и

творческий кадр: рыцарский кадр. И она уже готовит его для себя в лишениях и испытаниях. Он мученически томится внутри страны; он героически ведет борьбу в лесах и в тюрьмах; он изнывает в непосильной работе по всему миру. Пусть же он знает и твердо верит, что в нем, в его духовной силе и зрелости – залог нашего национального спасения!.. И Россия скоро позовет его. Ибо близятся исторические сроки; и народ наш, потрясенный и отрешенный, возвращается к своим национальным алтарям, к священным истокам своей жизни...»⁴⁷.

Понять национально-государственные позиции Ильина помогает и отчетливое размежевание, которое он всегда проводил между этими своими позициями, с одной стороны, и доктринами фашизма и национал-социализма – с другой. Указанным доктринам он посвятил несколько статей: 9 «Писем о фашизме» (корреспонденции из Италии от Ивера – псевдоним Ильина – в «Возрождении», где он в это время писал «О сопротивлении злу силою» и непосредственно наблюдал происходящие события) (1925), «О русском фашизме» (1928), «О власти и смерти» (1928), «Национал-социализм. Новый дух» (1933). В их истоках, мотивах он готов был признать действие рыцарского, волевого начала и отклик человечества («патриотический эксцесс в истории») на разверзшуюся бездну безбожия, бесчестия и свирепой жадности; реакцию на организованное безволие; наконец, борьбу с интернационализмом, коммунизмом и большевизмом, когда «люди ищут волевого и государственного выхода из организованного тупика безволия»⁴⁸. Здесь он готов был также видеть и некоторую общность с белым движением; однако реализация этих мотивов в фашизме и национал-социализме приняла искаженные формы и направление. Ильин считал, «что белое движение в целом – гораздо шире фашизма и по существу своему

глубже фашизма. Или, если угодно: белое движение есть родовое понятие, а фашизм есть видовое понятие. <...> Белое движение *шире* фашизма потому, что оно может возникать и исторически возникло по совершенно другим поводам и протекало в иных формах, чем фашизм. Оно *глубже* фашизма потому, что именно в фашизме не проявляется или недостаточно действует глубочайший, *религиозный* мотив движения»⁴⁹. Непоправимая ошибочность и опасность фашизма, по Ильину, в том, что он, в противоположность «белой идее», пошел по пути партийного, а не религиозного движения, отказавшись от духовно-нравственных критериев. Об этом он, в частности, писал в своих оценках фашистских тенденций в русской диаспоре: «По-видимому, это будет «фашизм», – но *белого* в нем не будет ничего. Может это будет «розовый», «желтый» или «черный» фашизм, т.е. *партийное дело ради партийных целей, прикрытый патриотической словесностью*»⁵⁰. Таким образом и стал национал-социализм в Германии. Еще в 1936 г., по воспоминаниям ученика Ильина Р.Н. Редлиха, Ильин «совершенно точно описал грядущий поход Гитлера в Россию»⁵¹. Особая ошибочность доктрины Гитлера, по мнению Ильина, была в упоре на расовую теорию и антицерковную борьбу; последняя по пагубности превосходила масонскую идею отделения церкви от государства: «Почему в Германии вдруг конфисковали мою брошюру? Потому что там начинается «трехлетка противохристианства». План: через 3 года ни в одном храме не должно быть больше христианского богослужения. Какое же? Сами выдумают. Да – это Вам не масонское «отделение церкви от государства». Это называется иначе. И в *этом* их существо. Антихристианский шовинизм, которому все дозволено»⁵².

Самыми зрелыми и законченными работами Ильина в этом направлении явились брошюры «Три речи о России» (1934), «Творческая идея нашего будущего

го» (1937) и «Основы борьбы за национальную Россию» (1938), которые он выпустил в издательстве «За Свободу» молодежной организации Национально-Трудовой Союз Нового Поколения, созданной в 1930 г. герцогом С.Н.Лейхтенбергским и возглавлявшейся проф. М.А.Георгиевским. «Русский Колокол» был весьма популярен в кругах НТСНП, однако Ильин в дальнейшем прекратил свое сотрудничество с этой организацией. Все попытки вовлечь его в сотрудничество с русскими национальными движениями, близкими к нацистам, например, РОНД (Российское Освободительное Народное Движение), который представлял в Берлине барон А.В.Меллер-Закомельский, потерпели неудачу. Ильин резко выступал в печати и против движения «Младороссов», возглавлявшегося Александром Казем-Бекком; и это вызывало «подозрительное недовольство» гестапо (см. запросы Мюллера об Ильине⁵³).

Ильин вынужден был оставить Германию. Вот что писал он о себе в это время:

«Апрель 1938. Берлин.

Томлюсь в неопределенности и непредсказуемости будущего. Надо принимать какие-то меры, но нет уверенности ни в одной из них, что она необходима и верна. В старину давали проходное свидетельство – обязан где-нибудь находиться, а в случае неисполнения этого требования будет отправлен по этапу. И особые приметы: глаза голубые, волосы русые, особых примет не оказалось. Думаю, что *status quo ante* не восстановим. Думаю, что *locus quo ante* не может и не должен быть затягиваем. Когда яйцо разбивается, то оно выливается в стакан или на сковородку. Чувствую, что яйцо разбито, но не вижу ни стакана, ни сковородки. В каком-то романе – кораблекрушение, спасаются на лодке, один не попал, тонет, цепляется за борт, а сидящие – по пальцам жом. *Donec eris...*

Как ни раз в 1922 чувствовал себя в руке Божией – ухожу в работу. Кончаю

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И.А.ИЛЬИНА В ЭМИГРАЦИИ

книгу. Я был Тебе верен и не щадил себя – остальное Твое дело. Совсем как в подвале на Лубянке»⁵⁴.

Среди его молодых учеников были Алексей Квартиров и его сестра Марина Дерюгина, которые и помогли философу и его жене летом 1938 г. переехать в Швейцарию. Благодаря поддержке С.В.Рахманинова, внесшего 4000 шв. франков залога, он получил вид на жительство в г. Цолликон, пригороде Цюриха – правда, на унизительных условиях: без права на работу, политическую деятельность, с обязательной еженедельной отметкой в полицейском участке, но с разрешением читать лекции на чисто философские и литературные темы.

Позже Ильин начал сотрудничать с организацией «Русское Христианское Национальное Движение» (РХНД), печатным органом которого были газета и журнал «Новый путь», издававшиеся в Женеве. Прежде всего, там были опубликованы его тезисы «Спутник русского христианина националиста» (1-е изд. 1937; 2-е 1938), составленные по брошюре «Основы борьбы за национальную Россию». Затем, в начале декабря 1937 г. Ильин выступил на съезде РХНД в Женеве с докладом «Основы государственного устройства». Это выступление легло в основу его «Проекта Основного Закона Российской Империи», над которым он работал вплоть до августа 1938 г. и представил его на Совещании в Женеве 22–28 января 1939 г. Участниками этого совещания были: митрополит Анастасий (Грибановский), митрополит Серафим (Лукиянов), протопресвитер Сергей Орлов, А.И.Лодыженский, Ю.И.Лодыженский, Б.А.Никольский, кн. А.М.Куракин, кн. М.А.Горчаков, И.А.Ильин, С.Д.Тверской, Н.А.Мельников, А.Ю.Вегнер, В.Н.Куколь-Яснопольский, Б.Н.Сергиевский, И.А.Кононов, И.М.Малинин, В.А.Кравцов, Г.Ф.Семперович, С.Л.Войцеховский, В.В.Орехов, Г.Г.Миткевич, М.Н.Беляков. Первые два

дня совещания были посвящены докладу Ильина и его обсуждению.

В 1941 г. РХНД выпускает сборник «Вера, Родина, Семья», который составили, главным образом, статьи И.А.Ильина, А.И. Лодыженского и А.В.Карташева. Из 20 статей сборника 11 принадлежали Ильину. В 1940–1941 гг. Ильин подготовил также цикл небольших (от 4 до 10 страниц) выпусков «О грядущей России». Они издавались в Женеве ротаторным способом на средства, предоставленные сан-францисским Кулаевским фондом; всего было осуществлено 9 выпусков: № 1 – Вера в Россию, № 2 – О свободе, № 3 – В поисках справедливости, № 4 – Основная задача, № 5 – О сильной власти, № 6 – О русском национализме, № 7 – Утверждение личного начала, № 8 – О русской идее, № 9 – Идея предметного воспитания. Дочь близкого друга Ильина Б.А.Никольского, работавшего в Лиге Наций, рассылала экземпляры выпусков в разные концы мира доверенным лицам. Так продолжалось и после войны, когда Ильин анонимно писал бюллетени РОВС-а, а Никольские занимались их распространением (Ильину в Швейцарии подобная деятельность была запрещено). После смерти философа РОВС в 1956 г. в Париже выпустил эти бюллетени отдельным изданием, как двухтомник «Наши задачи». Этот двухтомник стал одной из самых известных книг Ильина, и, в параллель с двухтомником «Аксиомы религиозного опыта» (о котором речь ниже), сторонники философа рассматривают его как «Аксиомы политической жизни».

Основы христианской культуры. Сущность и своеобразие русской культуры

Исследования и писания Ильина в 30-е и 40-е гг. далеко не ограничивались критикой большевистского режима в России и другими политическими темами. Из иных

областей, к которым обращалась его мысль, прежде всего, существенна разработка общих идей культурфилософии, а также применение этих идей к анализу существа и своеобразия русской культуры. Общей проблематике посвящалась его брошюра «Основы христианской культуры», вышедшая в свет в 1937 г. в Женеве. Обратиться же специально к русской культуре его отчасти подтолкнуло внешнее событие: выход в свет в Люцерне в 1938 г. книги немца Вальтера Шубарта «Европа и душа Востока». Автор в ней развивал следующий тезис: «Запад подарил человечеству наиболее совершенные формы техники, государственности и связи, но лишил его души. Задачей России является вернуть ее людям. Россия обладает как раз теми силами, которые Европа потеряла или уничижила <...> только Россия способна одухотворить человеческий род, погрязший в вещности и испорченный жаждой власти, и это несмотря на то, что в настоящий момент сама она мучится в судорогах большевизма. Ужасы советского времени пройдут, как минувшая и ночь татарского ига, и оправдается старое изречение: «С Востока свет!» <...> Россия – единственная страна, которая может освободить Европу и ее освободит, так как по отношению ко всем жизненным проблемам она занимает позицию, противоположную той, которую заняли все европейские народы. Именно из глубины своего беспримерного страдания будет она черпать столь же глубокое знание людей и смысл их жизни для того, чтобы возвестить это знание всем народам. Русский обладает для этого душевными предпосылками, отсутствующими сегодня у любого европейского народа»⁵⁵. В 1940 г. Ильин откликнулся на эту книгу лекцией на русском и немецком языках «О национальном призвании России (Ответ на книгу Шубарта)», где расценил взгляды Шубарта как реставрацию славянофильской мессианской национальной мечты и решительно выступил против этой рестав-

рации: «Я хотел бы сейчас высказать несколько основных мыслей *по существу* этой *реставрации русского мессианства*, звучащей на немецком языке из нерусской души и от нерусского человека. Я русский. Рожден в православии. Всю жизнь изучал историю, дух и создания моего народа. Люблю его. Горжусь тем, что я русский. И верю в светлое будущее России и ее народов. Но я *не* поддерживаю *русской мессианской идеи* и считаю ее неверной и нежелательной. Под русской мессианской идеей я разумею идею о том, что *русский дух выше всех остальных национальных духов и что Россия призвана духовно и религиозно спасти другие народы*»⁵⁶. У Ильина было совсем другое положительное видение грядущей России, но тем не менее книга Шубарта подвигла его на целую серию исследований, которые можно рассматривать как продолжение «Трех речей о России» (1934). Находясь уже в Швейцарии, Ильин написал и читал цикл лекций «Сущность и своеобразие русской культуры», в которых Россия предстает как предмет философии. Первые три из них, «Душа», «Вера» и «Ход исторического развития», были дважды изданы на немецком языке в 1942 и 1944 гг. Остальные три – «Главные национальные проблемы России», «История становления государства» и «Творческая идея России» – читались им неоднократно среди швейцарской аудитории, но изданы были только в 1996 г. в русском переводе, в составе Собрания сочинений И.А.Ильина (т. 6, кн. II). В этом же собрании (т. 3) были изданы русские переводы и других лекций на русские темы: «Покой и радость в православном мировоззрении», «Русская душа в своих сказках и легендах», «Русское восприятие искусства и художественного совершенства», «Свобода духа в России. Простецы по природе и юродивые во Христе», «Древнерусское искусство (зодчество и фрески)», «Киев – древнейшая столица Руси», «О вечно-женственном и вечно-мужественном в

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И.А.ИЛЬИНА В ЭМИГРАЦИИ

русской душе», «Современная художественная литература», «Александр Пушкин как путеводная звезда русской культуры», «Гоголь – великий русский сатирик, романтик, философ жизни», «Достоевский как человек и характер», «Достоевский как художник», «Достоевский как публицист», «Образ Идиота у Достоевского», «Николай Ставрогин (Достоевский. «Бесы»)», «Лев Толстой как истолкователь русской души («Война и мир»)», «Лев Толстой – художник и человек», «Николай Метнер – композитор и провидец (Романтизм и классицизм в современной русской музыке)». В эту же тематику у Ильина входят: русская брошюра «Пророческое призвание Пушкина» (1937), русские лекции ««Моцарт и Сальери» Пушкина» (1941), «Пушкин в жизни» (1949), «Художественное призвание Шаллипина» (1940), «Творчество Шмелева» и «Художество Шмелева» (1933), «Творчество Мережковского» (1934), «Музыка Метнера» (1929), «О музыке Метнера» (1932) и «Музыка и слово» (1934). В совокупности, в этих текстах философа представлена широкая панорама русского духа в его культуротворчестве, выявлены и проанализированы важнейшие характерные черты русской культуры.

Как видно уже из приведенного списка, на первом плане для Ильина находилась художественная культура России; и к его культурологическим трудам вплотную примыкают работы, посвященные эстетике и философии художественного творчества. Он написал две эстетические монографии: «Основы искусства. О совершенном в искусстве» (1937) и «О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин–Ремизов–Шмелев» (1939). Представленные в них эстетические концепции не слишком оригинальны, сочетая в себе идеи классической европейской – преимущественно гегельянской – эстетики с отдельными элементами символистского мирозерцания Серебряного Века.

Но у философа были и личные глубокие связи в художественной культуре его эпохи. Самыми близкими его друзьями были писатель Иван Сергеевич Шмелев и композитор Николай Карлович Метнер (его двусторонняя переписка с ними занимает, соответственно, 3 и 4 тома собрания сочинений). Книга «О тьме и просветлении» выросла из семинарских чтений, которые он проводил в 1935 г. в кругу своих друзей и учеников из художественно-академической среды в Латвии (участники – Климовы, Зиле, Майкапары, Рудзиты, которые собирались на квартире Эрны Констант). Ильин здесь часто выступал с лекциями по искусству и литературе; в частности, в 1937 г. им с огромным успехом была произнесена в Риге лекция «Пророческое призвание Пушкина». С Прибалтикой его связывала и дружба с братьями Климовыми – Георгием, Павлом, Константином и Евгением. Старший брат служил морским офицером, позже стал известным антикваром; второй был выдающимся инженером; третий известным музыкантом и музыковедом, а младший был талантливейшим художником, графиком и искусствоведом. Ильины часто гостили у Климовых в Риге, и отсюда философ нередко выезжал в Эстонию, в Изборск, чтобы издалека взглянуть на границу на Россию. Евгений Климов подарил Ильину свой этюд «Изборск весной», сделав на нем надпись: «Грядущая весна будет для всех нас». Сын художника, ныне здравствующий профессор А.Е.Климов, известный американский славист, является сегодня одним из ведущих специалистов по творчеству И.А.Ильина и хранителем многих связанных с ним материалов.

О войне и оставленных ей проблемах

С 1939 по 1947 г. по договоренности с С.Гаасом, директором Швейцарского пресск-агентства, Ильин писал статьи на немец-

ком языке для различных швейцарских газет на темы войны и актуальных событий в Европе, России и мире. Ильин писал эти статьи под разными псевдонимами: Peter Just, R.K. (Russisch Korrespondent), K.P. (Корреспондент из Прибалтики), H.K., H.P., S.L., Julius Hefer, Walter Tannen, Hans Grau, Piscator, а многие и просто анонимно. В ноябре 1946 Гаас прекратил печатать статьи Ильина, которые, кстати, подвергались издательством грубой правке, из опасений вызвать протесты Советов. Всего появилось 412 статей; десятки статей за 1947 г. остались в рукописях. Укажем некоторые заголовки, показывающие тематический спектр статей: «Гитлер и Сталин» (1939), 12 выпусков «Замечания о советском государстве» (1939), «Почему Сталин торопит войну? К нападению на Финляндию» (1939), «Проблема Прибалтики» (1940), «Первая проба сил Красной армии» (1940), «Троцкий и Четвертый Интернационал» (1940), «Сталин как личность» (1940), «Сталин как политик» (1940), «Украина» (1941), «Великая битва за Ленинград» (1941), «Битва за Мурманск» (1942), «Снова бои за Москву?» (1942), «Штурм Севастополя» (1942), «Битва на Волге» (1942), «Партизанская война в сегодняшней России» (1942), «Душа русского народа во время войны» (1943), «Грандиозная битва на восточном фронте» (1943), «Наказание военных преступников» (1944), «Советская Россия в заключительной стадии войны» (1944), «Что же произошло с Власовским движением?» (1945), «Война национальная и война партийная» (1945), «Почему Германия проиграла войну?» (1945), «Атомная бомба и мировая культура» (1945), «Судьба русских военнопленных в Германии» (1945), «Показательный процесс в Нюрнберге» (1945), «Америка и Европа» (1946), «Течения в русской эмиграции» (1946), «Новый мировой шпионаж» (1947), «Атомные заботы Советов» (1947), «Корса как очаг волнений» (1947), «Политические термиты» (1947), «Атомные го-

рода Востока» (1947), «Новые перспективы атомного контроля» (1947), «Борьба за малые государства» (1947). Помимо прочего, статьи обнаруживают большую информированность Ильина.

Особо стоит отметить отношение Ильина к власовскому движению и самому генералу Власову. Из письма одного из руководителей НТСНП Глеба Пара к А.Е.Климову от 26.VIII.1997 стало известно, что в 1944–1945 гг. швейцарский журналист Г.П.Брюшвейлер безуспешно пытался вовлечь Ильина в состав Комитета Освобождения Народов России (КОНР), возглавляемый генералом Власовым. (Заметим, что подобные же переговоры с Б.П.Вышеславцевым закончились успешно, и он под псевдонимом Б.Петров, а позже и под своим именем составил брошюру «Нищета марксизма» и получил за нее первую премию КОНР.) В письме к Б.И.Николаевскому от 3.IV.1946 Ильин писал: «Я провел эти годы (1938–1946) в Швейцарии, куда уехал под давлением национал-социалистических преследований (направленных против меня лично за мой отказ от участия в их гнусной политике). Я никогда не сочувствовал Власову, считая его выступление лживым и *стратегически* недопустимым. Но его затея имела еще иной смысл: спасти те сотни тысяч русских пленных и «остовцев», которые *буквально вымирали* у немцев от голода и жестокого обращения. Выдать советам на казнь или муку тех, кто оказался на «власовских» листах, – значит *добивать* тех, кого не доконали немцы: это гибнет русский народ, русская демократия...». Тогда же Ильин предложил Николаевскому в издававшийся им «Социалистический вестник» свои статьи (под псевдонимом «Обломов») с разоблачениями западной политики выдачи русских людей Сталину. Невзирая на согласие Николаевского, статьи в журнале не были помещены; информация об участии Ильина (по линии Лиги Обера) в попытках спасения насильственно выдававшихся

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И.А.ИЛЬИНА В ЭМИГРАЦИИ

ся репатриантов в СССР засекречена в США до сих пор.

Философско-художественный триптих

Вершиной прозы Ильина является трехтомная серия философских эссе-раздумий, связанных единым внутренним содержанием и замыслом, на немецком языке: 1. «Ich schaue ins Leben. Ein Buch der Besinnung» (Я всматриваюсь в жизнь. Книга раздумий) (1938). 2. «Das verschollene Herz. Ein Buch stiller Betrachtungen» (Замирающее сердце. Книга тихих созерцаний) (1943). 3. «Blick in die Ferne. Ein Buch der Einsichten und der Hoffnungen» (Взгляд в даль. Книга размышлений и упований) (1945). Книги были изданы при поддержке одной из его слушательниц, меценатки Шарлотты Барейсс, которая была глубоко потрясена лекциями Ильина и искренно полюбила русскую культуру.

«Эти три книги, – писал его ученик Р.М.Зиле, – представляют собою совершенно своеобразное литературное творчество: это как бы сборники не то философских эскизов, не то художественных медитаций, не то просветительно-углубленных наблюдений на самые разнообразные темы, проникнуты одним единым творческим писательским актом – во всем видеть и показать Божий Луч». Н.П.Полторацкий квалифицировал эти опыты Ильина как одновременно акт «духовно-сердечной повседневности», акт мирозерцания и акт нового культурного творчества.

Вслед за немецкими изданиями, автор готовил русские варианты этих книг. Названия их не являются буквальными переводами: 1. «Огни жизни. Книга утешений», 2. «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний», 3. «О грядущей русской культуре. Книга заданий и надежд». В 1947 г. он закончил вторую из них, в 1948 г. писал и готовил третью, однако издателя для серии не нашел. «Поющее сердце» было

впервые издано лишь вдовой философа в 1958 г. Сам Ильин об этой книге писал так: «Она посвящена не богословию, а тихому философическому Бого-хвалению. Так и называется в подзаголовке: «Книга тихих созерцаний». Это есть часть написанного мною за эти два года по-немецки «книжного триптиха». 1. «О человеческой жизни», 2. «Поющее сердце», 3. «О грядущей культуре». Этим триптихом я пытаюсь заткать ткань новой философии, насквозь христианской по духу и стилю, но совершенно свободной от псевдофилософского «богословствования» наподобие Бердяева–Булгакова–Карсавина и прочих дилетанствующих ересиархов... Это философия – простая, тихая, доступная каждому, рожденная главным органом Православного Христианства – *созерцающим сердцем*, но не подчеркивающая на каждом шагу своей «школы». Евангельская совесть – вот ее источник. Кто ее почувствует и примет, тот сам пойдет в Православие. Это, если угодно, – подготовительная проповедь «на паперти».

Первый и третий томы этого триптиха еще не рождены по-русски; а писание по-русски есть совсем новое «рождение в Духе». А второй том готов»⁵⁷. Далее Ильин отмечал, что вложил в эту книгу «много мысли, чувства и молитвенного вдохновения...»⁵⁸.

«Поющее сердце» для Ильина было своеобразным понятием, передающим стихию духовного опыта человека; он считал, что сам дух человеческий может пониматься как «сила поющего сердца». В свете этого, раскрываются взаимосвязи частей триптиха: цикл переходит от «замирающего», «отзвучавшего», «притихшего» сердца – к пробудившемуся, ожившему, поющему. По замечанию исследователя Ильина, католического священника из Бонна В.Офферманса, именно таковы были намерения автора: «Я, конкретно живущий здесь и теперь человек, должен поразмыслить и усмотреть, благодаря

своему жизненному опыту, сущность свою: заново открыть в себе поющее на протяжении столетий сердце – средоточие моих чаяний и дум, в тихом созерцании получить представление о смысле жизни и ощутить задачи и упования свои перед Богом»⁵⁹.

Аксиомы религиозного опыта

Главным трудом Ильина, над которым он работал более 30 лет и который смог-таки издать в конце жизни, вопреки многим трудностям (в частности, отказу издательства YMCA-Press) стали его двухтомные «Аксиомы религиозного опыта. Исследование» (Т. 1. 310 с., Т. 2. 307 с. Париж, 1953). Первоначально предполагавшимся названием этого труда, по воспоминаниям самого автора, было «Философия религии» (такой курс лекций он читал московским студентам с 1919 г. до своей высылки в сентябре 1922 г.).

Понятие «аксиомы», сделанное названием труда, Ильин трактует весьма широко: как удостоверенное, принятое положение; как нечто достойное, ценностное; и наконец, как истинное и очевидное (недаром его критерием истины была очевидность). Но уже первая аксиома Ильина «О субъективности религиозного опыта», развертываемая в тему «душевного одиночества» человека, может показаться достаточно произвольной и субъективной. «Каждый из нас, – пишет автор, – несмотря на постоянное, повседневное, – сознательное и бессознательное общение, совершает свою жизнь и осуществляет свой земной путь от рождения до смерти в глубоком и неизбывном одиночестве»⁶⁰. Подобная «аксиоматизация одиночества» расходится как со многими авторитетными философскими учениями, так и с православными представлениями о человеке и духовной жизни, с учениями о Церкви, соборности, совместной молитве. Автор видит, разумеется, эти расхождения и аргументирует, что его изложение не отри-

цает сторон человека и его опыта, акцентируемых церковным учением, но лишь выделяет иные, дополнительные к ним грани. Тем не менее, расстановка акцентов, приоритетов сама по себе тоже весьма существенна; и, как можно констатировать сегодня, труд Ильина остался в русской религиозной литературе стоящим особняком, выражая скорей индивидуальные позиции автора, нежели магистральное русло православной духовности.

Центральными концептами, которые систематически исследует Ильин, являются *религиозный опыт* и, главным образом, *религиозный акт*, то есть религиозное действие, которое «выражает то, как человек верует: сознательно или бессознательно, целно или нецелно, глубоко или мелко, искренно или лицемерно, добротой или злобой, любовью или страхом, пассивно или активно, силою своей души или ее слабостью, случайно, повторно или длительно; – и какими именно душевными способностями – функциями»⁶¹. Соответственно, представленная теория религиозного опыта характеризуется самим Ильиным как «пневматическая актология». Религиозный акт складывается из психических функций: эмоций, воображения, мышления, воли, чувственных ощущений, инстинктивных влечений. Этот «живой акт по бытию и по составу своему – личен и субъективен»⁶², но в своей всеобщности и промыслительности объективен, закономерен, очевиден и целостен, т.е. имеет свои независимые аксиомы, которые последовательно выявляет, формулирует и обсуждает автор. Затем Ильин проследит, каким образом закономерности религиозного опыта, зафиксированные в аксиомах, проявляются в христианстве и других древних и современных религиях. Им также исследуются ситуации нарушения аксиом, т.е. искаженные религиозные акты; в арсенале христианства, этим затрагиваются области ересеологии и сектологии.

Хотя задача выделения и исследования аксиом религиозного опыта и религиозно-

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И.А.ИЛЬИНА В ЭМИГРАЦИИ

го акта носит общефилософский характер, труд Ильина далеко уклоняется из философского дискурса, в значительной мере переходя в апологетику и проповедь; некоторые главы – «Огни личной жизни», «О религиозной искренности» – написаны в форме катехизиса, т.е. вопросов и ответов; подобно «Столпу и утверждению Истины» Флоренского, книга наделена обширными приложениями, справками и выписками из разнообразнейших авторов по разнообразнейшим предметам; наконец, опять-таки, как и у Флоренского, выбор привлекаемых текстов и свидетельств до крайности прихотлив, целиком завися от личных симпатий и предпочтений. Вопреки сугубо академическому названию, перед нами не философский трактат об опыте, но текст чрезвычайно смешанного характера, эклектический и неравноценный, и этими чертами весьма типичный для русской религиозной философии Серебряного Века, как ни желал Ильин отделять себя от нее. Эта печать эпохи и ее стиля практически неизбежна в произведении, которое, помимо своей основной цели, явилось еще и итогом всего творчества Ильина, своеобразной духовной и религиозной биографией философа.

Последние годы жизни

Всю свою жизнь Ильин болел часто и многими болезнями, к которым относился с христианским мужеством и считал их Перстом Божиим. Умер он в больнице мгновенной и легкой смертью. На его могиле в Цолликоне установлен красивый надгробный памятник, на котором высечена философская эпитафия, составленная, как недавно выяснилось, самим Ильиным:

Alles empfunden
So viel gelitten
In Liebe geschauet
Manches verstanden
Und wenig verstanden
Danke Dir, ewige Güt!

(Много прочувствовано//Так много
выстрадано//В любви узрено//Немало пре-
грешений//И мало понято//Благодарю Те-
бя, Вечное Благо!)

Творческое наследие Ильина огромно и хорошо сохранилось. В нем более 40 книг и брошюр, более 600 статей, более 100 лекций, огромное количество писем, часть незаконченных работ, стихотворения, поэмы, шуточные поэтические и прозаические описи (например, журнал «Идиотика-Обормотика», 1939), воспоминания, документы, находящиеся во многих архивах разных стран. В настоящее время в Москве, в издательстве «Русская книга» выходит его собрание сочинений, в количестве 40 томов, в котором по возможности будет помещено все доступное и найденное на сегодняшний день (26 томов уже вышли в свет).

Ученик Ильина Р.М. Зиле после смерти жены философа в 1962 г. переправил архив Ильина в США. Другой ученик Ильина, профессор Питтсбургского университета Н.П.Полторацкий, в 1963 г. создал Архив И.А.Ильина в библиотеке Мичиганского университета, содержащий 100 ящиков рукописей и документов. По завещанию философа, его архив должен быть возвращен родному Московскому университету тогда, когда в России не будет у власти большевиков и коммунистов. (Эта акция еще ждет своего часа.) К 115-летию со дня рождения великого русского философа Общероссийским общественным движением «Россия Православная» была учреждена медаль имени И.А.Ильина «За развитие русской мысли», которая вручается выдающимся людям нашего времени за большой вклад в возрождение государственной, национальной и православной России. Медалью № 1 18 сентября 1998 г. награжден Н.П.Полторацкий (посмертно).

Значение Ильина для России лучшим образом выразил покойный Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн

(Снычев): «Пусть видят люди, что в вопросах важности первостепенной, вопросах выживания страны глас церковный (патриарх Тихон) и глас народного самосознания (Иван Ильин) сливаются воедино, «едиными усты и единым сердцем» печалуюсь и скорбя о великой Родине – Святой Руси»⁶³. («Плач по Руси Великой»).

Изд. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М., 1918. Т. 1–2; Религиозный смысл философии. Париж, б.г. [1925]; О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925; Основы искусства. О совершенном в искусстве. Рига, 1937; Ich schaue ins Leben. Ein Buch der Besinnung. Berlin, 1938 (2-е изд. 1939); Die ewigen Grundlagen des Lebens. Zürich, 1939; Das verschollene Herz. Ein Buch stiller Betrachtungen. Bern, 1943; Blick in die Ferne. Ein Buch der Einsichten und der Hoffnungen. Zürich, 1945; Die Philosophie Hegels als Kontemplative Gotteslehre [Философия Гегеля как созерцательное учение о Боге. Сокр. нем.пер. диссертации 1918 г.]. Bern, 1946; Аксиомы религиозного опыта: Исследование. Париж, 1953. Т. 1–2; Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. Париж, 1956. Т. 1–2; О сущности правосознания. Мюнхен, 1956; О тьме и просветлении. Книга художественной критике. Бунин–Ремизов–Шмелев. Мюнхен, 1959; Путь духовного обновления. Мюнхен, 1962; О монархии и республике. Нью-Йорк, 1979; Основы государственного устройства. Проект Основного Закона России. М., 1996; Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т. 1; Т. 2, кн. I; 1994. Т. 2, кн. II; Т. 3; Т. 4; 1995. Т. 5; 1996. Т. 6, кн. I; Т. 6, кн. II, 1996; Т. 6, кн. III, 1997; Т. 7, 1997; Т. 8, 1998; Т. 9–10, 1999; Дополн. тома Т. 13. «Дневник. Письма. Документы. (1903–1938)», 1999; Т. 14. «Письма. Мемуары. (1939–1954)», 1999; Т. 15. «Переписка двух Иванов (1927–1934)», 2000; Т. 16. «Переписка двух Иванов (1935–1946)», 2000; Т. 17. «Переписка двух Иванов (1947–1950)», 2000; Т. 18. «Статьи.

Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954)», 2001; Т. 19. «Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней», 2001; Т. 20. «Мир перед пропастью. Часть I и II», 2001; Т. 21. «Мир перед пропастью. Часть III. Аналитические записки и публицистика (1928–1941)», 2001; Т. 22. «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Том I. Учение о Боге», 2002; Т. 23. «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Том II. Учение о человеке», 2002; Т. 24. «Аксиомы религиозного опыта. Исследование», 2002; Т. 25. «Аксиомы религиозного опыта. Исследование. Том II», 2003; Т. 26. «Гитлер и Сталин. Публицистика 1939–1945 годов», 2004.

Литг. Проф. И.М.Андреев. Памяти профессора Ивана Александровича Ильина (Критико-био-библиографический очерк, вместо некролога) // Православный путь. Приложение к журналу «Православная Русь». Джорданвилль, 1955, с. 1–25; Полторацкий Н. П. Русские зарубежные писатели в литературно-философской критике И.А.Ильина // Русская литература в эмиграции. Питтсбург, 1972; Он же. И.А.Ильин: Жизнь, труды, мировоззрение. Нью-Йорк, 1989; Offermanns W. Mensch, werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan Iljin für die Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit. Erlangen, 1979; Лисица Ю.Т. И.А.Ильин как правовед и государствовед // В. ф. 1991, № 5; Он же. И.А.Ильин. Историко-биографический очерк // Собр. соч. И.А. Ильина: В 10 т. М., 1993. Т. 1; Он же. Библиография // И.А.Ильин. Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2; Евлампиев И.И. Философские и правовые взгляды И.А.Ильина // Известия Высших учебных заведений. Правоведение. М., 1992, № 3; Он же. «Драма творящего духа». Бог и человек в философии И. Ильина // Ступени. СПб., 1992, № 3(6); Grier Philip T. The Speculative-Concrete: I. A. Il'in's Interpretation of Hegel // Hegel and Hermeneutics / Ed. Shaun Gallagher. N. Y., 1994; Idem. The

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И.А.ИЛЬИНА В ЭМИГРАЦИИ

complex legacy of Ivan Il'in // Russian thought after marxism: The rediscovery of Russian's intellectual roots // Ed. James P. Scanlan. 1994; Полемика вокруг идеи И.А.Ильина [О сопротивлении злу силою]

Pro et contra //Собр. соч. И.А.Ильина в 10 т. М., 1995. Т. 5; Лисица Ю.Т. «Иван Ильин и Россия» Неопубликованные фотографии и архивные материалы, М., «Русская книга», 1999.

Примечания:

¹ Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 тт., т. 2 кн. II. М., 1993: Приложение А. фон-Лампе «Иван Александрович Ильин», с. 367–371.

² Philip T. Grier «Il'in Ivan Aleksandrovich (1883-1954)» Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, 1998, p. 692–696.

³ Ильин И.А. Собрание сочинений. Дневник. Письма. Документы (1903–1938) . М., 1999: Приложение. Часть I. Документы ВЧК-ГПУ-НКВД, с. 435.

⁴ Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 тт., тт. 9–10. М., 1999, с. 233–234.

⁵ Grier Philip T. The complex legacy of Ivan Il'in // Russian thought after marxism: The rediscovery of Russian's intellectual roots // Ed. James P. Scanlan. 1994.

⁶ М. Р. «О возрождении философского опыта»// Руль, 28 января 1923.

⁷ Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 тт., т. 3. М., 1994. С. 29.

⁸ Ibidem. С. 30.

⁹ Ibidem. С. 30.

¹⁰ Ibidem. С. 22–23.

¹¹ Ibidem. С. 25.

¹² Ibidem. С. 25–26.

¹³ Ibidem. С. 25–26.

¹⁴ Ibidem. С. 80.

¹⁵ Ibidem. С. 80.

¹⁶ Ibidem. С. 21.

¹⁷ Ibidem. С. 21–22.

¹⁸ Ibidem. С. 22.

¹⁹ Ibidem. С. 51.

²⁰ Ильин И. А. Собрание сочинений в 10 тт., т. 4. М., 1994. С. 195. Ильин И. А. Собрание сочинений. Аксиомы религиозного опыта. Т. I. М., 2002. С. 20, 22, 24, 306.

²¹ Ibidem. С. 20, 26.

²² Ibidem. С. 19, 20–21, 23, 27–28, 35?

²³ Ильин И.А. Собрание сочинений. Аксиомы религиозного опыта. Т. I. М., 2002. С. 53.

²⁴ Ильин И.А. Собрание сочинений. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. I. Учение о Боге. М., 2002. С. 400.

²⁵ Русский Колокол. Журнал волевой идеи. Берлин, 1927. № 1. С. 80–81.

²⁶ Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 тт. Т. 9–10. М., 1999, С. 258–259.

²⁷ Ильин И.А. Собрание сочинений. Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней. М., 2001. С. 7.

²⁸ Франк С.Л. «Биография П. Б. Струве», Нью-Йорк, 1956. С. 131–132.

²⁹ Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 тт., т. 5. М., 1995. С. 33.

³⁰ Материалы дискуссий по поводу книги см.: Ильин И. А. Собрание сочинений в 10 тт., т. 5. М., 1995: Приложение Pro et contra, с. 289–556.

³¹ Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 тт., т. 5. М., 1995. С. 176.

³² Ibidem. С. 177.

³³ Ильин И.А. Собрание сочинений. Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954). М., 2001. С. 464.

³⁴ Ibidem. 464.

- ³⁵ Ibidem. 464.
- ³⁶ Ильин И.А. Собрание сочинений. Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней. М., 2001. С. 151.
- ³⁷ Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 тт., т. 1. М., 1993. С. 265.
- ³⁸ Ibidem. С. 255.
- ³⁹ Ibidem. С. 256.
- ⁴⁰ Ibidem. С. 272–273.
- ⁴¹ Ibidem. С. 273.
- ⁴² Ильин И.А. Собрание сочинений. Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954). М., 2001. С. 358.
- ⁴³ Ibidem. 359.
- ⁴⁴ Ильин И.А. Основы государственного устройства. Проект Основного Закона Российской Империи. «Рарогъ» М., 1996. С. 146.
- ⁴⁵ Русский Колокол. Журнал волевой идеи. Берлин, 1927. № 1. С. 3.
- ⁴⁶ Ibidem. С. 4.
- ⁴⁷ Ibidem 9–10.
- ⁴⁸ Ibidem. 60.
- ⁴⁹ Ильин И.А. О русском фашизме // Русский Колокол. 1928. № 3. С. 56. (Курсив автора).
- ⁵⁰ Ibidem. С. 58. (Курсив автора).
- ⁵¹ Редлих Р.И. А. Ильин // Посев. 1955. № 3(454).
- ⁵² Ильин И.А. Письмо к И.С.Шмелеву от 13.10.1938 // Переписка двух Иванов. Т. 2, М., 2000. С. 243–244.
- ⁵³ Ильин И.А. Собрание сочинений. Дневник. Письма. Документы (1903–1938) . М., 1999: Приложение. Часть I. Документы ВЧК-ГПУ-НКВД, с. 464–465.
- ⁵⁴ Ibidem. С. 360.
- ⁵⁵ Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997. С. 33–34.
- ⁵⁶ Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 тт., т. 7. М., 1998. С. 411. (Курсив автора.)
- ⁵⁷ Полторацкий Н. «Иван Александрович Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение», Эрмитаж, 1989. С. 64.
- ⁵⁸ Ibidem.
- ⁵⁹ Offermanns W. Mensch, werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan Iljin für die Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit. Erlangen, 1979.
- ⁶⁰ Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 1 (Аксиомы религиозного опыта). М., 2002. С. 21
- ⁶¹ Там же. С. 135–136.
- ⁶² Там же. С. 135.
- ⁶³ Советская Россия М., 1993, № 36.

А.В.Ахутин

ЭМИГРАНТСКИЕ ГОДЫ ЛЬВА ШЕСТОВА: МЫШЛЕНИЕ ДВУХ ИЗМЕРЕНИЙ

Лев Шестов – это псевдоним; настоящие имя и фамилия философа – Лев (Иегуда Лейб) Исаакович Шварцман. Он родился 31. 01 (12. 02) 1866 г. в семье крупного киевского коммерсанта. В 1884 г. поступил в Московский университет, сначала на математический факультет, но год спустя перешел на юридический. Был исключен из университета по делу о студенческих беспорядках и закончил высшее образование в Киеве, в 1889 г.

Когда в начале 1920 г. протоптанным путем российских эмигрантов Л.Шестов с семьей уезжает из Ялты через Севастополь и Константинополь в Италию и далее в Швейцарию, чтобы наконец осесть в Париже, он был уже весьма заметным лицом среди мыслителей Серебряного века. После того, как в 1902 г. в самом блестящем по тем временам литературно-художественном журнале «Мир искусства» (№ 2–9/10) была опубликована его книга «Достоевский и Ницше», он оказывается в кругу ведущих деятелей этого эпохального культурного движения. Дружеские отношения и острая полемика связывают его с Д.С.Мережковским, Н.А.Бердяевым, С.Н.Булгаковым, В.В.Розановым, Вяч.И.Ивановым, А.М.Ремизовым, М.О.Гершензоном. В 1911 г. издательство «Шиповник» выпустило шеститомное собрание его сочинений. Этим собранием обозначен естественный и достаточно заметный рубеж между двумя периодами его творчества – литературно-критическим и собственно философским. Основы той оригинальной философии, которую Шестов неустанно углубляет и разносторонне развертывает в годы эмиграции, он начал продумывать гораздо раньше.

*АХУТИН
Анатолий
Валерианович,
кандидат
химических наук, вым,
ведущий
научный
сотрудник
Института
высших
гуманитарных
исследований
РГГУ*

В 1910 г. Л. Шестов с семьей живет преимущественно в Швейцарии, в маленьком городке Коппе на берегу Женевского озера. Здесь он начинает углубленные занятия классической европейской философией и богословием. Здесь начинается он изучение «Эннеад» Плотина и открывает нового “героя” своих размышлений – М. Лютера. Результатом этих штудий была рукопись произведения, названного «Sola fide. – Только верою» – формулой, взятой из Лютеровского перевода Писания ап. Павла к Римлянам (3, 28)¹. Классическая западноевропейская философия, метафизика, теология становятся отныне и навсегда главным предметом его размышлений (не считая, разумеется. Писания). Шестов стремится отыскать, определить для себя наиболее глубоко лежащие корни своего противоборства традиционной метафизике и определяемой ею теологии. В конечном счете, он находит их в противоборстве библейского и эллинского начал европейской мысли – откровения и умозрения, Иерусалима и Афин.

Приехав в Париж в 1920 г., Л. Шестов получает профессию на Русском отделении Парижского университета, где в течение 16 лет читает свободный курс по философии на историко-филологическом факультете Русского отдела Института славяноведения при Парижском университете. За это время им были прочитаны курсы: «Русская философия XIX столетия», «Философские идеи Достоевского и Паскаля», «Основные идеи древней философии», «Русская и европейская философская мысль», «Владимир Соловьев и религиозная философия», «Достоевский и Кьеркегард». В это время его произведения публикуются в переводах на европейские языки, он часто выступает с публичными лекциями и докладами в Германии и Франции. После публикации по-французски отрывка из статьи о Достоевском («Преодоление самоочевидностей») и книги о Паскале («Гефсиманская ночь»)

Л. Шестов приобретает высокую репутацию в кругах французских интеллектуалов. Дружеское сотрудничество связывает его с Э. Мейерсоном, Л. Леви-Брюлем, А. Мальро, А. Жидом, Шарлем дю Босом и другими. В начале 1925 г. Л. Шестов принял приглашение Фридриха Вюрцбаха, президента Ницшевского общества, и вошел в его президиум вместе с такими известными писателями, как Гуго фон Гофмансталь, Томас Манн, Генрих Вельфлин.

В 30-е годы философские идеи Л. Шестова окончательно входят в философский контекст эпохи. Творческое общение и переписка связывали его не только с соотечественниками-эмигрантами, но и с ведущими западными мыслителями — с Э. Гуссерлем, М. Хайдеггером, М. Бубером, К. Бартом, Ж. Валем. Книга Л. Шестова о Кьеркегарде («Кьеркегард и экзистенциальная философия», французское изд. 1936 г., (“Врен”), русское, которое Л. Шестов уже не увидел, в 1939 г.) авторизует определение его философии как формы экзистенциализма, пожалуй, одного из самых значимых направлений европейской философии эпохи 2-й мировой войны. Во всяком случае, А. Камю не колеблясь ставит Шестова вместе с Кьеркегором, Хайдеггером, Ясперсом, Шелером и феноменологами в ряд экзистенциальных критиков традиционного метафизического рационализма. В книге «Миф о Сизифе» (1941 г.) он уделяет особое место разбору религиозного антирационализма Л. Шестова и оспаривает его с позиций своего “абсурдного разума”².

В 1928 г., в Амстердаме Л. Шестов познакомился с Эд. Гуссерлем, который к тому времени прочитал во французском переводе работу Л. Шестова «Memento mori» (она входит в 3-ю часть книги «Власть ключей»³), где изобличались метафизические догмы феноменологии, претендующей сделать философию «строгой наукой». Познакомившись, философы-антиподы сразу же близко сошлись. Теплая дружба связывала их до самой смерти,

ЭМИГРАНТСКИЕ ГОДЫ ЛЬВА ШЕСТОВА: МЫШЛЕНИЕ ДВУХ ИЗМЕРЕНИЙ

последовавшей в одном и том же 1938 г. Последняя статья Шестова посвящена творчеству Гуссерля⁴. Осенью того же 1928 г., в гостях у Эд. Гуссерля Л. Шестов познакомился с М. Хайдеггером. Не без основания Л. Шестов допускал позднее, что именно эти беседы подтолкнули Хайдеггера к специальному продумыванию “ничто” в известном докладе «Was ist Metaphysik?»⁵. Возможно, Шестовым подсказан и толстовский Иван Ильич, появляющийся на страницах «Бытия и времени»⁶.

С 1931 г. Шестов более всего захвачен творчеством С. Кьеркегора. В экзистенциальной философии датского проповедника он узнает глубоко родственный ему дух. Отталкивание от гегелевского восприятия, отказ «несчастливого сознания» одинокого индивида вливаться в эпически спокойное «шествие абсолютного Духа», «подвешивание этического», отчаяние абсурда как единственное основание веры, — все эти темы чрезвычайно близки экзистенциальному уму Л. Шестова. Его захватывает внутренняя борьба, разрывающая самого Кьеркегора, его раздвоенность между Авраамом, идущим, сам не зная куда, и Сократом, требующим от человека, чтобы он знал, куда идет.

Л. Шестов скончался 19 ноября 1938 г. в Париже, в клинике на ул. Буало⁷.

Экзистенциализм поставил под вопрос саму форму философии. В самом деле, что такое сочинения Л. Шестова? К какому жанру можно было бы отнести эти свободные размышления? Вопросы, которые всю жизнь мучили Шестова и которыми он по сей день мучит нас, расслышаны им у Шекспира, Достоевского, Толстого, — у писателей и поэтов. Но у него нет и речи об эстетике или поэтике “художественных произведений”. Эти вопросы звучат для него прямо из глубин бытия (*de profundis*), как если бы мир и вправду был миром трагедии или романов Досто-

евского, как если бы в том же мире звучали голоса Кьеркегора, Ницше, Паскаля, Лютера, ап. Павла. Как если бы Литература, Философия, Богословие были просто продолжением Писания. Радикальный вопрос, вопрос о “корнях всего” (*ρίζματα πάντων*) задается и решается, по Шестову, не в богословии, не в метафизике и не в науке, сколь бы “строгой” она ни была, а на пепелище Иова или “за коньячком” у Карамзовых. Сюда — в каморку “подпольного” человека, в русский трактир, в келью отчаявшегося монаха, на суд Иова — вызываются духи великих богословов и метафизиков, здесь привлекаются к ответу Аристотель, Фома Аквинский, Спиноза, Кант, Гегель, Гуссерль...

В годы эмиграции Шестов глубоко погружается в изучение классической метафизики, схоластики и богословской догматики, но это вовсе не означает, что он преодолел радикальный адогматизм своего раннего творчества и сам стал метафизиком, пусть и сколь угодно критичным. Напротив, всматриваясь в метафизику с той пристальностью и художественно изощренной зоркостью, которой наделили его Шекспир, Ницше, русская литература и Писание, он лишь углублял и наполнял новой энергией свое исходное постижение, оставаясь “философом-художником”, как еще в 1908 г. назвал его Р. Иванов-Разумник⁸. Ни в малой мере не утрачивает он и вкуса к языку, а стиль, похвалы которому он так не любил, часто кажется единственной силой, сообщающей убедительность и смысл его вызывающим парадоксам.

Первая книга Л. Шестова, отмечающая начало нового пути, — «*Potestas Clavium*» («Власть ключей»). По замыслу она не что иное как развитие темы “*Легенды о Великом Инквизиторе*» Достоевского. Эта легенда, говорит Шестов, «...подводит итог двухтысячелетней истории Европы»⁹. “Власть ключей” — формула, легитимирующая власть папы и Церкви, дает “наместнику Бога на земле” абсолютные пра-

ва. Инквизитор у Достоевского – самозванец и узурпатор духа, присвоивший власть всеобщего благоустройства силою «чуда, тайны и авторитета». Следуя за Достоевским в своих «странствиях по душам», Шестов повсюду находил следы этого «страшного и умного духа», от которого исходит эта власть, который обманул первых людей в раю, искушал Христа в пустыне и по сей день обещает каждому из нас обеспеченный нравственный миропорядок вместо «Бога живого» и в обмен на опасную, в самом деле, свободу.

Задолго до Достоевского так же взглянул на католическую Церковь Лютер, и Шестов усваивает лютеровское «философствование молотом». Однако вовсе не в Церкви и не в папе видит Шестов корень зла. Сам разум – вот главное открытие Шестова на новом пути, – метафизический разум, которому поклонялись эллинские мудрецы, которому подчинилась Церковь с ее богословием и который воцарился в новые времена под именем всеобщей «строгой науки», – разум, говорящий с авторитетом веры, или вера, обеспечивающая себя авторитетом разума, одним словом, классический метафизический разум и есть тот ум, которым умен «страшный дух». Мир классической метафизики замкнут идеальным горизонтом абсолютного знания первых начал и причин. Это мир истин, в которых уже нельзя сомневаться, вечных истин, над которыми и Бог не властен, которые сами вещают от имени Бога, ясного и несомненного.

Глубоко входя в мир европейской метафизической мысли, Шестов не встраивается в нее. Ее энергию и материю (обильно цитируемые им тексты) он трансформирует в экзистенциальную энергию и создает свой жанр философствования. В контексте его произведений любая цитата обретает особый, часто далекий от исходного смысл. Вместе с тем результатом его штудий становится открытие реальной исторической традиции, в которую он может вписать свою одино-

кую, экстравагантную, казалось бы, безнадежно декадентскую мысль. Истоки этой традиции, разумеется, в Писании, но прочитанном не как Закон, а как драматическая история личного бого-человеческого общения. Бог Шестова – не только Бог Авраама, не знающего, куда идет, Иакова, боровшегося с Богом, но и Бог Иова, Екклезиаста, Исайи, – всегда присутствующий и всегда сокрытый. “Безумие” Шестова – это “безумие” ап. Павла, ранних христиан и Тертуллиана, но равно и Платиново “сошествие с эллинского ума” или Лютерово – с ума томистского. К этой традиции относятся средневековые “анти-диалектики” и номиналисты, отчаявшийся в себе монах Лютер, Паскаль, противоречащий человеку до тех пор, пока тот не осознает себя непостижимым чудовищем, Ницше, ищущий духовных сил по ту сторону добра и зла, наконец, проповедник абсурда веры Кьеркегор.

Шестова часто упрекали в том, что он заставляет всех привлекаемых к делу авторов говорить слишком уж по-шестовски. Конечно, Шестов вчитывался в подлинники, расширял и множил цитаты, приводил их исключительно на языке оригинала, но в «раскаленной атмосфере» его произведений (так Шестов говорит о произведениях Кьеркегора) все начинает плавиться и говорить странными голосами. Не выходя ни на минуту из круга своих вечных спутников и собеседников, Шестов менее всего озабочен “объективным” воспроизведением их “взглядов”. Он заводит с ними такие речи, в которых мыслитель-классик может вдруг со страстью проговориться о чем-то глубоко индивидуальном, скрытом в тайниках его метафизической системы. История мысли для Шестова – менее всего прошлое, хранящее в себе множество разнообразных мнений, учений и мировоззрений, подлежащих объективному изучению. История – это судебный процесс, слушание дела о человеке, свободе и Боге, где истина взвешивается на весах Иова, а решение

ЭМИГРАНТСКИЕ ГОДЫ ЛЬВА ШЕСТОВА: МЫШЛЕНИЕ ДВУХ ИЗМЕРЕНИЙ

требует жесткого «или-или». Все привлечены к ответу и ответственности. Глубоко захваченный этим слушанием, Шестов видит в текстах только улики, показания, выступления защиты и обвинения. Во всех писаниях Шестова мы не найдем никаких «категорий» или «экзистенциалов», ни малейшего стремления к какой бы то ни было опоре на понятия: ни «воля», ни «сознание», ни «жизнь», ни «бытие», ни «экзистенция», – ничто не прерывает его нескончаемого, стучащегося во все стены вопрошания, ничто не становится правилом или законом его суда. Разве что Вера в ее вечной борьбе с тем, что Шестов называет Разумом!

Так не относятся ли сочинения Шестова к жанру религиозной философии? Правда, сам этот жанр весьма неопределен, да и с какой, собственно, конфессией связаны размышления Шестова? Согласиться ли нам с Г.П.Федотовым, что перед нами «знакомая иудео-реформаторская линия христианства»¹⁰? Что это за «иудео-реформаторская линия», если к ней, по словам самого Федотова, принадлежат Тертуллиан, Августин, Паскаль? Да и лежит ли вообще в основании этого «странствования по душам» какой бы то ни было религиозный базис? Все время мы говорим «философия», но – в применении к размышлениям Шестова – не страдает ли именно это понятие наибольшей неопределенностью?

Шестов – антифилософ. Он строит все свои парадоксы на резком противопоставлении, даже противоборстве веры и разума, Авраама, идущего по зову Бога, не зная куда, и Сократа, требующего знать, куда идешь; откровений Иерусалима и умозрений Афин. Разум, по Шестову, это сам змей-искуситель, поработивший человека смерти.

Вместе с тем именно борьбу с Разумом Шестов и называет философией.

Однажды, в ответ на такое определение философии, рассказывает Шестов, Э.Гуссерль резко возразил ему: «Nein!

Philosophie ist Besinnung!» («Нет, философия это осмысление!»)¹¹. – «Оглядка», – умышленно переводит Шестов¹², – испуганная и завораживающая оглядка). Так можно ли вообще осмыслить шестовскую борьбу с разумом как философию в строгом смысле слова, в смысле *philosophia perennis*? Философское ли дело вслушиваться в крики Иова, плач Иеремии, громы пророков или бормотание подпольного человека?

Нетрудно заметить, что врагом Шестова был, собственно, метафизический разум, т.е. разум «на месте законодателя и царя вселенной». Рационалистическая теология и теистическая или натуралистическая метафизика. Точнее говоря, философия, понимающая себя как высшее знание. Еще точнее, исторически точнее, – философия как высшая или строгая наука. Философия, освобождающаяся, по слову Гегеля, от недостойного ее звания любви к мудрости, чтобы стать самой мудростью, наукой. Но не освобождается ли философия при этом от самой себя, не упускает ли она саму суть своего дела, *die Sache selbst*, говоря словами того же Гуссерля? И сам Шестов, – не слишком ли поверил на слово научным метафизикам? Пораженный идеальным миром сущностей и законов, убегая от него в абсурд и безумие, – не упускает ли и он в своей борьбе саму суть философского дела? Может быть, поэтому слово «философия» в его устах и звучит так неопределенно, сколько бы он ни говорил о «философии трагедии», «философии каторги», экзистенциальной философии и пр.

Между тем, именно в XX веке философия выходит за рубежи классического наукоучения и сегодня на разные лады занята разборкой своей метафизической, «онто-тео-логической структуры». Тем самым она как раз возвращается к своим собственным началам, припоминает суть своего первого и вечного дела, смысл порождающей ее задачи. Словом, – приходит в себя.

Так вот, если взглянуть на философский разум у себя, за его собственным делом, не откроем ли мы в его начале нечто до крайности близкое пафосу Шестова и даже излюбленные им сюжеты? Ведь все дело европейской философии начинается с дела о философии, с процесса над Сократом, тюрьмы и цикуты. Случайно ли это? Не длится ли этот процесс, этот суд столько же, сколько и сама *philosophia perennis*? Не слышен ли отзвук этого суда во всяком суждении философского разума, сколь бы логично, метафизично или научно оно ни было? И если это так, быть может, нам удастся понять разумный смысл и того суда над разумом, который ведет Шестов, иными словами, философски осмыслить его «антифилософию». Порою, когда Шестов заговаривает о великих философах, его внимание обнаруживает странную избирательность. Оно сосредоточено на полюбившихся эпизодах, цитатах, даже отдельных словах и как бы не замечает контекста, той мысли, которая стоит за ними и которой они дергаются. Известно, например, сколь значимо для Шестова высказывание Платона, что те, кто истинно предан философии, упраздняются не в чем ином, как в смерти и умирании (Федон, 64А). Так значимо, что даже эпиграфом однажды стало. Но каждый, читавший «Федон», знает, что речь у Платона идет о навыке философа сосредоточивать все свое существо в душе, а душу – в уме, в чистом (спекулятивном, сказал бы Шестов в другом месте) мышлении, которому уже не мешают ни тело, ни страсти, которое поэтому свободно от тела, как душа после смерти.

Или другой пример – Плотин. Обращаясь к текстам самого Платина, быстро выясняешь: почти все, что Шестов выдает за неслыханные «экстатические постижения» мыслителя, как правило, прямые цитаты или пересказы из Платона. Когда Шестов хочет выразить свой философский пафос одним словом, он чаще всего вспоминает фразу Платина: «философия

есть τὸ τιμώτατον» – «самое важное», «самое ценное», «единое на потребу»¹³. Но место, где Плотин называет философию (а в ней диалектику) τὸ τιμώτατον (Plot. Enn. 1. 3. 5, 8), полностью соответствует платоновскому восхвалению диалектического метода, с помощью которого мысль возвышается от «гипотетических» начал к единому, «негипотетическому» и касается самого бытия (Plat. RP. 510b; 534b-c).

На разные лады повторяет Шестов, что Плотин изменяет основному завету своего учителя Платона, что он отрекается от *Ὁτ λῶος* становится *μίσολογος* («ненавистником разума»)¹⁴. Потому-де, что он хочет «взлететь над знанием», взойти «по ту сторону всего, по ту сторону столь чтимого ума», войти в общение с «бесвидным» и «неизреченным» единым, где «логос», «эпистеме», «нус» только мешают¹⁵. Но образ этого выходжения «по ту сторону» (*ἐξέκειναι*), утверждение «неопи-суемости», «неизреченности» философского постижения, вспыхивающего в душе внезапно (*ἐξαίφνης*), как свет, – мы также найдем у Платона (RP. 509b; ближе всего – Epist. VII. 341d). Ясное дело, Плотин не Платон, – Шестов чует верно. Но не менее ясно и то, что Плотин – ученик, комментатор, наследник классической греческой, прежде всего платоновской, мысли – пришел к своей «измене2 классическому логосу, осмелился даже в духе Шестова сказать: сошел с классического ума, – лишь потому, что неуклонно, методически, логически последовательно шел путем этого самого ума, путем, проложенным Платоном и Аристотелем. С-ума-существо Платина – это умное сумасшествие, можно сказать, логичное сумасшествие. Без-умие, без-основность, бездна Единого открывается уму, стремящемуся отыскать свое предельное основание, обосновать свою безусловную возможность. Только там, где человек всем существом вдмывается в последнее основания, ему нужно привыкать «жить и

ЭМИГРАНТСКИЕ ГОДЫ ЛЬВА ШЕСТОВА: МЫШЛЕНИЕ ДВУХ ИЗМЕРЕНИЙ

дышать в атмосфере вечно необоснованного»¹⁶. И не потому узрел Плотин эту бездну, что был озарен «светом с Востока», напротив, только потому, что бездна уже открылась, открылась и возможность «нового зрения», открылось второе измерение мышления.

Но почему мы все еще продолжаем говорить о мышлении? И можно ли вообще понять такое двумерное мышление как философию? Во всяком случае, сам Шестов полагает, что только так философию и надо понимать. «Не следует с презрением отбрасывать их философию, — говорил Шестов Б. Фондану об экзистенциалистах, — Нужно нападать на их философию, но нужно и упорно подчеркивать тот факт, что их философия есть философия. Их философия упускает из виду, что философия имеет два измерения: вера это второе измерение мышления, — а не мистика»¹⁷. А в книге о Кьеркегоре он писал: «Мышление в “Абсурде” не только сохраняется, но получает неслыханное до того напряжение, оно получает как бы новое измерение, Гегелю и спекулятивной философии совсем неизвестное; и в этом отличительная черта экзистенциальной философии»¹⁸.

И все же, каким образом, в каком смысле вера, абсурд могут быть поняты как мышление! Положим, метафизика, рациональная теология, спекулятивное мышление (в понимании Шестова), научная философия, — все это лишь одномерные образы мысли. Положим, что в отличие от них философское мышление двумерно. Но что, собственно, это значит? А потом, если мысль достигает философского напряжения именно в этой двумерности, то не столь же ли значимо для нее и первое измерение, измерение разума? Итак, что же, в конце концов: двумерность или противоборство, философия или *sola fide*? Как бы там ни было, мы видим, что «антифилософия» Шестова таит какой-то серьезный собственно философский урок, — урок, далеко не ясный

для нее самой, пораженной криками и шепотами «неразумной» жизни, захваченной своей всепоглощающей борьбой с мертвящим Разумом. Она что-то хочет нам напомнить, заставляет внимательнее вдуматься в суть философского дела, вникнуть в его изначальный замысел. Если удастся извлечь этот урок, быть может, мы лучше поймем и философский смысл самой «антифилософии» Шестова. Попробуем же присмотреться к философии, следуя тому, на что обращает наше внимание Шестов.

1. Философствовать по-настоящему — значит по-настоящему бодрствовать. Пробуждаться и будить мир, который мирно спит. Это сквозной мотив у Шестова¹⁹. В этой связи Шестов иногда вспоминает вдруг Сократа, — казалось бы, одного из главных противников, человека, избретшего сам разум. Но он вспоминает здесь Сократа-овода, которого прихлопнул со сна афинский мир²⁰. «...Бог, — говорит Сократ на суде, — послал меня в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил... Но очень может статься, что вы, рассердившись, как люди, внезапно разбуженные ото сна, прихлопнете меня и с легкостью убьете... Тогда вы всю остальную вашу жизнь проведете в спячке...» (Платон. Апол. Сократа. 30e-31a. Пер. М.С.Соловьева). А ведь Сократ защищал на суде не столько себя, сколько свое дело (20c), то самое дело, которое он осознает как истинное богослужение и воинскую обязанность, само дело (*τὸ πρᾶγμα αὐτό*; die Sache selbst) философии. С тех пор и по сей день метафорой «пробуждения», «бодрствования» описывается едва ли не каждый опыт радикального философствования. Аристотель говорит о «вечно бодрствующем» уме (Метаф. XII. 7 1072b17), Плотин называет освобождение умной души от тела «истинным пробуждением», пока же душа в теле, она спит бесчестным сном (Plot. Enn. III. 6. 6, 70-71), и Шестов, разумеется, не раз цитирует это изречение²¹. Мы не раз

встретим у Шестова знаменитую фразу Паскаля: «Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde; il ne faut pas dormir pendant ce temps-là» («Иисус в агонии до скончания мира; нельзя спать в это время»)²². Но он не обратил внимания на то, как Декарт, подобно Сократу воплощавший для Шестова дух разума, описывает свое дело, дело радикального сомнения, допускающего даже то, что и Бог может быть le grand trompeur (великим обманщиком): «Mais ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire. Et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'entre réveillé, et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement, de peur que les veilles laborieuses qui succéderaient à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées»²³...

Впрочем, все это – лишь метафора, неопределенный образ, столь же характерный для религии, мистики, поэзии. Следует спросить: что такое собственно философское пробуждение? Куда, во что мы здесь пробуждаемся? Чем держится философское бодрствование?

2. Вернемся к Сократу. Он будил афины, испытывая их мудрость, ибо не мог понять, почему бог назвал его мудрейшим. Вывод, как известно, был тот, что Сократ мудрее мудрецов лишь той малостью, что они думают, что знают, а он, коли не знает, то и не думает, что знает (Апол. 21d). Итак, философия начинается пробуждением от знания, от само-собой-разумеющегося, от ума, которым все всегда уже умеют быть, – пробуждением в незнание, в неумение быть. И быть, и ду-

мать, и знать надо учиться как будто с самого начала. Какой, в самом деле, подрыв основ! Какая, прямо скажем, шестовщина! Но в этом пребывании при начале мысли и бытия и состоит, видимо, философское бодрствование.

Начало философии имеет и другое, более точное название: удивление – τὸ θαυμάσιον (Plat. Theat. 155d; Arist. Metaph. 1.2 982b12-20)²⁴. Здесь, пожалуй, лучше было бы воспользоваться другим русским синонимом: изумление, – слово, которое содержит намек на то самое из-умление, выхождение из ума, сошествие с ума, о котором говорилось выше в связи с Платином.

Начало философии – из-умление. Это начало философии – ее ἀρχή, principium: не только то, с чего она начинается, но и то, чем она держится и определяется как философия, как prima philosophia, как философия в собственном – а не метафизическом, теологическом или научном – смысле слова. Начало начальствующее. Философия, рискуем сказать, есть искусство радикального, предельного изумления. Из-умление предельно, когда ум касается своих пределов. Философия, стало быть, не столько разрешает первичное изумление, сколько развертывает его, делает его предельным, необходимым и всеобщим, – умным изумлением. Сам ум – со всем своим знанием, со всей логичностью, систематичностью, пронизательностью, строгостью и глубиной – превращается философией в орган изумления, столь же теперь глубокого, пронизательного etc. Философски изумляясь, ум каким-то образом выходит за свои пределы, изумляется самому себе, оказывается загадочным, невозможным, возвращается к своему началу, где он был еще только возможным. Причем, не только ум, но и весь продуманный им умный мир в самом его бытии. Само бытие как бы возвращается философски изумленным умом в свою предельную – без-умную – изумительность, загадочность, немислимость, не-

ЭМИГРАНТСКИЕ ГОДЫ ЛЬВА ШЕСТОВА: МЫШЛЕНИЕ ДВУХ ИЗМЕРЕНИЙ

возможность. Или всевозможность (интуиция Шестова верна). Ничего странно: ведь в философии мы каждый раз восходим – или возвращаемся – к самым началам мышления и бытия. Самые яркие примеры философского изумления, фундаментального озадачивания самой возможностью мышления и бытия мы находим не только в сократовском искусстве (мудрости) «незнания», но и в загадках Гераклита, в апориях Парменида-Зенона, в диалектике платоновского «Парменида», в перипетиях аристотелевской «сущности» (οὐσία), в «экстазах» Плотина...

Не стану наспеш перебирать всю историю философии. Замечу лишь, что, если бы Кьеркегор не был вразумлен гегелевским Разумом, он не смог бы изумиться неустранимому бытию того, что этот Разум, казалось бы, навсегда снял (*hat aufgehoben*), что осталось несчастным, непричастным всеобщему Духу – в отчаянном одиночестве своего абсурдного существования. И не в том ли разгадка пожизненной привязанности Шестова к своему извечному врагу – Разуму, которого, – уже давно разоблаченного и поверженного, – почему-то нужно было все снова и снова упорно опровергать и разоблачать, – не в том ли, говорю я, разгадка этой странной дружбы-вражды, что лишь в двумерном пространстве спора, борьбы с Разумом «слезы и смех», «крики и громы», «каторга», «отчаяние», существование без «покровительства законов», – все это обретает философский смысл. Иными словами, открывается в своей поразительной бытийной неустранимости: в той же необходимости и всеобщности, которой обладают «принудительные истины». Эти страхи и страсти нельзя уже счесть иллюзиями воображения, некими недо-разумениями, исключениями, случайностями, историческими обстоятельствами, – словом, чем-то не причастным бытию самому по себе. Для какого же разума именно такой мир может быть «ноуменальным», истинным?

3. Пожалуй, Шестов мог бы сказать нам, что «удивление» слишком отвлечено, слишком теоретично, чтобы дать понять об истинном начале философской борьбы. Но кажется, и у греков «начало философии» коренится глубже теоретического удивления. Экзистенциальный корень философского удивления можно, пожалуй, увидеть в греческой трагедии, – явление, странным образом незамеченное Шестовым в его «странствованиях по душам». Трагическое удивление входит в средоточие трагического патоса. Удивление, по словам Аристотеля, возникает в момент перелома, когда необходимая, логически последовательная связь поступков, преследующих благую цель, неожиданно, парадоксально (*παρά τῆν δόξαν*), приводит к цели противоположной (Arist. Poet. 1452a12-22). Именно патос трагического удивления порождает сострадание и страх и одновременно очищает эти страсти (Ibid. a37-40). Я понимаю так: трагедия освобождает эти страсти от видимости случайного и открывает их всеобщую возможность. Этим-то трагическая поэзия и философичнее разных историй о несчастных случаях (Cp. 1451a36-b8).

4. Полагаю, мы лучше поймем и греческое удивление, и «достоверный абсурд» Тертуллиана, и «ученое незнание» Н. Кузанского, и картезианское сомнение, и, наконец, «отчаяние» Кьеркегора и Шестова, если увидим в них – помимо прочего – также и метаморфозы собственно философского патоса. Если все это действительно входит в условия философской озадаченности, относится к самому делу, – ясно, что я в состоянии философски (*suspendre mon jugement*) (отстранить (букв. «подвесить») мое суждение) (Декарт) лишь в том случае, когда способен выдержать «Suspension des Ethischen» (Кьеркегор)²⁵ и всего с ним связанного (Истина, Добро, Красота). Но верно и обратное.

5. Что более противоположно первоначалам философии Шестова, чем первоначала разума, чем вечные, самоочевидные истины, на которых базируется его логическая необходимость, те *vérités de raison*, над которыми и Бог не властен? Не перечислишь всех вариаций его критики этих *verites*. В самом деле, философия на протяжении всей своей истории определяла себя как мышление (даже науку) о первых началах и причинах бытия и мышления. Разве не в отыскании самобытного, само-обоснованного, самоочевидного состоит само дело философии? Но присмотримся и к этой философской задаче повнимательней. Что, собственно, значит здесь это «само»? На чем основано то мышление, которым мы собираемся мыслить о первоначалах, т.е. – о тех основах, которыми ведь впервые обосновывается само разумное мышление, способное что бы то ни было искать и обосновывать? Как вообще мышление может поставить под вопрос само мышление, саму возможность мыслить? Тем более, как оно может поставить под вопрос само бытие, его возможность? Что значит помыслить первоначало бытия? Обосновать бытие мышлением? Выяснить его настоящий вид? Ответить на вопрос: как возможно то, что не может не быть? Но именно так ставится этот вопрос в философии. И мы всегда найдем в философии, отвечающей задаче *gignae philosophiae*, фундаментальную двумерность: она мыслит о мысли, обоснованной логически (доказательной), догматически (в теологии, например) или эмпирически, но свое собственное мышление, разбирающее саму возможность подобного обоснования, строго отличает от обоснованного знания. Но это ведь и значит, что философия открывает незнание, лежащее в основе всего мира знания, Обитает в пространстве внелогического (разумеется, не просто нелогичного), простирающемся по ту сторону всего фактически или даже самоочевидного. Так Платон останавлива-

ется в «Тезтете» перед той апорией, что первоначала (элементы) “логоса“, которым держится знание, определенное как «правильное мнение с “логосом”», сами не могут быть таким знанием, ибо по определению суть “алогон” (Plat. Theaet. 203a-205e). В «Государстве» он, соответственно, строго отделяет диалектический “нус” (νοῦς) философии от дианоэтических “эпистем” (ἐπιστήμη), причем сам этот «алогичный» нус, устремленный к тому же по ту сторону самого себя, и есть то «негипотетическое» первоначало, которое призвано обосновать «гипотетические» начала логически рассуждающих «наук». Так и Аристотель – в логическом сочинении, с логической строгостью – показывает, что «начала доказательства», без которых никакая логика «не производит знания» и которые поэтому должны быть более истинными, более необходимыми, чем всякая знаемая на их основании истина, сами недоказуемы (Analyt. post. 1. 2–3). Философия поэтому не может быть ни главной наукой, ни наукой вообще (ib. 76a16-22). А значит, ум, который и занимается началами наук (ib. 100a6-16), который связывает всякий доказывающий силлогизм (ib. 85a1), который, стало быть, призван придать всему необходимому силу необходимости, – сам ум как будто ни на чем не основан, ничем не держится...

Не буду множить примеры. Подобное самоопределение философской мысли в разных формах свойственно каждой серьезной философии, ибо такого рода парадоксальность присуща самому ее делу: мышлению о первых началах мышления и бытия. Шестов редко принимает всерьез двумерность философского мышления, о которой говорит философская традиция. Он считает, что для Аристотеля, скажем, – как для Спинозы, Гегеля и Гуссерля, – вообще нет никакой разницы между философией и наукой. А если так, то для второго – и единственного – измерения

ЭМИГРАНТСКИЕ ГОДЫ ЛЬВА ШЕСТОВА: МЫШЛЕНИЕ ДВУХ ИЗМЕРЕНИЙ

мышления остается *sola fide, solus absurdus...*

6. Разумные истины необходимы и принудительны. Почему? «Ведь если уже о чем спрашивать, то именно о том, откуда пошла эта принудительность»²⁶. Однако, о чем ином спрашивает философия, когда она спрашивает о первых началах? Вопрос о началах, когда он радикальный, т.е. философский, обращен к тому началу, где еще нет никаких начал, ни самоочевидных, ни проблематичных. Где неизвестно, как возможна очевидность и как ставятся проблемы. Она подводит мысль и бытие к некоему ничто мысли и бытия. Где еще как бы нет того, что только может быть. Может быть настоящим бытием, состоятельной мыслью, может быть необходимым и принудительным или случайным и свободным, очевидным или сомнительным... Первые, исходные, философские начала и причины бытия и мышления – не вечные истины и очевидности, а начинания, причинения, допущения.

Если философия по своей сути есть вопрос о начале мысли и бытия, она разворачивает логику и онтологию как форму возвращения к началу. Туда, где все только начинается, может начаться. Где все еще возможно. Где все необходимости – логические, онтологические, теологические, технологические – выходят из своих предопределенных ходов и сходятся на философский суд, принужденные задаться одним вопросом: как вообще возможна необходимость, откуда она пошла, каким ходом она находится и пускается в ход? Что если возможны разные необходимости: у Аристотеля одна, а у Декарта, скажем, другая? Ведь Декарт и впрямь начинает все дело мысли как бы с самого начала. И не начинается ли с самого начала каждая философия? Не есть ли философия вообще тот оборот мышления, когда оно начинается все свое дело с самого начала и ведет его по-другому, по-своему? Так, видимо, и можно говорить о двумерности

(а может быть, и многомерности) философского мышления: оно всегда движется в определенном, необходимом строе мысли и мира, но одновременно и в сфере начал, где таятся упущенные (в «очищенном» – Шестов сказал бы «ободранном»²⁷ – мире снятые, забытые) возможности и еще только возможные допущения мышления и бытия. Шестов близко подходит к такому пониманию «второго измерения мышления» в афоризме XVI («Maximum метафизики») четвертой части книги «Афины и Иерусалим», озаглавленной «О втором измерении мышления. (Борьба и умозрение)». «Там, где мы усматриваем преступное и нечестивое своеволие, отсутствие всякого “основания”, – пишет тут в частности Шестов, – там они (греки. – А. А.) видели начало метафизической истины. <...> Для них метафизика не была продолжением науки. Последнее *arche*, последний источник истины они находили за пределами знания, и с принципами, на которых покоится познания, не имел ничего общего. Нам кажется это безумием и нелепостью. Мы хотим, чтобы метафизика была наукой»²⁸.

Подведем некоторые итоги. Как все же дело Л.Шестова входит в само дело первой философии?

1. Шестов пробуждает, приводит философскую мысль в себя из самозабвения в научной и всякой иной одномерной метафизике. Как и современная ему экзистенциальная философия, он захвачен тем единичным, случайным, несчастным существованием, которое полностью «снимается» в мире идеальных сущностей, общностей, законов и проектов.

2. По правде говоря, он пробуждает не столько философскую мысль, сколько изначальный философский патос: страсть, страдание, болезнь безумия и беспочвенности. Тот же патос он находит в отчаянии Кьеркегора, в умении Паскаля жить над бездной, в «*sola fide*» Лютера, в экстазах Плотина... Я попытаться показать, что подобный патос действительно лежит

в началах философии, что он открывает саму философию как искусство незнания, радикального удивления и что найдем мы его не только там, где ищет и находит Шестов, но и в греческой трагедии, и в апофатике «ученого незнания» Н.Кузанского, и в картезианском сомнении, кантовском антиномизме и т.д.

3. Философский патос охватывает все дело философии как возвращения разумного мира к началам-начинаниям разумения и бытия, в ничто, чреватое возможностями разумения и бытия.

4. Шестов наводит нас на мысль о принципиальной двумерности философского мышления, хотя сам, увлеченный борьбой с одномерным метафизическим разумом, чаще всего не замечает парадоксальности разума философского. Между тем, все напряжение философского разума создается именно тем, что он связывает то, что его разрывает противоборством: стремление к завершению и возвращение к началу. В античности: *νοῦς* (ум) как «полюс» (связь-сражение) между многим и единым, между миром форм и бесформенной формой форм, между логосом («эпистемами») и бездной единого; в средневековые *intellectus*, распятый между божественным ничто и ничтожностью

тварного мира, между *sacra doctrina* и *docta ignorantia*; в XVII веке: *cogitatio* – между методическим познанием и методическим сомнением (незнанием), между *res extensa* и *res cogitans* (двумя необщающимися субстанциями), между всесторонне бесконечным миром и конечным человеком... Сегодня – это напряжение между единым «логосом» разума, стремящегося привычно охватить, собрать воедино (что и значит по-нять) исторически и культурно разные смысловые миры, с одной стороны, и развертыванием этих смысловых миров до разно-субъектности, разно-разумности, разрывающим традиционный моно-логизм целостного постижения.

5. Наконец, что же такое «вера» Шестова? По-моему, и здесь Шестов озабочен не столько каким-то определенным вероисповеданием, сколько самим началом, возможным начинанием веры как бы из ничего, из бездны. Когда бездна разверзается под ногами, точнее, когда открывается, что под ногами человека не почва, а изначально разверстая бездна, тогда из бездны души рождается зов, на который впервые может откликнуться Бог.

Примечания:

¹ Шестов Л. *Sola fide* – Только верою. Греческая и средневековая философия. Лютер и Церковь. YMCA-Press. Париж. 1966.

² Camus A. *Le mythe de Sisyphe, essai sur l'absurdé*. 1942. Рус. пер. Камю А. Миф о Сизифе // Камю А. Бунтующий человек. М. 1990. С. 40–43, 98–99.

³ Шестов Л. Власть ключей. «Скифы». Берлин. 1923.

⁴ Шестов Л. Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль // Шестов Л. Умозрение и откровение. YMCA-Press. Париж. 1964. С. 299–327.

⁵ Fondane B. *Rencontres avec Léon Chestov*. P. 1982. P. 114. См. рус. пер. доклада «Что такое метафизика?», выполненный В. В. Библиным: Хайдеггер М. Время и бытие. М. 1993. С. 16–26.

⁶ Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen. 1963. S. 254. Рус. пер. В. В. Библина: Хайдеггер М. Бытие и время. М. 1997. С. 254.

⁷ Обстоятельное описание жизни и творческих связей Л. Шестова дано в книге его дочери: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. Т. I–II. La Press Libre. Paris. 1983

⁸ Иванов-Разумник Р.И. О смысле жизни. СПб. 1908. С. 166.

⁹ Шестов Л. *Sola fide*. – Только верою. С. 112

ЭМИГРАНТСКИЕ ГОДЫ ЛЬВА ШЕСТОВА: МЫШЛЕНИЕ ДВУХ ИЗМЕРЕНИЙ

¹⁰ Федотов Г.Л. Л.Шестов. На весах Иова. Изд. Совр. Записки. Париж 1929 // *Числа*. Сборники под редакцией И.В. де Марциали и Н.А.Оцуа. Кн. 2–3. 1930, с. 259.

¹¹ Шестов Л. Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль // *Шестов Л. Умозрение и откровение*. С. 305.

¹² Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. М. «Наука». 1993. Т. 1. С. 333, 660–662.

¹³ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. С. 163.

¹⁴ Шестов Л. Соч. в 2-х томах. Т. 2. С. 329.

¹⁵ Там же. С. 393–396.

¹⁶ Там же. С. 394.

¹⁷ Fondane B. Rencontres avec Leon Chestov. Plasma. Paris. 1982. P. 131.

¹⁸ Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. (Глас вопиющего в пустыне). «Прогресс»–«Гнозис». М. 1992. С. 73.

¹⁹ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. С. 325. Т. 1. С. 609–610 et passim.

²⁰ Там же. Т. 1. С. 367. Т. 2. С. 336.

²¹ Шестов Л. Соч. в 2-х томах. Т. 2. С. 324; 354.

²² Шестов поставил это изречение эпиграфом к статье о философии Паскаля «Гефсиманская ночь». См. Шестов Л. Соч. в 2-х томах. Т. 2. С. 278.

²³ «Но предприятие это мучительно и трудно, и какая-то леность нечувствительно вовлекает меня в ход моей обычной жизни. И подобно рабу, который радуется во сне воображаемой свободе, а когда начинает подозревать, что его свобода всего лишь сон, боится пробуждения, потакая своим приятным иллюзиям, чтобы и дальше обманываться, так и я нечувствительно для себя впадаю в свои старые мнения и боюсь пробудиться от этой дремоты из страха, что трудное бодрствование, которое сменит это спокойствие, не только не добавит сколько-нибудь света познанию истины, но и не будет достаточным для того, чтобы рассеять мрак тех трудностей, которые и так беспокоили меня. (Пер. автора). – *Descartes R. Meditations touchant la première philosophie. Première meditation*. – *Descartes. Oeuvres et Lettres*. Gallimard. (Bibliothèque de la Pléiade). Paris. 1953, p. 272–273.

²⁴ Ср. Шестов Л. Сочинения в 2-х томах, т. 1. С. 143, 153.

²⁵ Suspension des Ethischen значит у Кьеркегора «удаление, устранение этического от дел». Он имеет в виду обычное в церковных кругах выражение Suspension eines Geistlichen, кот. означает запрещение духовному лицу отправлять богослужение. «...Этическое как таковое, – говорит Кьеркегор, – есть нечто всеобщее, а всеобщее – это то, что применимо к каждому <...>. Как только единственный индивид пытается сделать себя значимым в своей единичности перед лицом всеобщего, он согрешает и может лишь, признав это, снова примириться со всеобщим <...> Вера как раз и есть тот парадокс, что единственный индивид стоит выше всеобщего». Кьеркегор С. Страх и трепет. Пер. Н.В.Исаевой и С.А.Исаева. М. 1993. С. 53–54. «И для Ницше, – напоминает Шестов, – его “по ту сторону добра и зла”, только формой выражения отличающееся от Suspension des Ethischen, было не решением теоретической проблемы, а выходом из того безнадежного тупика, в который его загнали всеобщие и необходимые истины» (Шестов Л. Соч. в 2-х томах. Т. 1. С. 485). См. также Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. М. «Гнозис». 1992. С. 43–52.

²⁶ Там же. С. 616.

²⁷ Там же. С. 620–621.

²⁸ Там же. С. 622.

Л.З.Корабельникова

МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ «ПЕРВОЙ ВОЛНЫ»

Переворот 1917 года не только решительным образом разрушил и изменил ход истории огромной Российской империи, но и оказал существенное влияние на разные стороны жизни – главным образом культуру – других государств и других континентов. Поэтому, прослеживая эволюцию русской музыки, не станем забывать о её роли и разностороннем взаимодействии с культурой стран пребывания, о путях национального самосознания и других культурно-исторических процессах.

Довольно быстро образовались, укоренились и стали развиваться, отличаясь друг от друга, но и сохраняя существенные общие черты своего рода «колонии» – «русская Германия», «русская Чехия», «русская Франция» и т.д.¹

В 1956 году Г.П.Струве предложил важное терминологическое уточнение: «Слово эмиграция в обычном понимании не подходит (...). Я предпочитаю ему такие термины, как «русское зарубежье» или «зарубежная Россия»².

Там же высказана еще одна основополагающая мысль: «Зарубежная русская литература есть временно отведённый в сторону поток общерусской литературы, который – придёт время, – вольётся в общее русло этой литературы»³.

Музыканты в составе эмиграции (и по численности) занимали большое место, а собственно музыкантское сообщество было представлено всеми существовавшими профессиями: композиторы, оперные артисты и камерные певцы, инструменталисты-солисты и хормейстеры, представители «легких жанров», музыкальные критики, писатели... О балете и его звёздах не говорим сознательно — это предмет отдельного серьёзного разговора (от Дягилева до Балanchина и других).

КОРАБЕЛЬНИКОВА
Людмила
Зиновьевна,
музыковед,
кандидат
искусствоведения

МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ «ПЕРВОЙ ВОЛНЫ»

Позволим себе перечислить лишь некоторые имена представителей названных музыкальных профессий (избрав алфавитный принцип как наиболее легко конвертируемый): Акименко, Апраксина, Ауэр, Афонский, Бернарди, Боровский, Браиловский, Берлацкий, Венгерова, Вертинский, кн. Волконский, Винклер, Вышнеградский, Гартман (де Хартман), Гарбузова, Глазунов, Гречанинов, Гришин, Горовиц, Гунст, Добровейн, Дукельский, Жаров, Зилоти, Ильин, Катуар, Кедровы (вокальный квартет), Ковалев, Константинов, Кошиц, Кузнецова, Купер, Куренко, Кусевицкий, Литвин, Липковская, Лурье, Лямин, Ляцкий, Малько, Маркевич, Метнер, Мильштейн, Монфред, Обухов, Плевицкая, Питоев, Поль, Померанцев, Поплавский, Прокофьев, Пятигорский, Рахманинов, Сабанеев, Саминский, Слободская, Славина, Спасский, Стравинский, Сувчинский, Хейфец, Цимбалист, А.Черепнин, Н.Черепнин, Чесноков, Шаляпин, Шиллингер, Штример, Шлёцер, Энгель, Эльман...

Это – лишь часть тех, чьи имена значились на обложках нот, на театральных и концертных афишах и программах, в газетах и журналах. Увы, ныне в мире (в России в том числе) мало кто сможет сказать хоть несколько слов о большинстве – за исключением всемирно прославленных – названных персон.

В связи с объемом главы мы вынуждены отказаться от рассмотрения, даже кратко, творчества и деятельности таких гигантов, как Стравинский и Прокофьев, литература о которых и документы которых известны достаточно хорошо.

К концу XIX века в России период «ученичества» у Запада закончился. Имманентные процессы шли параллельно, и с известной долей условности можно говорить о двух типах композиторов: традиционалистах и новаторах. При этом будем иметь в виду, что на знамени искусства XX века было – «новое», и новое это в значительной степени относилось

непосредственно к языку искусства. Мы говорим о тенденциях, типологии, но и в фигурах великих усматривается эта же антитеза. В последнее десятилетие перед переворотом в России это были Рахманинов и Скрябин. Русская эмиграция отражает этот процесс в соответствии с национальными традициями, но и впитывая музыку окружающей среды.

Сохраняя в одних случаях более, в других менее тесные связи между собой, выходцы из России вступали в контакты, завязывали дружеские и творческие связи с представителями других стран, других культур. Париж – многоголосая столица, говорившая на многих языках, – апеллировал к таким связям и группировкам как нельзя более. Назовем в качестве примера из области музыки содружество, получившее название «Эколь де Пари» (Ecole de Paris). Это не была школа в собственном смысле, а содружество близких друзей-музыкантов; в 20-х годах в неё входили чех Мартину, румын Михаловичи, поляк Тансман, венгр Харшаньи. Тесно примыкали к ним франкошвейцарец Онеггер, швейцарец Бек. Некоторые источники склонны рассматривать группу расширительно, включая в неё ещё многих музыкантов разных национальностей. И вот интересное признание русского – Александра Черепнина: «...Париж примечателен тем, что художник или композитор, приходящий сюда из любой страны, не нивелируется, а, наоборот, нередко укрепляется в чём-то главном, эстетически связывающем его с родиной. Да, парижский художественный климат помогал думать на своём языке, поощрял стремление к самобытности, национальному своеобразию»⁴.

Значительная – притом, за исключением Стравинского и Прокофьева – наиболее заметная и известная часть русского композиторского «корпуса» за рубежом не только сформировалась при жизни Чайковского, Римского-Корсакова, Танее-

ва, но и, по сути, была прямым продолжением этой традиции. Имена композиторов старшего поколения не просто ассоциировались с оставленной Россией, но и воплощали «русское» в музыке как оно отложилось в слуховом опыте их, также эмигрировавшей, аудитории. Их место в русском музыкально-историческом процессе было уже обозначено и понятно; подобно Бунину или Куприну, они, продолжая писать, оставались самими собою; не оставаясь вовсе глухими к протекавшему рядом с ними художественному процессу, не могли и не хотели стать его участниками. Назовем их традиционалистами. На чужбине их творческая продукция означала сохранение традиции как одного из слагаемых национальной самоидентификации. В принципе так же обстояло и с великим Рахманиновым.

В исторической перспективе (ретроспективе) наследие Рахманинова в целом принадлежит эпохе русской классики, а имя его естественно следует за именами Чайковского, Танеева, рядом с именем Александра Глазунова. Последний, «время» которого, несомненно, 1890–1900-е годы, в короткий период эмиграции (1928–1936) создал Концерт-балладу для виолончели и концерт для саксофона с оркестром, квартет, сочинения для фортепиано и для органа, романсы, духовную музыку. Крайнюю правую позицию занимал, пожалуй, Николай Метнер. Об этом говорит и его музыкальное творчество, и, ещё более категорично, его книга «Муза и мода» (Париж, 1935). Что же до музыки Метнера в эмиграции, то, сохранив «классико-романтический облик», особым образом сочетаемые русско-немецкие традиции, она стала более сложной в гармоническом, ритмическом отношениях, письмо стало еще более «графичным», происходила естественная эволюция в рамках сложившегося ранее стиля.

У Метнера была своя большая аудитория почитателей, ведь композитор и пианист он был выдающийся. Вот размышле-

ния о музыке Метнера в преддверии его концерта в Париже, написанные музыкальным писателем и религиозным философом И.А.Ильным: «Русскому Парижу предстоит большая радость: Метнер даёт свой концерт. Художник замечательный, несравненной силы и неисчерпаемой мудрости, мастер мелодии и ритма, самобытного «метнеровского» ритма и, прежде всего, больше всего Богосозерцания и русского мироощущения. (...) Дымом застланы наши горизонты. Подчас и солнца не видно. Но у него, в его келии всегда яркий, не иссякающий свет – свет большого искусства, совсем новой и совсем немодернистской музыки» (подчеркнуто нами – Л.К.)⁵.

Долгую жизнь – до середины 50-х, сначала во Франции, затем в США прожил в эмиграции Александр Тихонович Гречанинов (1864–1956). Как и другие представители его поколения, он оставался самим собою. Его зарубежное творчество обильно – выделяются Пятая симфония, камерно-инструментальные и вокальные сочинения; в них — даже в сфере церковной музыки – появляются некоторые новые черты. Но в целом его художественный облик оставался воплощением русского духа. Его 75-летию «Современные записки» посвятили такие строки: «Он глубочайшим образом национален, – ведь не вся же «русская душа» целиком укладывается в изломы Достоевского и экстазы Белого и Скрябина: есть и иной русский стиль, быть может, не менее, а более русский – стиль русской тихой природы, русской незлобivosti, русских скитов и монастырей, благодатный и беззлобный, детски невинный и чистый... как наши воспоминания о прежде бывшей родине. На примере Гречанинова можно видеть, как исторически побеждает и «пребывает» в искусстве прежде всего то, что искренне и человечно...»⁶.

К плеяде известных и даже прославленных композиторов русского зарубежья принадлежит и Николай Николаевич Че-

МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ «ПЕРВОЙ ВОЛНЫ»

репин (1873–1945). Знакомство парижан с его музыкой относится еще к 1909 году, когда под его управлением прошел первый дягилевский «Русский сезон»; его балет «Павильон Армиды» знаменовал целую эпоху в балетном театре, в содружестве «Мира искусства». Этот композитор в дореволюционные годы находился как бы на «левом фланге» русской музыки, продолжая позднего Римского-Корсакова, его учителя, и многое впитав от французского импрессионизма. В Петербургской консерватории он был любимым учителем Прокофьева. Его зарубежное творчество обильно представлено сочинениями разных жанров, как прежде освоенных – балеты и другая театральная музыка, романсы, духовно-музыкальные произведения – так и впервые привлекавшей его творческий интерес: операми «Сват» (по пьесе А.Н.Островского) и «Ванька-ключник» (по Ф.Сологубу). Авторитет Н. Черепнина укреплялся его музыкально-педагогической, дирижерской, музыкально-общественной деятельностью. Один из организаторов, профессор и первый директор Русской консерватории в Париже, он был одним из центров притяжения музыкальных сил русской эмиграции. Его роль в музыкальной жизни русского зарубежья служит одним из доказательств тому, что наибольшее понимание и признание на Западе находило русское искусство, исходящее из «Серебряного века».

Но традиции поддерживались и многими менее (или совсем мало) известными композиторами; в сегодняшней России их имен не знает, вероятно, никто. Именно поэтому назовём хотя бы нескольких и обозначим области их творческой деятельности – прежде всего, композиторской, но не только.

И. Сухов – автор более чем двухсот вокальных произведений разных жанров – сказаний, былин, баллад, лирических романсов – на тексты русских классиков, творцов «Серебряного века» – Вл.Соловьева, Блока, Вяч.Иванова, Брюсова,

Бальмонта, Ахматовой, Гумилева, русских поэтов «Парижской ноты» – Г.Иванова, И.Одоевцевой. Сухов руководил музыкальной частью Оперного класса Консерватории имени Рахманинова.

Владимир Нелидов, ученик Б. Яворского в Киеве, после эмиграции в течение десяти лет руководил оркестром Белградской оперы, где шла и его собственная опера на сюжет из сербской истории... Этот ряд можно продолжить, переходя к музыкантам другого направления – условно говоря, новаторам.

Ученик Танеева Фома Александрович Гартман (Томас де Хартман) (1885–1956) был в тифлисские предэмиграционные годы учителем Александра Черепнина, что делает, возможно, неслучайными некоторые языковые переклички между сочинениями последнего и безусловно ему не известной музыкой ученика Танеева А.Станчинского (диатонизм, сложная полифоничность ткани). «Русские корни» есть и у других композиторов молодого (тогда) поколения, чья музыка звучала в период между двумя мировыми войнами. К ним относятся, к примеру, Николай Шамье, учившийся у Н.Соколова в Петербурге и В.Малишевского в Одессе, автор симфонической поэмы «Жуазель», фортепианных пьес и других произведений; Иосиф Штример (1881–1962), прошедший курс в Петербургской консерватории в классах В.Калафати, А.Лядова, М.Штейнберга, Н.Черепнина, затем занимавшийся в Германии дирижированием под руководством А. Никиша (его камерно-инструментальные ансамбли, пьесы для органа, арфы, виолончели, романсы выходили не только в «русском» издательстве Бесселя, но и у Ледюка, Лероля и других); Аркадий Требинский, начавший занятия в Киеве, затем продолживший их в Берлинской консерватории, а завершивший композиторское образование под руководством Р.Ленорман; Требинский был плодовитым автором, в его сочинениях критики находили черты сходства с

Прокофьевым. Во многом аналогичным был профессиональный путь А.Монфреда, который учился у Ф. Блуменфельда (фортепиано) и у М. Штейнберга по композиции в Петрограде; в его сочинениях рецензенты отмечали интерес к «синкопированной негритянской музыке». Другое малоизвестное имя – Я.Берлацкий, один из самых молодых (р. 1908). В детстве Берлацкий занимался у русских музыкантов в Харбине, затем в Париже у Л.Сабанеева; известность получили его балет «Лазурная ночь» («Blue Night», пост. в Нью-Йорке), сюита для фортепиано «Детские сцены», романсы и др.

К этому же поколению принадлежал и Николай Набоков (1903–1978). Его имя стало известно сравнительно рано: в 1928 году у Дягилева была поставлена оратория-балет «Ода» (по Ломоносову, русскому поэту XVIII века). Багаж его знаний и умений, полученных у разных мастеров в разных учебных заведениях, был к этому времени весьма велик: начал у тяготевшего к языковым новациям у В.Ребикова в Ялте, занимался затем в Штуттгарте, Страсбурге, три года в Берлине у Ф.Бузони, наконец, в Париже, в Сорбонне (свою большую мемуарную книгу он символически назвал «Багаж»)⁷. Он проявил себя как блестящий организатор музыкальной жизни, работая (после Второй мировой войны) в ЮНЕСКО, организуя фестивали в разных странах и городах. Среди опер, симфоний, камерных ансамблей выделяется несколько балетов. Дружба, окрашенная едва ли не преклонением, со Стравинским... Но вот признание: «Я, боюсь, оставался и всегда останусь верным «тональной» традиции русской музыки и совершенно неспособным, не предавая своей русской души, принимать и воспроизводить [...] умение Стравинского обновляться и возрождаться...» (с. 219). И в другом месте: «Я не принадлежу ни к какой эстетической идеологии, и мне кажется, что то, что исходит из моего сердца и моего духа, звучит по-русски» (с. 7).

Юрий Померанцев (1878–1934) – композитор, дирижер, педагог, один из самых близких учеников Танеева, которому старший музыкант посвятил свое струнное Трио E-dur. В трёхтомном издании Дневников Танеева (публикация, редакция и комментарии автора этой статьи) Юша (Юрий) упоминается около двухсот раз, – больше чем Скрябин, чем Римский-Корсаков. В течение десяти лет был дирижёром балетов в Московском Большом театре (на этой сцене шёл и его собственный балет «Волшебные грезы»). Он также автор оперы «Покрывало Беатриче», фортепианных пьес, романсов. Интерес представляют его воспоминания о Танееве. Как пианист он окончил консерваторию по классу Скрябина, а затем три года занимался дирижированием в Берлине под руководством А.Никиши. В эмиграции, в числе прочих творческих занятий, выступал в концертах совместно с Метнером.

И, наконец, ещё одно забытое имя: Владимир Поль (1875–1962). Трудно перечислить занятия, даже профессии (живописец, ученик Н.Ге) этого музыканта: пианист, композитор, театральный деятель, педагог, организатор музыкальной жизни, ансамблист (громадного художественного значения выступления с женой – певицей А.Ян-Рубан в репертуаре от русских народных песен и романсов XVIII–XIX веков до французских импрессионистов и собственных вокальных пьес, а также в ансамбле с Ниной Кошиц, любимицей Рахманинова). В знаменитой, неоднократно изданной в Париже, Москве (последнее издание – 2000) книге Сергея Маковского «На Парнасе Серебряного века» Владимир Поль – единственный музыкант, которому посвящена отдельная глава. Здесь мы находим летопись жизни этого «незаметного» музыканта: рождение в Париже, куда его молодой отец с семьёй поехал защищать диссертацию в Сорбонне, возвращение в Москву, затем жизнь в Киеве, блестящее окончание Киевской консерватории в качестве пианиста у

МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ «ПЕРВОЙ ВОЛНЫ»

В.Пухальского, и после переезда в Крым из-за болезни лёгких — в течение многих лет — покровительство Ц. Кюи. Одобрение последним романсов Поля, вскоре, как и другие пьесы, вышедших в издательстве Юргенсона... Поль бывал у Льва Толстого в Ясной Поляне. Интересный — уже в Москве — эпизод музыкального руководства постановкой А. Таирова при открытии Камерного театра драмы «Сакунтала», причем подлинные индусские мотивы молодой композитор записал от индусского философа и проповедника Инаят-Хана, приглашённого Таиловым в Москву. Маковский характеризует музыкальную часть спектакля как «тончайшую удачу модернизма». Вполне закономерной представляется близкая связь Поля с группой участников журнала «Аполлон», «Мира искусства». Затем, как у тысяч и тысяч других, одиссея эмиграции... В Париже деятельность Поля становится особенно разносторонней и активной: сочинение, выступления в концертах, работа в газете «Возрождение» и других печатных органах. Он стал одним из основателей, профессором и одним из директоров Русской консерватории имени Рахманинова, а после смерти последнего занял его место Почётного директора. Работа и в Русском музыкальном обществе, и в издательстве М.П.Беляева. Был одним из организаторов «Дней русской культуры», о котором скажем далее...

До сих пор речь шла о музыкантах, о композиторах, которых мы с известной мерой условности назвали традиционалистами. Но не менее, — если не более — важно кратко охарактеризовать наследие новаторов, его истоки, его разнообразие, его судьбу. И здесь показалось интересным учесть суждения чилийского музыковеда Хуана Алльенде-Блен, живущего издавна в Европе, в частности, в Париже, высказанные в его статье «Русская музыка 1910–1930 годах — открытие звукового мира»⁸.

В числе создателей «звуковых миров» автор называет Артура Лурье (1891–1966), Ивана Вышнеградского (1893–1979), Николая Обухова (1892–1954). Мы коротко скажем о каждом из них, присоединив также Александра Черепнина (1899–1977).

Интересно начало статьи Алльенде-Блен, посвященное Александру Скрябину, в котором справедливо усматривается исток философско-эстетических и музыкально-языковых исканий и обретений младшего поколения композиторов-эмигрантов (и не только эмигрантов — но также и оставшихся в Советском Союзе Николая Рославца, Александра Мосолова или Сергея Протопопова, чьё творчество в этом направлении было пресечено, и не только русских, но и французских авторов). Имена «русских авангардистов» сближались с именем Скрябина неизменно. Уже в сравнительно недавнее время, откликаясь на смерть И.А.Вышнеградского, знаток музыкальной эмиграции, сын воспитанника Петербургской и профессора Русской консерватории в Париже — Андре Лишке, хорошо знавший композитора в последние годы его жизни, вспоминает: «Вышнеградский утверждал (...), что из всех композиторов начала XX века Скрябин внес наибольший вклад в развитие музыкального языка, а также в развитие творческого сознания композитора. Скрябина Вышнеградский противопоставлял Шёнбергу, новаторство которого он не оспаривал, но считал его исходящим из отрицательного, разрушительного начала». Важно, что и критики и младшие композиторы, расширяя «поле» русской традиции, осознавали себя наследниками русского композитора XX века, причем не только с точки зрения языка музыки, но и философии музыки, размышлений, близких «Всеединству» выдающегося религиозного философа Владимира Соловьева, о космосе, Мистерии. Ряд музыкальных писателей — Б.Шлёцер (Б.Шлёзер) А.Лурье, И.Ильин и др. — находят следы

влияния этой линии русской музыки у видных французских композиторов (О. Мессиян, К. Баллиф и др.). Возвращаясь к Вышнеградскому, заметим, что его ключевое и «рифмующееся» со скрябинскими философско-эстетическими идеалами слово-понятие – «Pansonorité»¹⁰. Названия крупных сочинений Вышнеградского, охарактеризовать которые в формате статьи немислимо, – «День Бытия», «Вечно чужой».

Интересно привести отрывок из неопубликованного письма Вышнеградского Александру Черепнину, относящегося к 1968 году, в котором речь идёт о завершении создававшегося в течение многих лет крупного произведения, название которого в переводе с французского – «Вечно посторонний» (можно перевести и как «Вечный иностранец», и как «Вечно чужой») – музыкально-сценического действия для четырех фортепиано, ударных, хора и солистов, на собственные слова, с использованием микрохроматической техники (от 1/3 до 1/12 тона): «Я начал писать эту вещь много лет тому назад и с тех пор спорадически работал над ней... самое главное впереди, т.к. ни Пролог, ни Эпилог ещё не написаны, хотя отчасти и начаты. Заданье очень трудное, т.к. я мыслю эту музыку... как *абсолютную*... Могу прибавить только (и это важная подробность), что действие происходит в России и что вся *ambiance* русская. То же самое могу сказать про моё другое сценическое произведение (их у меня всего 2): Хореографический акт... который включает также текст моего сочинения (поётся хором и солистами («в оркестре») и который посвящён русскому народу... Я в нём выражаю мою веру в русский народ и в его великое духовное предназначение.

...Революция, по которой я иду, я чувствую как укоренённую в гармонической революции Скрябина, впервые уничтожившего дуализм – противоположность лада и гармонии, и абсолютно чуждую

шёнберговской линии, которая, по-моему, нигде не ведёт (т.е. в тупик)»¹¹.

Николай Обухов, создатель 12-тоновой гармонии, начал разрабатывать её ещё до эмиграции. Его система устанавливает равноправие всех звуков хроматической гаммы, что даёт исследователям основания сопоставлять её с шёнберговской, от которой она на самом деле весьма далека. Художественно-духовный опыт русской философии начала века, прежде всего концепций Вл.Соловьёва, глубокая религиозность самого композитора отразились в «Книге жизни» – оратории, оставшейся незавершённой, рукопись которой оказалась трагическим образом утраченной; отдельные её части исполнялись в Париже в 1925 и 1926 годах под управлением С.Кусевицкого в Гранд Опера и, в исполнении автора, в кружках и салонах (в частности, в теософском обществе). Обухов, как и Вышнеградский, опубликовал теоретический труд («Трактат о тональной, атональной и тотальной гармонии»).

Свой индивидуальный путь к собственному языку нашёл Александр Черепнин: он вытекает из биографии, но вектор – тот же. В юные годы, живя в Тифлисе, музыкант напитался духом Азии, хотя в текстах его рубежа 1920-х слово это ещё не встречается. Грузия, ненадолго ставшая самостоятельной республикой, не могла не восприниматься – хотя бы по культурной традиции – как прилегающая России. Но осознание самой России как евразийской страны, несомненно, укреплялось «за хребтом Кавказа». Кавказские впечатления, музыкальные прежде всего, откликнутся и в темах, и в сюжетах позднейших сочинений композитора («Шота Руставели», «Грузинская рапсодия»), и в формировании музыкального языка. «Грузинская рапсодия» с использованной в ней народной песней, отсылает к традиции русского музыкального ориентализма: восприятием звучания народных жанров – лезгинкой, – ритмикой, орнаментикой, ладовой окрашенностью; уже

МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ «ПЕРВОЙ ВОЛНЫ»

здесь использован «черепнинский 9-ступенный лад» с его увеличенными секундами. Уже в эти годы младший Черепнин ощутил себя принадлежащим самому большому материку планеты и России как самой большой ее части – Европе и Азии одновременно. Тема евразийства спустя годы будет акцентироваться композитором в связи с оперой «Свадьба Зобеиды».

Чтобы завершить разговор о новаторах-создателях систем композиции, назовем до последнего времени практически неизвестного в России Иосифа Шиллингера (1895–1943), получившего музыкальное образование в Харькове и Петрограде, – композитора, теоретика, математика, в 1929 году уехавшего в США, сотрудничавшего там с Львом Терменом и написавшим, среди многих других произведений, пьесы для электромузыкального инструмента, известного у нас под названием «Терменвокс». Он также создал систему композиции (опубликована после смерти автора) и труд увидевший свет еще годом позже¹².

В числе русских новаторов, оказавшихся за рубежом, рядом с уже упомянутыми именами «раннего русского авангарда» 1910–1920-х годов – Обухова, Вышнеградского, Рославца (последний остался в России и вскоре его авангардные искания были прекращены; он «замолк» до такой степени, что на Западе его даже считали умершим), – наряду с ними обычно называют А.Лурье. В единственной книге об этом музыканте, принадлежащей немецкому исследователю, в заголовке вынесено слово «футуризм»¹³. Действительно, Лурье был тесно связан с русскими футуристами – поэтами, художниками: В.Хлебниковым, В.Маяковским, А.Крученых, В.Татлиным и другими; свои ранние фортепианные пьесы он посвятил П.Пикассо. Его сочинениями восторгался глава итальянских футуристов Ф.Маринетти. Он пробовал разные техники письма, в том числе четвертитоновую (и обобщал это в тексте 1915 года «К музыке

высшего хроматизма»). Он был ориентирован на поэтику и лексику позднего Скрябина, но также и французских импрессионистов, высоко ценил А. Шёнберга, приехавшего в Петербург в 1912 году (в своих исканиях Лурье и сам близко подошел, на основе атональности, к 12-тоновости, но не сделал додекафонии принципом композиции). Как и многие другие художники и иные представители русской интеллигенции, Лурье тяготел к «левым» и приветствовал октябрьский переворот. В его творчестве это оставило след в виде пьесы «Наш марш», а в биографии следующим неординарным событием: А.Луначарский, – «народный комиссар», т.е. министр по делам культуры и искусства, – назначил Лурье своим заместителем по музыкальным вопросам. Тем более громко прозвучало невозвращение разочаровавшегося к этому времени в советской действительности Лурье из заграничной командировки в Берлин. Шел 1922 год. Здесь, в Берлине, завязались его многие годы длившаяся дружба со Стравинским, – дружба, окончившаяся постепенным, но радикальным, навсегда разрывом. Но это было уже потом, в Париже, где оба музыканта жили почти десятилетие – вплоть до Второй мировой. В Берлине Лурье сблизился также с Бузони, с Варезом, Хиндемитом, и эти дружбы предопределили неоклассическую линию его творчества.

В Париже Лурье написал много важных («показательных») в рамках этого этапа его творчества произведений: Литургическую сонату, Духовный концерт и др., что было связано со всё более глубоким погружением в мир католицизма (он крестился ещё до Первой мировой войны). В эти годы зародилась и становилась всё теснее – до самой смерти – близость с главой неотомизма Жаком Маритеном, кружком Н.Бердяева. Эмигрировав в 1941 году в США, существуя очень трудно в материальном отношении – при поддержке С.Кусевицкого (едва ли не только), – Лурье последние годы жил в доме Раисы

Маритен, завещавшей ему это маритеновское обиталище в Принстоне, а также ежемесячную пенсию. Чтобы закончить краткий обзор парижского периода, отметим создание Первой симфонии («Диалектической»), а также оперы «Пир во время чумы» по Пушкину.

В парижские годы активно развилась литературно-критическая деятельность Лурье. Он был постоянным парижским корреспондентом русскоязычных периодических изданий – «Вёрсты», «Евразия». Последнее особенно важно. Это было не только название еженедельника (где, кстати, Лурье был не только автором, но и членом редколлегии), но и достаточно влиятельного в среде русской эмиграции духовно-политического направления. Здесь встаёт уже упомянутое имя Петра Сувчинского – критика, публициста, политического деятеля, главного редактора «Евразии».

Это течение мысли и общественной жизни увлекло и многих музыкантов. И.Вишневецкий, первый в русской литературе посвятивший этой теме книгу, опубликовал в ней статьи и материалы А.Лурье, П.Сувчинского, И.Стравинского, С.Прокофьева, И.Маркевича¹⁴. Количество первое место занимают тексты Лурье; с ними так или иначе интересующийся читатель может познакомиться — по этой ли книге, или по периодике, или по выпущенной в Париже в год смерти автора книге, где собраны наиболее крупные его статьи¹⁵. Но вот его же интимное — т.е. взятое из дневника, неопубликованного пока: «8 марта 1949 года. Ночью читал Хлебникова. Нахлынули на меня юношеские воспоминания, и повеяло опять ветром из Азии. Как я любил этот ветер в былые годы! Всё европейское во мне — мёртвое, упадническое, раздвоенное, распад, сомнения, скептицизм и безволие, как у всех. Всё азиатское — живое, подлинно жизненное, весёлое и светлое. Какое странное видение: Христос в Азии!»

Эти строки написаны в период создания оперы, опять по Пушкину, «Арап Петра Великого». И многое в этой опере отсылает к Серебряному веку — и Хлебников, и цитированный там же Мандельштам... В упоминавшейся книге И.Вишневецкого читаем: «Евразийство было вызвано к жизни опытом революции и Гражданской войны (и особенно поражения сил, не симпатизировавших коммунизму)...» (с. 36). «Красный Князь» Д.Святополк-Мирский, а также муж М.Цветаевой С.Эфрон в конце концов вернулись в СССР и сгинули в ГУЛАГе. Из ещё не названных музыкантов необходимо упомянуть Владимира Дукельского (Вернон Дюк).

Из многих аспектов и позиций евразийства выделим одну из главных: поиски русскими национального самосознания (это ясно видно, в частности, в письмах Лурье к Стравинскому) второй половины 1920-х годов.

И ещё одно признание, принадлежащее Александру Черепнину, не связанному с евразийским движением организационно, но размышлявшему во многих отношениях сходно: «Будучи русским по происхождению и воспитанию, я много размышлял о русской музыке, о русских людях, о русском мирозерцании и о русской миссии в искусстве. Это привело меня к увлечению «евразийской» теорией генезиса русской нации (...) Россия, таким образом, столь же европейская страна, сколь и азиатская (...) Россия всегда имеет что сказать Востоку — и всегда готова что-то воспринять от Запада»¹⁶. А. Черепнин имел особо веские основания для своих умозаключений: несколько лет он жил и работал на Дальнем Востоке — Японии, особенно Китай. Он работал с местным фольклором, он прививал своим ученикам-композиторам желание и умение говорить на их языке. Но так далеко и необязательно было ездить: ведь у России был свой Восток — Кавказ, а позже и Туркестан.

МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ «ПЕРВОЙ ВОЛНЫ»

* * *

Говоря о Евразийстве – как движении мысли и отчасти политики – можно убедиться, что одной из важнейших проблем, вставших перед русскими композиторами Зарубежья, стала проблема национальной самоидентификации. Она была важна не только с позиций творческого самосознания, но и для «предъявления» себя в качестве именно русских авторов и тем самым привлечения к себе внимания, выделения себя. Это также едва ли не важнейшая проблема для исследователя, решение которой сегодня возможно лишь в первом приближении. Каковы же были пути, способы, условия, предпосылки, позволившие композиторам (проблемы музыкального исполнительства несколько иные и требуют специального подхода) оставаться русскими за рубежами России?

Естественно, важнейшим оставался язык, не только носителями, но и хранителями которого они были, – не только те, кто уехал в зрелом возрасте, но и покинувшие родину в юности. Эпистолярный, дневники, другие доступные документы писаны языком не обязательно литературно-выразительным, – этого не приходится ждать от любого пишущего, – но ясным, правильным, не загромождённым канцеляризмами и штампами и, главное, сохраняющим многое совершенно ушедшее из советского обихода. Но при этом с годами проникают и своего рода транслитерационные словечки, – неизбежное следствие жизни в инонациональной среде. «Знаковое» явление в этой области – хор Гречанинова на знаменитый прозаический текст Тургенева «Русский язык», созданный в 1933 году к 50-летию со дня смерти писателя и тогда же исполненный в Праге.

Следующим, и тоже важнейшим обстоятельством, оставались **тексты и сюжеты** вокальных и сценических произведений. Естественно, те авторы, которые начинали ещё в России, продолжали черпать импульсы в отечественной истории и

литературе. Приводимые далее примеры – лишь пунктирная линия, даже не малая толика созданного. Названные выше оперы Н.Черепнина написаны на сюжеты из русской литературы (а оркестровка оперы Соколовского «Мельник – колдун, обманщик и сват», прозвучавшая в Париже в 1929, – вероятно, первое знакомство зарубежной публики с русской оперой XVIII века), он осуществил также редакцию «Сорочинской ярмарки» Мусоргского (пост. в Монте-Карло, 1922, затем на многих оперных сценах), создал «Хождение Богородицы по мукам» (Легенда о сошествии Божией Матери во ад) – вероятно, лучшее своё зарубежное сочинение на тексты, им самим отобранные из памятников древнерусской отречённой литературы (1934, исполнена несколькими годами позже в концертах К.Падлу). Ещё один интересный замысел – «Час воли Божией» по легенде Лескова – обсуждался Черепниным с Бельским – либреттистом «Китежа», близким Римскому-Корсакову либреттером, который жил теперь в Белграде и служил счетоводом, едва сводя концы с концами; интересные письма Бельского, сохранившиеся в архиве Черепнина, показывают возможность продолжения линии «Китежа» в русской музыке, – возможность, оставшуюся неосуществлённой.

Александр Черепнин дважды обращался к творчеству Леонида Андреева: опера «Оль-Оль» (в 20-е годы с успехом шла в Веймаре, Белграде, Нью-Йорке) и балет «Бездна» (1953, пост. 1969, Нюрнберг). Попутно выскажем предположение, что в Андрееве композитора могли привлечь черты, близкие экспрессионизму, ибо чертами этого стиля отмечена его опера «Свадьба Зобеиды» по Х.фон Хофмансталу (1930, пост. в Вене в 1933); было бы интересно сопоставить её с почти тогда же созданной и сразу подвергнутой остракизму «Леди Макбет Мценского уезда» Шостаковича. Русскими были сюжеты некоторых балетов младшего Че-

репинна – «Трепак», «Стенька Разин» и другие. И, разумеется, его вокальные произведения также были связаны с отечественной словесностью. «Двенадцать» на стихи Блока (1945) для чтеца и малого оркестра поставил почти три десятилетия спустя Г.Рожественский на сцене Московского Камерного музыкального театра. А Черепнин досочинил и оркестровал «Женитьбу» Мусоргского.

Артур Лурье, в России опубликовавший пьесы на стихи Пушкина, Маяковского, Кузмина, Ахматовой, остался верен этим авторам (интимный друг Ахматовой в России, одно из последних своих сочинений создал на фрагмент ее «Поэмы без героя»). Две его оперы на сюжеты Пушкина (концертная сюита, созданная автором на материале «Арапа Петра Великого» в 1961 году, тогда же была сыграна в Сен-Луи под управлением Л.Стоковского). Некоторые интересные детали, касающиеся этого произведения и отсылающие к «Серебряному веку» – в неопубликованных дневниках. 14 января 1949: «Вечером у Добужинского. Говорил с ним о проекте оперы: Арап Петра Великого. Ему очень понравилась мысль, предлагает вместе попробовать сочинить либретто». 17 января С.Кусевицкий сообщил Лурье о намерении заказать ему сочинение. «Предполагалось дать заказ на симфоническое произведение, я попросил оперу и предложил «Арапа». Он сейчас же согласился». Хотя постановка намечалась в сезоне 1950/51, сочинение затянулось, и 18 марта 1952 читаем: «Для Эпилога Арапа чудесные стихи Мандельштама! Мысль об этом пришла вчера вечером как откровение, как будто бы он сам мне подсказал. В этих строках синтез всей оперы. Та же тема, что и мы прорабатываем во всём либретто. Его стихи звучат чуть ли не сильнее, чем всё нами взятое в лучшем из русской лирики. Должно стать памятью нашей дружбы в юные годы, в те баснословные года...». Опера до сих пор ждёт постановки.

Но и композиторы, совсем детьми или подростками покинувшие Россию, не отрывались от русских тем, сюжетов, текстов. Н.Набоков спустя 20 лет после балета-оратории «Ода» по Ломоносову создал элегию «Возвращение Пушкина», оперу «Смерть Распутина», Пять поэм для голоса с оркестром на стихи Ахматовой, Четыре поэмы на стихи Пастернака из «Доктора Живаго»... В.Дукельский взял для своей оперы сюжет «Барышни-крестьянки» Пушкина. Романсы на стихи Блока и Ахматовой писал И.Константинов, родом из Одессы, учившийся уже в эмиграции по классу фортепиано у Э.Петри в Берлине и А.Корто в Париже, а по композиции у Л.Леви и Ф.Гартмана; он был также автором балетов, симфонических и камерно-инструментальных сочинений. Одно из сочинений Шиллингера отсылает – во всяком случае, по названию – к русской теме: «Северная русская симфония для аккордеона с оркестром» (1931). Не будет удивительным, если в этой симфонии обнаружится присутствие русского музыкального тематизма, в том числе фольклорного. Это – тоже одно из свойств, один из признаков русской зарубежной музыки, причём не только композиторов старшего поколения. У Владимира Дукельского находим «Вариации на старинную русскую песню для гобоя и струнного оркестра» (1955), и подобным примерам несть числа. В этом отношении особый интерес представляют сочинения и архив Александра Черепнина.

Творчеством композиторов, которое мы коротко обрисовали на предыдущих страницах статьи, разумеется, не исчерпывалась музыкальная культура русского Зарубежья. Это «слово о музыке», к чему сейчас перейдём, это театральная и концертная жизнь, музыкальное образование и многое другое, о чём поневоле придётся говорить кратко, а что-то опускать вовсе.

МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ «ПЕРВОЙ ВОЛНЫ»

«Слово о музыке» играло большую роль в зарубежье, и эта позиция должна быть отмечена особо. Русская периодика в странах рассеяния поражает и количественно, и качественно. Количественная сторона объясняется всё той же потребностью объединения и самосознания, качественная – обилием высококлассных писателей, журналистов, театроведов, музыковедов, учёных-популяризаторов и т.д., и т.п., а всё вместе – масштабами культурной эмиграции.

В каталоге русской периодики только за март 1917–1940 значится 1117 газет, журналов, альманахов, бюллетеней, еженедельников, периодических сборников, трудов разных обществ, календарей и др. Некоторые из них вышли в свет всего несколько раз, но очень многие выходили стабильно в течение лет и даже десятилетий. География – от Лемноса до Роттердама, от Кишинёва до Брюсселя, от Галлиполи до Стокгольма, от Львова до Гельсингфорса... Что же касается мест массового проживания русских – Париж, Берлин, Прага, София, Рига, Варшава и т.п., то здесь изданий выходило одновременно множество.

Специальных музыкальных было, естественно, немного (например, «Музыка: Ежемесячный журнал», ред. А.Гурвич, 1923 – ?, Берлин); больше – смешанных музыкально-театральных. Но, что самое важное, музыке неизменно уделялось важное место в ежедневных, самых популярных газетах. Недавно вышел большой сборник статей художественного критика А.Бенуа, опубликованных в парижских «Последних новостях» в 1930–1936 годах¹⁷. Назовём также выпущенную Институтом славянских исследований в Париже библиографию статей и рецензий князя С.М.Волконского за 1924–1936 годы – свыше 1200 статей, среди которых не только постоянная оценка драматического и балетного театра Дягилева – десятки!), не только рецензии на спектакли русской оперы (тоже – десятки), но и отдельные

статьи о певцах Н.Кошиц, Н.Плевицкой, А.Ян-Рубан, М.Кремер, М.Куренко, конечно же, о Шаляпине, о квартете Б.Каменского, симфонических концертах, отдельных тематических вечерах (памяти Глинки, к 50-летию Глазунова) и многих других¹⁸. Не забудем, что князь Волконский, на рубеже XIX–XX веков директор Императорских театров, театральный критик, идеолог и практик ритмической гимнастики, – в Париже стал профессором и одно время директором Русской консерватории.

По отношению к музыкальным критикам такая библиографическая работа ещё только предстоит. Нет сомнения, что знакомство с многочисленными статьями Л.Сабанеева, Б.Шлёцера, В.Поля, В.Вальтера, П.Сувчинского, многих других поможет не только узнать летопись музыкального искусства, но и понять его существенные процессы и тенденции. Замечательное собрание газетных вырезок по музыкальному искусству (аналогичные альбомы есть и по театру, по литературе) находится в фонде Союза ревнителей чистоты русского языка (Белград)¹⁹. Блестяще писали о музыке А.Амфитеатров и В.Пастухов («Сегодня», Рига), Г.Ловцкий («Руль», Берлин), В.Светлов и М.Львов («Возрождение», «Россия и Славянство», Париж), десятки других авторов. Огромен в них удельный вес материалов о русской классической музыке и её корифеях. Сохранить, не дать забыть – пафос многих текстов.

Статьи о русской музыке, классической и современной, постоянно появлялись на страницах не только русскоязычной, но и немецкой, французской, австрийской, американской прессы. Например, огромное внимание уделял нашей музыкальной классике журнал «La revue musicale» – основной музыкальный орган той эпохи. Большие статьи о Бородине, Мусоргском (в том числе редакциях «Бориса Годунова»), Скрябине писали не только постоянный сотрудник этого жур-

нала Б.Ф.Шлёцер (Б.де Шлезер) – близкий Скрябину музыкант, брат его жены, автор вышедшей за рубежом монографии об этом композиторе, – но и французские авторы. Даже воспоминаниям князя С.М. Волконского об опере в Санкт-Петербурге нашлось здесь место (1923, № 5, с. 148–160). В этом журнале редко встречается номер, где не было бы материала и о современной русской музыке, иногда – изредка – советской, но в подавляющем большинстве зарубежной.

Важной областью музыкальной культуры, в которой значение миссии русского зарубежья особенно велико и, можно сказать, уникально, явилась музыка духовная, музыка русского православного Богослужения. Эта ветвь, совершенно пресеченная в СССР, продолжала давать плоды в изгнании. Церковная музыка, как и церковь вообще, объединяла русских людей, не давала распасться их духовной и культурной общности.

Композиторское творчество в сфере церковной музыки и пение в церкви (слово «исполнение» тут неуместно) – вот две проблемы, возникающие при рассмотрении этого раздела музыкальной культуры зарубежья. Церковное пение испокон веку, как и фольклор, передавалось из уст в уста: это именно устная традиция по существу, хотя, разумеется, имеются старые – рукописные и позднейшие – изданные нотные тексты. Сохранение и возвращение в новую Россию этой традиции – может быть, самая безусловная заслуга музыкантов, оказавшихся за пределами родины.

История русской церковной музыки развивалась весьма самобытно и не параллельно музыке светской, – уже хотя бы потому, что, как излишне напоминать, православная служба не допускает участия музыки инструментальной. И история эта сложилась таким образом, что именно 1890–1910-е годы ознаменовались

расцветом и великими духовно-художественными достижениями – Всеночным бдением Рахманинова, «Братским поминовением» Кастальского, циклами Гречанинова, П.Чеснокова, Н.Черепнина и другими шедеврами.

Появление этих – и многих других – произведений связано теснейшим образом с религиозно-нравственными исканиями эпохи «Серебряного века».

«Новое направление» русской церковной музыки (так обозначают школу, связанную с Московским Синодальным училищем церковного пения) осознавалось как вершина исторического процесса в русском зарубежье, например, в известных работах И.Гарднера. В популярнейшем издании «Вестник русского студенческого христианского движения» С.П.Орлов напечатал серию очерков «Церковная музыка в России», где, «схематически разделив на этапы» почти тысячелетний путь, пятым, последним пунктом утверждает: «От 1883 г. до 1917 г.: мощное развитие художественной церковной музыки, обретение своего собственного пути, возрождение и расцвет русского церковного пения»²⁰. Из участников «Нового направления», крупных деятелей хорового искусства после 1917–1918 годов уехали из России, наряду с Рахманиновым, Гречаниновым, Н.Черепниным, также А.Чесноков, А.Архангельский и другие. Кастальский – глава Направления – церковную музыку, естественно, сочинять перестал. В 1925 году в письме П.Сувчинскому (тогда ещё в Берлин; конверт без московского штемпеля, видимо, отправлено с оказией) он сообщает о своей музыкальной жизни: «Нашу Московскую хоровую академию (бывшее Синодальное училище церковного пения. – Л.К.) закрыли и слили с Консерваторией под фирмой хорового отдела; но, кажется, и в таком виде она не удовлетворит, хотя как-то ещё по-новому её расформировать... пыжусь по мере сил, работаю и по композиторской части. Писал музыку и к

МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ «ПЕРВОЙ ВОЛНЫ»

драмам по заказу: Стеньке Разину (Вас. Каменского), Лиру, Ганнеле; писал и всякие хоры по б[ольшей] ч[асти] с домробалалаечным аккомпанементом... Наконец сострепал «сельско-хозяйственную симфонию», где темы при своём появлении не только играны, но и поются певцом и левией соло. (...) Прошлый год мне даже пришлось попробовать себя по балетной части в бенефис Рябцова на тему «8 девок, один я», вышло ничего себе...»²¹. Драматизм судьбы духовной музыки («синодальной школы» усугубился ещё и тем, что это достаточно трудные для исполнения партитуры, недоступные любительскому клиросу; ситуация эта долго занимала умы русских музыкантов, озабоченных сохранением культуры русского церковного пения.

Анализ репертуара зарубежных церковных хоров показывает, что основу его составляли сочинения более ранние и менее сложные; исключение составляли несколько наиболее крупных хоров (например, хор под управлением Н. Афонского пел целиком литургии Чайковского, Рахманинова, Гречанинова).

В.Евец, нынешний регент Александроневского собора в Париже, рассказал автору этой работы об исторической обусловленности репертуара, кратко сформулировав это так: «Пелось то, что люди привезли оттуда, из России». (Драматическая биография его отца, долгие годы до своей кончины в 1990 году регента этого же собора, могла бы стать предметом отдельного изложения). И по сей день это сочинения Архангельского, Ломакина, Херувимские Бортнянского, Задостойники Турчанинова и т.п. Петь Кастальского или Чеснокова небольшими и непрофессиональными составами трудно.

О насущных потребностях приходов и о ситуации в области хорового дела свидетельствует письмо из Праги на бланке «Нотное издательство и склад общестуденческого Русского хора «Архангельский» и «Русский очаг» от 29 августа

1928 года, сохранившееся в архиве Н.Черепнина: «Духовная литература не издается почти нигде и мы, русские хоры, меняемся между собою нотами, писанными от руки. Переписка от руки очень дорога и не гарантирует от ошибок и искажений... В самых глухих углах земного шара создаются православные церкви, находят-ся регенты. Хоры поют по нотам, написанным по памяти. Нам пишут: «Необходима полная Литургия и Всенощная обычного, как киевского, так и знаменного распева. Полное в том смысле, чтобы регент (в большинстве дилетант) из какого-нибудь глухого городишка по изданной партитуре мог не только разучить с хором правильно гармонизованные песнопения, но даже знать точно порядок их... Они должны быть проредактированы авторитетным лицом...»²². По ряду причин Н. Черепнин за эту работу не взялся.

Все же композиторское творчество в области духовной музыки в эмиграции не прекратилось. Прежде всего, должны быть названы имена Гречанинова, Н.Черепнина, Глазунова, Стравинского. Многие сочинения и обработки были созданы В.Ледковским, И.Ляминным, А.Жаворонковым, А.Филатьевым, А.Лабинским, Б.Кедровым-старшим, М.Ковалевским и другими. Отдельно надо сказать о М.Осоргине – одном из основателей Богословского института (1925) и первом регенте Сергиевского подворья (после его кончины уже много лет руководил этим хором его сын, Н.Осоргин). Хор Сергиевского подворья – мужской монастырский коллектив – обладает своим, сохраняющимся десятилетиями, стилем пения – сдержанно-суровым и одновременно необычайно выразительным. Сегодняшние церковные регенты крупных парижских хоров – как и Н.Осоргин, приняли свое служение из рук родителей: Н.Спаский, В.Евец; в этих случаях передача традиции особенно непосредственна и наглядна.

Но, как и в светской музыке, существование в инациональной – иноконфес-

сиональной среде порождало проблемы. О них рассуждает, уже в 1953 году, В. Польш. В большой статье «О путях церковной музыки», напоминая общеизвестное – опору православного Богослужения на распеваемое Слово и недопущение музыкальных инструментов, – Польш пишет: «Это не мешало, однако, русским композиторам делать попытки ввести, на западный манер, в литургию орган и оркестр. Так, например, написана очень красивая по музыке «Демественная литургия» А.Т.Гречанинова и его же «Экуменическая месса»... Трудно указывать пути русской литургической композиции, но пока задача сводится к тому, чтобы подлинные старые церковные напевы не исчезли для слуха в нагромождении каких-то особых гармоний... По мнению Кастальского ... церковный композитор хорошо поступит, если будет основываться на обиходных напевах, подобно тому, как светские композиторы опер времени расцвета русской школы основывались на русской народной песне»²³.

Упомянутые Полем произведения Гречанинова отмечены стремлением соединить попевки православной церкви и григорианские мелодии с текстом католической Литургии. В популярной парижской «Иллюстрированной России» (1937, № 627) – портрет Гречанинова и, под заголовком «Торжество русского искусства», сообщение: «Композитор Гречанинов, получивший 1 приз (5000 франков) на Международном конкурсе религиозной музыки за сочинение Торжественной Мессы для смешанного четырехголосного хора, с сопровождением органа».

В целом же к русскому церковному пению и его носителям более, чем к другим сферам музыкального искусства, могут быть отнесены слова Дм.Мережковского, сказанные в 1926 году: «Что такое эмиграция? Только ли путь с родины, изгнание? Нет, и возвращение, путь на родину. Наша эмиграция – наш путь в Рос-

сию. Мы... переселенцы из бывшей России в будущую»²⁴.

* * *

У истоков бытия русской музыкальной классики на Западе в XX веке стоял Сергей Дягилев. О его музыкально-театральном творчестве (а творческой была и его организаторско-антрепренерская деятельность) известно уже немало; мы же процитируем только отклик А.Бенуа о постановке «Бориса Годунова» в Париже (1908): «Настоящими героями дня явились не Шалляпин, не Смирнов, не хор и не Дягилев...: героями дня были Пушкин и Мусоргский, героем дня – всё русское искусство, вся Россия»²⁵.

После 1918 года пропаганда русской классической музыки в странах Европы, в Северной и Южной Америке была продолжена, развита, многократно умножена прежде всего, силами музыкантов эмиграции. Это важнейший аспект их миссии. Разумеется, и новые сочинения исполнялись (особенно если речь шла о Стравинском или Прокофьеве), притом в лучших залах и лучшими же артистами; особенно велика в этом отношении роль на концертных эстрадах мира дирижера С.Кусевицкого. Наряду с также уехавшими А.Зилоти, Н.Малько, Э.Купером это был один из лучших дирижеров дореволюционной России, организатор собственного оркестра и постановщик «Концертов С.Кусевицкого». первый исполнитель «Прометея» Скрябина, «Аластора» Мясковского, «Весны священной» Стравинского, Первого фортепианного концерта Прокофьева (солист – автор). С.Кусевицкий и за рубежом создал оркестр, Общество «Симфонические концерты Кусевицкого», в которых исполнял, наряду с мировой классикой и современной западной музыкой, постоянно вновь написанные сочинения русских авторов: практически все Прокофьева, Первую симфонию («Диалектическую») А.Лурье (на протяжении следующих лет ее играли также

МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ «ПЕРВОЙ ВОЛНЫ»

другие великие дирижеры – Стоковский, Мюнш, Фуртвенглер, Менгельберг), его же Вторую («Кормчую», наряду с Ансерме), сочинения А.Черепнина, конечно же и Стравинского, многое другое.

Всё же основу репертуара музыкантов русского зарубежья составляла отечественная классика. С потоком эмиграции она «выплеснулась» на оперные сцены и в концертные залы. Это была во многих случаях осознанная художественная задача. В рукописных мемуарах Э.Купера (при издании его воспоминаний даже в 1988 году оказалась сокращенная часть, касающаяся периода эмиграции!) отражена эта постоянная забота. Э.Купер, дирижер Императорских театров, затем Русских сезонов С.Дягилева («Борис Годунов» с Шаляпиным в 1908/09, спустя несколько лет – первые исполнения в Западной Европе «Князя Игоря» Бородина, «Хованщины» Мусоргского), после окончательного отъезда из России где только ни ставил русские оперы: от Буэнос-Айреса (1924, «Борис Годунов») до Риги (1926–1928). «Понятно, что тяготение мое было в направлении русского искусства, и поэтому и в Риге, и в Ковно я довольно усердно настаивал на исполнении русского репертуара», – пишет Купер²⁶. В Риге он поставил и «Князя Игоря», и «Демона» А.Рубинштейна, и обе оперы Мусоргского, и две – «Онегина» и «Пиковую даму» – Чайковского, и несколько Римского-Корсакова, в том числе «Сказание о невидимом граде Китеже». Судьба этой последней – особая. Поздний шедевр композитора, «русский Парсифаль», проникнутый глубоким религиозным чувством, на советских сценах запрещенный, долго звучал только за пределами России. В 1926 году на сцене Гранд-Опера (в концертном исполнении, антреприза князя Церетели) «Китежем» продирижировал Купер. Далее судьба этого произведения оказалась связанной с замечательным художественным коллективом – Русской

частной оперой, о которой нельзя не сказать хотя бы вкратце.

«Китеж», как и другие русские классические оперы, шел в огромном и всегда переполненном Театре на Елисейских полях. К каждому спектаклю выходила книжка-программа большого формата с цветными вклейками декораций и костюмов К.Коровина, И.Билибина и других знаменитых художников, фотографиями солистов и постановщиков и обзором французской прессы, откликнувшейся на премьеру. Многие критики прямо связывали качества спектаклей и их успех с двумя обстоятельствами: традициями русских Императорских театров, где прежде работали едва ли не все солисты и дирижеры Э.Купера, а также – памятными парижанам, тогда еще сравнительно недавними Русскими сезонами. Прощитируем одну из многочисленных рецензий: «Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии» («Русская частная опера» закончила цикл постановок текущего сезона (1928/29 – Л.К.). В целом это явилось подвигом большого значения. Мы, русские, наслаждались радужным видением былой и живой еще Руси. Перед нами прошла Русь языческая в «Снегурочке», Русь Киевская, былинная в «Князе Игоре», Русь сказочная в «Царе Салтане», и, наконец, Русь религиозно-мистическая в «Сказании о граде Китеже». Но и иностранцы также с явным восхищением оценили зрелище не знакомой еще им красоты, и спектакли русской оперы проходят при неизменных аншлагах²⁷. Эта труппа была организована по инициативе и на средства М.К.Кузнецовой-Массне; в Марининском театре она, тогда Кузнецова-Бенуа, была первой Февронией, а в Париже, наряду с этой партией, спела также партии Ярославны и Снегурочки.

Наряду с М.Н.Кузнецовой на оперных сценах разных стран выступали прославившиеся еще в России – Д.Смирнов, И.Тартаков, Н.Ермоленко-Южина, Н.Кошиц, М.Давыдова, К.Кайданов, Е.Зда-

новский, Е.Садовень, Г.Поземковский, К.Запорожец, А.Мозжухин, А.Антонович, М.Куренко, М.Славина, Ф.Литвин и многие другие. Вершиной не только русско-зарубежного, но и мирового оперного искусства был Ф.Шаляпин; он выступал и у Кузенцово-Массне, и в театрах многих стран.

В годы, когда советские музыканты, за исключением – лишь с конца 30-х – выездов на международные конкурсы, не гастролировали на Западе или выступали очень мало и редко – славу русской музыкально-исполнительской школы поддерживали и укрепляли артисты-эмигранты, 20-е были еще хронологически очень близки «золотому веку», и сравнения, оценки подкрепляют связь времен. В.Вальтер о концертах Н.Орлова: «Я не решаюсь прибегнуть к сравнению Николая Орлова с Антоном Рубинштейном, как это делают немецкие газеты. Кто когда-нибудь слышал и видел за инструментом А.Рубинштейна, тот сохранил на всю жизнь впечатление чего-то недостижимого, неповторимого. Но всё же игра Орлова напоминает именно Антона Рубинштейна в одном самом существенном качестве артиста: в одухотворенности игры, в её эмоциональной насыщенности»²⁸. Перечислить выдающихся инструменталистов, выступавших с циклами концертов и отдельными вечерами, невозможно. Имена пианистов А.Боровского, В.Горовица, А.Браиловского, А.Дорфман, скрипачей Я.Хейфеца, М.Эльмана, Р.Гарбузовой, И.Галамяна, Л.Любошиц, виолончелистов Г.Пятягорского, И.Пресса ни в какой мере не исчерпывают корпус артистов, постоянно игравших русскую музыку (это был их естественный «знак») и обогащавших мировую концертную практику плодами русской исполнительской школы. Вокалисты постоянно давали сольные концерты в крупных престижных залах и в залах поменьше, и в помещениях разных обществ – как оперные певцы, так и камерные, – например, М.Оленина д'Альгейм

или А.Ян-Рубан. Просветительские традиции концертной жизни дореволюционной России были продолжены в части чтения лекций перед концертами или – как у оркестров и инструменталистов – проведением «исторических концертов», циклов. Один пример: в 1923 году известный певец А.Александрович провел в Театре Елисейских полей (около 2000 мест) девять концертов русской музыки, первый посвятив народной песне, второй – музыке доглинтинского периода и т.д., закончив Стравинским, Прокофьевым, Гнесиным и Н.Черепнинным (первым в истории мирового исполнительского искусства осуществил цикл исторических концертов (фортепианной музыки) сначала в России, затем в США, как известно, Антон Рубинштейн).

Но сферой публичных исполнений трудно не исчерпывалось звучание русской музыки в странах пребывания. Благодаря 5-томной «Хронике...» под редакцией Л.А.Мнухина мы имеем представление о других – массовых – явлениях. Например, 4 мая 1930 года благотворительный вечер в пользу русских беженцев, с участием М.Кузнецовой, Д.Смирнова, знаменитой русской танцовщицы Иды Рубинштейн и Сары Бернар. Да, великой французской драматической актрисы, – в «русских» вечерах и кружках постоянно принимали участие лучшие художественные силы стран пребывания. На протяжении всего 1920 года – «четверги» «Русского артистического общества», «Музыкальные утра для русской молодежи» и бесконечное множество других, где звучала популярная русская классика от Глинки до Чайковского²⁹.

Разрозненные и пока нам известные далеко не полностью факты бытия русской классики в разных странах, городах, дополнительно свидетельствуют о массовости этого явления. «Золотой петушок» силами «Студии русского театра» (возможно, любительской) при огромном наплыве публики (Гельсингфорс, 1933),

МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ «ПЕРВОЙ ВОЛНЫ»

концерт Общества «Баян» памяти Римского-Корсакова (Рига, 1933), необычайно широко отмечавшиеся юбилеи Глинки (и отдельно – «Жизни за царя»), Мусоргского, Чайковского...

Было бы неправильно не упомянуть о русской песне на эстраде, о цыганах, балалаечных ансамблях и т.п. Здесь были свои «звезды»: знаменитая Н. Плевицкая, чья блестящая и трагическая судьба достаточно известна; Александр Вертинский (1889–1957), имевший огромный успех на пространствах эмиграции от Шанхая и Харбина до Бухареста и Варшавы, не менее – в США, выступавший, как и другие, в русских ресторанах Парижа; Ю. Морфесси, чья популярность была почти так же велика; цыгане Настя Полякова, Михаил Вавич, Анна Шишкина и многие другие. Нередко они вынуждены были снижать уровень до «ширпотреб», – но и они, они также обозначали «русское присутствие» в музыкальном зарубежье, удовлетворяли запросы определенной части русской и (может быть, еще более) иностранной публики.

Особо должно быть выделено хоровое искусство, столь органичное для русской ментальности и столь богато развитое. Кстати, это единственный род исполнительства в русском зарубежье, где репертуар был исключительно русским. Многие хоры исполняли и светскую музыку, и духовную, пели и в храмах, и на концертной эстраде. Не пытаюсь назвать и перечислить многочисленные хоровые коллективы, скажем лишь о самых выдающихся явлениях в этой области. Хоровая культура, что естественно, оказалась более укоренена в славянских странах пребывания. Прежде всего, в Чехословакии. В Праге выходил «Русский хоровой вестник: ежемесячное издание, посвященное русской хоровой жизни за границей» – за 1938 год появилось 9 номеров; печатались «Русские хоровые сборники» и др. Все это выпускало издательство при Общественном русском хоре имени Александра

Андреевича Архангельского (1846–1924). Имя последнего было широко известно в России (которую он покинул незадолго до кончины) как петербургского регента, организатора замечательного хора, автора оригинальных сочинений и обработок народных песен, издателя хоровой литературы и педагога. За считанные месяцы своего пребывания в Праге Архангельский сделал очень много для русско-зарубежной хоровой культуры.

Прославлено было в эмиграции имя Николая Петровича Афонского (1894–1971), в прошлом воспитанника Киевской духовной академии. Наряду с работой церковного регента сначала в Германии, затем в Александро-Невском соборе в Париже, он создал Митрополичий хор, который давал и концерты духовной и народной музыки, в том числе выезжал в разные европейские страны, США и Канаду. Последние два десятилетия жизни, с 1950 Афонский был регентом кафедрального собора в Нью-Йорке.

Высоким уровнем отличалось исполнение Русского хора под управлением Василия Федоровича Кибальчича (ок. 1880 – ок. 1965). Менее известны часто выступавшие Русский хор В.Л. Мальцевского, хор «Садко» И.А. Титова, Кубанский войсковой хор.

Но, безусловно, самой большой, всемирной славой пользовался Донской казачий хор под управлением Сергея Жарова (1897–1985). Воспитанник Московского синодального училища церковного пения, бежавший из России в 1921 году после разгрома армии Врангеля, он, сначала на острове Лемнос, затем в Болгарии создал свой хор. За годы гастрольной деятельности хор дал свыше 8 тысяч концертов, вызывая восторг и у С.Рахманинова, и у Великой Княгини Марии Павловны, адресовавшей хору по случаю трехтысячного концерта в 1935 году письмо на 8 страницах, – и у простых русских людей. Отклики прессы разных стран, собранные в архиве, составляют буквально

целую библиотеку, из которой мы черпаем приводимые ниже материалы³⁰. Хор состоял из 35–36 человек, обладателей прекрасных голосов, составлявших исключительно стройный, интонационно слитный ансамбль (западного слушателя часто поражала «глубина необыкновенно богатых басов», — традиция чисто русская; эта же швейцарская газета писала — переводим с французского: «славянская душа, ускользающая и меланхолическая, страстная и религиозная, предстала целиком»). Программы обычно состояли из трех отделений. В первом исполнялась церковная музыка Бортнянского, Веделя, Чайковского, Львовского, Архангельского, Кастальского, Гречанинова, Рахманинова; во втором — хоры из русских опер и другие светские хоровые произведения; в третьем — обработки народных песен. «Шлагерами» хора были «Стенька Разин» в обработке И.Добровейна, «Двенадцать разбойников», «Вдоль по Питерской», Песня волжских бурлаков и «Однозвучно звенит колокольчик» в обработке Жарова, «Эй, ухнем» — вплоть до «Очи черные» в обработке К.Шведова. «Воистину что-то молитвенное есть в пении хора донских казаков... Даже в залихватских казацких песнях, даже в присвисте и гиканье есть нечто молитвенное, — писала «Наша речь», Бухарест, 11 ноября 1928. — А умение придавать народным песням молитвенный оттенок — это уже всецело от таланта Жарова... Он как бы вобрал в себя всю тоску по родине, всю горечь изгнания и сумел излить ее в чарующих народных песнях... Вот почему вся Европа, весь мир слушают его с затаенным вниманием. Вот почему «Отче наш», исполняемое его хором на паперти Европы, так трогает и чарует».

Еще одно общекультурное явление, имевшее огромное значение для консолидации сил русского зарубежья и неотрывное от музыки — Дни русской культуры, отмечавшиеся в день рождения Пушкина. Почин положили русские в Эстонии в

1924 году. Осенью того же года в Праге, в рамках «Совещания по борьбе с русской денационализацией», было решено распространить эту инициативу, и уже в следующем, 1925 году, такие «Дни» состоялись в Америке, Болгарии, Германии, Латвии, Польше, Турции, Финляндии, Франции, Чехословакии, Швейцарии, Эстонии, Югославии. В сборнике, посвященном «Дням русской культуры», профессор В.Ф.Шмурло писал, указывая на опасность «утраты чуткости к своему родному»: «День русской культуры ставит себе целью — в одних освежить, в других заново посеять сознание нашей «русскости», указать на те вечные ценности, какими владеем мы...». И далее, обозревая эти ценности: «русская музыка от Глинки до Скрябина включительно есть русская музыка, и как таковую ее особенно ценят за границей»³¹. Естественно, русская музыка была неотъемлемой частью празднеств. Из состоявшихся в разные годы концертно-просветительных программ назовем лекцию князя С.М.Волконского «Пушкин и русская опера», музыкально богато иллюстрированную; концерт из «произведений русских композиторов, вдохновленных гением Пушкина» (так в печатной программке) в зале Плейель (1937, большой юбилей), где известные артисты Русской оперы исполняли отрывки из опер Чайковского и Мусоргского, Квартет Кедрова — «Памятник» Гречанинова и «Три ключа» Н. Черепнина; во втором отделении этого концерта прозвучала «Сказка о рыбаке и рыбке», причем текст Пушкина читал писатель А.Ремизов, а музыкальные иллюстрации Н.Черепнина исполнил П.Ковалев; в завершение С.Лифарь исполнил им самим поставленный Танец витязя из «Руслана и Людмилы»... Открывшиеся нам сведения о масштабах эмиграции, о миллионах россиян, рассеянных по миру, делают понятными и размах этих празднеств, и их значение как для аудитории, так и для самих творцов. Не случайно так обильна музыкальная

МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ «ПЕРВОЙ ВОЛНЫ»

мемуаристика русского зарубежья – например, «чайковiana»: почти все, лично знавшие Чайковского, оказались «там».

При изучении музыкальной культуры, музыкальной жизни, а также путей сохранения национального музыкального самосознания, передачи традиций невозможно, даже при беглом и предварительном обзоре, не сказать о некоторых институтах русского зарубежья. Первые попытки консолидировать музыкальные силы зарубежья относятся к ранним годам эмиграции. Например, в феврале 1921 года в Париже под председательством барона Дризена был организован «Союз русских музыкальных деятелей»; в прессе находим сообщения о вечерах, концертах, лекциях, собраниях, проводимых этим Союзом. С первых лет существования за рубежом предпринимались – еще до организации Русской консерватории – и осуществлялись попытки создания преемственности в области музыкального образования. В ноябре 1920 в Париже открылись Музыкальные курсы М.Олениной д'Альгейм (напомним, выдающегося интерпретатора вокальных сочинений Мусоргского); в 1921 (объявление в «Последних новостях» от 9 октября) – «Петроградская филармония в Париже под руководством Г.Заславского. Отделения: музыкальное, драматическое, оперное и балетное» и мн. др. Исключительное значение имела педагогическая деятельность, например, в США скрипача Л.Ауэра, пианисток И.Венгеровой, Р.Левинной, Н.Рейзенберг. Пианист, музыкальный писатель В.Пастухов вел разнообразную деятельность в Риге, после Второй мировой войны – в Германии и США, где получил известность и как педагог.

Если Прагу называли в ту эпоху «Русским Оксфордом», центром, где сосредоточились ученые, то музыкальной Меккой с середины 20-х вплоть до Второй мировой войны был Париж. Здесь и возникли

Русское музыкальное общество за границей (РМОЗ) и Русская консерватория.

В Париже найти достаточно представительные материалы об их деятельности не удалось. Они оказались обильно представлены в архиве Русского музыкального общества в Чехословакии, который был в составе Русского заграничного исторического архива. В конце 1931 – первой половине 1932 года организацией Русского музыкального общества в Чехословакии занялись жившие в Праге музыканты. Они запросили у парижских коллег и друзей устав, учебные и концертные программы и другие материалы, характеризующие деятельность РМОЗ и Консерватории³².

Эти интереснейшие документы заслуживают самостоятельного изучения и анализа. Пока же обратим внимание на количественную сторону, аспекты деятельности и персональный состав. На 1 июля 1931 года в РМОЗ в Париже входили 1260 членов – «любители русского музыкального искусства всех национальностей». Президентом общества был А.Коновалов (бывший министр), вице-президентом – композитор, дирижер, педагог Ю.Померанцев, в Комитет директоров входили такие известные музыканты, как М.Муромцева, И.Галамян, Ф.Гартман, А.Мозжухин, В.Поль, Л.Сабанеев и др. Административный совет возглавляла – равно как в Императорском русском музыкальном обществе в России – принцесса (княгиня) Е.Альтенбургская, а входили в него Ф.Литвин, М.Славина, А.Ян-Рубай, А.Бенуа, Л.Конюс, Н.Кедров, И.Рубинштейн, князь С.Волконский... Не менее интересен список почетных членов (почетное членство с оговоренными в Уставе правами и обязанностями существовало и в ИРМО в России). Назовем – кроме А.Глазунова, А.Гречанинова, Ф.Шаляпина, С.Кусевицкого, С.Рахманинова, Н.Метнера и А.Зилоти – русских «звезд», только иностранных музыкантов; их перечень поразителен своей представительностью и наглядно показывает сочувствие

русской зарубежной музыкальной культуре. Вот отдельные имена: Луи Обер, Пабло Казальс, Альфред Корто, Мануэль де Фалья, Иосиф Гофман, Фриц Крейслер, Виллем Менгельберг, Морис Равель, Леопольд Стоковский, Рихард Штраус, Альбер Руссель, Артуро Тосканини, Жак Тибо, Йозеф Сук, Бруно Вальтер, Феликс Вайнгартнер, Генри Вуд... Устав отражает специфические «русско-зарубежные» условия. Целью Общества, в соответствии с параграфом 2, является «Объединение музыкантов и любителей музыки, находящихся за границей, для улучшения моральных, правовых и материальных условий жизни русских музыкантов за границей ... развивать среди них дух солидарности и укреплять и поддерживать вне России русскую музыкальную традицию и культуру». Для этой цели РМОЗ устраивает концерты, спектакли, собрания, лекции, музыкальные библиотеки, ведет издательскую деятельность, организует конкурсы и т.д. Сохранившиеся программы показывают, как, особенно в середине 30-х, активно осуществляло РМОЗ эти задачи.

Судьба Русской консерватории, получившей имя Рахманинова и со временем вошедшей в ведение РМОЗ, весьма сложна. Состав ее преподавателей, особенно в первые годы существования, был блестящ. Изучение сохранившихся программ по классам отдельных инструментов, элементарной теории, гармонии, энциклопедии (такой предмет был в Московской консерватории до революции), оперного, хорового, ритмики, инструментального ансамбля, истории музыки и эстетики показывают явную ориентированность на традиции русских консерваторий. Даже учителя были в ходу те же самые. Со временем, к сожалению, не получая профессионально хорошо подготовленной и нацеленной на профессию музыканта молодежи, консерватория постепенно снижала требования к поступающим и превратилась в учебное заведение для

всех желающих, среди которых много обучающихся «для себя».

Но в период до середины, даже второй половины 1930-х, и РМОЗ, и Русская консерватория играли значительную роль, и цели, заявленные в Уставе, выполняли с честью. Переписка с русскими музыкантами других стран, на примере сохранившегося архива – Чехословакии, – рисует и более общие ситуации, и общие беды, и необыкновенную самоотверженность многих и многих людей. Осенью 1931 года секретарь Русской консерватории Ю.Поплавский (виолончелист, хороший знакомый Чайковского, оставивший воспоминания о последнем дне, проведенном им вместе с великим композитором в Клину) сообщал, направляя учебно-методические материалы в Прагу и приглашая русских и чешских музыкантов учиться в Рахманиновской консерватории: «В нашей консерватории существуют три течения в смысле направления школы, а именно: московское, петербургское и венское; благодаря сосредоточию в консерватории всех наиболее известных в музыкально-педагогической области профессоров, русская консерватория в Париже является главным музыкальным центром всего русского зарубежья, свято хранящим великие заветы самобытной русской школы, столь прославленной теперь во всех странах мира».

Прага стала считаться «филиальным отделением» РМОЗ. В Уставе, утвержденном Земским Урядом (текст на русском и чешском языках) цели Общества изложены так: «1) поддерживать и развивать русскую музыкальную культуру в ЧСР; 2) объединять проживающих в ЧСР русских музыкантов, любителей русской музыки и уже существующие русские музыкальные организации и кружки; 3) содействовать чешско-русскому и всеславянскому сближению и солидарности в области музыкального искусства» (там же, ед. хр. 1). Организация Общества (например, разделение на действительных и

МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ «ПЕРВОЙ ВОЛНЫ»

почетных членов, формулирование их прав и обязанностей и ми. др.) была слепком дореволюционного Императорского РМО. Но возникло и особое, порожденное эмигрантской жизнью: например, отдельная забота о распространении русской музыки среди детей. Возглавил РМО в ЧСР С.А.Траилин – известный петербургский музыкант, сочинения которого порекомендовал издательству Бернарда М.Балакирева; в Правление входили Б.А.Евреинов, И.И.Лапшин – философ и музыкальный писатель. Общество проводило концерты русской классической музыки, выступали и молодые композиторы и исполнители.

Аналогично организовалось и вело работу Общество в Белграде. Оно называлось «Русское музыкальное общество в Королевстве С.Х.С.».

Но для выживания не менее важны были индивидуальные, личные контакты. До середины 20-х (как упоминалось), а потом уже, начиная с 60-х – это были связи не только в среде музыкантов зарубежья, но и между «тут» и «там» (контакты – контрасты). Документы, в частности эпистолярный, дневники, позволяють воссоздать хотя бы в какой-то степени ату сторону существования музыкальной культуры эмигрантов. Замечательно характеризует разные аспекты общения архив П.Сувчинского, архивы Прокофьева, Черепнинных, а проще сказать – любой из сохранившихся.

Примечания:

¹ Schloegel K. Hrsg. Der grosse Exodus: Die russische Emigration und ihre Zentren. 1917 bis 1941. München, 1994; Русские в Болгарии. Сб. под ред. Б. Ивинского. София, 1922; Русские в Галлиополи. Сб. статей. Берлин, 1923; Русские в Берлине. Берлин, 1937, и др.

² Цит. по: Струве Г. Русская литература в изгнании: Опыт исторического обзора зарубежной литературы. Изд. 3-е, испр. и доп. Москва-Париж, 1996. С. 22.

³ Там же. С. 27.

⁴ Цит. по: Корабельникова Л. Александр Черепнин: Долгое странствие. М., 1999. С. 97.

⁵ Газетная вырезка, сохранившаяся в архиве Черепнинных (Архив Н. и А.Черепнинных. Фонд Пауля Захера. Базель, Швейцария). Название газеты и дату публикации статьи нам установить не удалось.

Доступные на сегодняшний день материалы – не только архивные, но и печатные – мемуары, периода вплоть до 1970-х годов позволяют поставить вопрос о «верхней» хронологической границе существования культуры эмиграции «первой волны». Предлагаемые обычно рамки «1918–1940» не соответствуют многим реалиям. Хочется предложить такое суждение: эта культура существовала столько, сколько длилась земная жизнь ее представителей. Доказательства можно найти, прежде всего, в самом творчестве, в обновлявшейся традиции (Стравинский, а затем Прокофьев уже сами заложили новые традиции), в ощущении укорененности художественного сознания и вкусов в эпохе «Серебряного века», в неизбежно испытанных определенных западноевропейских влияниях, наконец, в личных признаниях.

Дальнейшее, более полное, основанное на максимально возможном круге источников, как печатных, так и рукописных, как находящихся в публичных, так и частных собраниях — дальнейшее изучение необходимо не только нам, в России, но и *ubi et ubi*, ибо создание всемирной истории музыки теперь уже минувшего — железного XX века невозможно без знания музыкальной культуры послереволюционной российской эмиграции.

- ⁶ Л.С. А.Т. Гречанинов // Современные записки. Париж. 1940. №7. С. 280.
- ⁷ Набоков Н. Багаж. Мемуары русского космополита. СПб., 2003.
- ⁸ Альенде-Блен Х. Русская музыка 1910–1930-х годов — открытiek звукового мира // Русский Париж. 1910–1960. Государственный Русский музей. Фон дер Хейдт музей. Вупперталь. Музей изящных искусств. Бордо, 2003. Palace Editions, 2003.
- ⁹ Лишке А. Кончина Ивана Вышнеградского // Иван Вышнеградский: Пирамида жизни: Дневник, статьи, письма, воспоминания. Сост. и ред. А.Л.Бретаницкая. Публ. Е.Г.Польдяева. М.: Композитор, 2001. С. 9.
- ¹⁰ Теорию своего стиля автор разъясняет в трактате «Manuel d'Harmonie à quatre de ton», в статьях, напечатанных в «La Revue Musicale» (мы знаем, как любили творцы XX века «объяснять» себя).
- ¹¹ Архив Н. и А. Черепниных. Фонд Пауля Захера. Базель, Швейцария.
- ¹² [Schillinger J.] The Schillingers System of Musical Composition. 2 vol. N.-Y., 1946; The Mathematical Basis of the Arts. N.-Y., 1947.
- ¹³ Gajoway D. Arthur Lourié und der russische Futurismus. Laaber: Laaber Verlag, 1993.
- ¹⁴ Вишневецкий И. Евразийское уклонение в музыке 1920–1930-х годов: История вопроса. Статьи и материалы А.Лурье, П.Сувчинского, И.Стравинского, В.Дукельского, С.Прокофьева, И.Маркевича. Монография. М., 2005.
- ¹⁵ Profanation et sanctification du temps. Paris, 1966.
- ¹⁶ Корабельникова Л. Александр Черепнин: Долгое странствие. М., 1999. С. 246.
- ¹⁷ Бенуа А. Художественные письма: 1930–1936. Газета «Последние новости». Вступ. статья Г.Ю.Стернина. Париж – Москва, 1997.
- ¹⁸ Трофимова М. Кн. С.М. Волконский – театральный критик газеты «Последние новости»: Библиографическая хроника. Paris. Rev. Etud. Slaves. LXIV/4, 1992. P. 735–772.
- ¹⁹ После Второй мировой войны находится в Москве: РГАЛИ. Ф. 2481 (Союз ревнителей чистоты русского языка в Югославии).
- ²⁰ Орлов С.П. Церковная музыка в России // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж, 1930. VIII–IX (август–сентябрь). С.14.
- ²¹ Музыкальный отдел Национальной библиотеки Франции. Париж.
- ²² Архив Н. и А.Черепниных. Фонд Пауля Захера. Базель, Швейцария.
- ²³ Поль В. О путях церковной музыки // Возрождение. 1953. 12 августа.
- ²⁴ Цит. по: Струве Н. Русская эмиграция: Массовый исход в будущее // Странник. 1997. № 1. С. 23–24.
- ²⁵ Бенуа А. Русская опера в Париже // Слово. 29 мая – 11 июня – 19 июня 1909 г.
- ²⁶ Купер А. Незаконченная биография музыкальной карьеры // Отдел рукописей ГЦММК. Москва.
- ²⁷ Поль В. Сказание о невидимом граде Китеже // Возрождение. 1929. №1363.
- ²⁸ Вальтер В. Николай Орлов: К концертам русского пианиста в Париже // Иллюстрированная Россия. 1927. № 33 (118). 13 августа.
- ²⁹ Русское зарубежье. Хроника научной, культурной и общественной жизни. 1920–1940: Франция. Т. 1–4. Под общ. ред. Л.А. Мнухина. Москва – Париж, 1995–1997.
- ³⁰ Архив Донского казачьего хора под управлением С.А.Жарова. См. прим. 19.
- ³¹ Шмурло Е. Что такое «День русской культуры»? // Зодчие русской культуры. Прага, 1926.
- ³² Русский исторический архив, подвижнически собранный в Праге, был в 1945 году отдан в СССР.

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

Роберт Бёрд

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ ЗА РУБЕЖОМ

*Зелёной тенью поздний свет,
Текучим золотом играет;
А Град горит и не сгорает,
Червонный зыбля пересвет.*
Вяч. Иванов, «Москва» (1906 г.)¹

Окончательный отъезд Вяч. Иванова из России 28 августа 1924 г. был для мыслителя скорей возвращением домой, нежели изгнанием на чужбину. Вернее, для него, как ни для кого иного, сами понятия «дома» и «чужбины» преломлялись через единую лирическую среду, переплетаясь в самые причудливые комбинации в его поэзии, религиозно-философской эссеистике и жизненной практике. Можно сказать, что «заграница», подобно алисиному «зазеркалью», являлась для Иванова не отрицанием, а дистанцированием «родины», которое освещало «родное» светом вечности и предвещало его преобразование этим светом. Поэтому жизненный опыт Иванова «за рубежом» вводит в самую глубь его метафизики, как учения о посюстороннем и запредельном, в котором особого внимания заслуживают его размышления о памяти, творчестве и истории.

БЁРД
Роберт,
профессор
Чикагского
университета

Становление русского европейца, или Зарубежье как зазеркалье

Вячеслав Иванович Иванов (1866-1949) впервые уехал за границу с намерением встать на путь, ведущий к академической карьере. После двух лет учебы в Московском университете, Иванову с его научными запросами стало недостаточно России, и в 1886 г. он перевелся в Берлинский университет, где учился у знаменитых историков древности Оттона Хиршфельда и Теодора Моммзена, среди других². Уже тогда он оправдывал свой отъезд тем, что за границей откроются новые возможности для жизни на родине. По его позднейшему признанию, в России он чувствовал себя обязанным к некоему политическому действию, на которое он, однако, уже не находил в себе сил (2, 15). Будучи начинающим поэтом, он писал:

Но с верою покинул край родимый.
Я верою пошел руководимый,
Дабы найти в пыли священных книг
Волшебный щит и меч неодолимый.
(2, 16)

По-видимому, в то время он имел в виду «щит и меч» политической идеологии, но со временем его поиски привели к совсем иным областям деятельности. Он прекрасно овладел немецким языком и литературой. Позднее он пробыл год в Париже, где освоил французский, а с 1892 г. уехал жить на долгие годы в Италию. В Риме ему открылся совсем иной опыт зарубежья, в корне преобразовавший его борьбу за родину. Вместо практического руководства или научного опыта, Иванов стал ловить «в пыли священных книг» отблески того вечного света, при котором конкретные исторические проблемы преобразуются в духовно-культурные задачи. При этом в ярком свете вечного града наиболее мощным оружием оказалось художественное слово.

Благодаря его блестящей эрудиции, за Ивановым быстро закрепилось звание «русского европейца», звание оправданное и многозначительное, но в каком-то смысле и проблематичное. Хотя он и стал одним из мастеров европейской культуры, нельзя сказать, чтобы он нашел новый дом за рубежом. Примечательно, например, что за первые девятнадцать лет зарубежной жизни Иванов приобрел не слишком много долговечных знакомств, как среди западноевропейских деятелей культуры, так и среди русских. Он скорее стремился к уединенному и созерцательному труду, однако его академические коллеги как правило не разделяли его возрастающего интереса к сферам поэтического творчества и мистических исканий. В таких статьях, как «О веселом ремесле и умном веселии» (1907 г.), Иванов развивал идею о наднациональных единствах типа «варварства» и «латинства», или «органического» и «критического» типов культуры – и это значило, что он искал себе дом не в определенной стране и даже не на этой земле, а в определенных пластах культуры: не в фактической истории, а в исторической мифологии. В итоге, как «русский европеец» Иванов оказался между двух культур, вернее, он воспарил над культурой как таковой. Когда в 1904 г. он начал расширять круг своих знакомств в России, перед переселением на родину, литературные деятели обеих столиц присматривались к таинственному пришельцу с интересом и опаской. Андрей Белый вспоминал неожиданное появление Иванова в Москве в 1904 г.: «не понимали, кто он: архивариус, школьный учитель из Гофмана, век просидевший в немецкой провинции с кружкою пива в руках над грамматикой, или романтик, доплетшийся кое-как до революции 48-го года и чудом ее переживший при помощи разных амфор с нафталинами, или мистагог, в чемоданчике вместе со шляпой Л.Д.Аннибал уложивший и культ элевзинской мистерии, чтоб здесь – на Арбате, Пречистенке,

Знаменке <...> нас заставить водить хоромы под звуки симфоний Бетховена, возгласом гнусава, лоснящийся выдвинул нос»³. Белый прекрасно передает общее многим наблюдателям представление, что за границей Иванов как бы лишился личной истории и стал олицетворением магистральной культурной традиции, ведшей от древних мистериальных религий и платонической философии к немецким романтикам.

Растущий интерес Иванова к мистической сфере кардинально изменил его взгляд на родину. Его культурная идентификация осложнилась тем, что он как бы вышел из культуры в некую запредельную область. По его словам, «Как только я очутился за рубежом, забродили во мне искания мистические, и пробудилась потребность сознать Россию в ее идее. Я принялся изучать Вл.Соловьева и Хомякова» (2, 18). Это знаменательное для Иванова сочетание имен, посягающее, как «мистическое пробуждение» в вечном Риме привело Иванова к новому восприятию русской культурной традиции как осуществления некой заданной свыше «идеи». У Хомякова Иванов позаимствовал понятие соборности, согласно которой общественное единство неотделимо от сакраментального общения. Иванов широко применял это понятие в своей философской эссеистике, начиная с 1904 г., и отчасти даже злоупотреблял им. Политические взгляды Иванова тяготели к классическому славянофильству; так, в письме к И.М.Гревсу от 6 ноября 1894 г. Иванов выражал свою поддержку идеям «земского собора» и «крестьянской общины»⁴. Однако соборность у Иванова (быть может, за исключением периода Первой Мировой войны) коренилась не в православном Предании, а в личном мистическом опыте, и не в памяти о прошлом, а в прозрении в вечность. В 1915 г. он писал: «святая Русь, становясь предметом умного зрения, как в бытийственной тайне сущая, являлась созерцателям этой тайны

чистым заданием, всецело противоположным наличному, данному состоянию русского мира» (3, 342-343). Соборность для Иванова не дана в православии, а задана русской культуре как путь к преобразованию общества и мира.

Влияние Вл.Соловьева утвердило Иванова в этом духовном универсализме. По всей видимости, Иванов впервые ознакомился с философией Соловьева по его труду «История и будущность теократии», вышедшему в 1885–1887 гг. В этой книге Соловьев очерчивает желанный Иванову «путь к общественному действию», который исходил бы не от новейшей идеологии, а от древних обрядовых истоков человеческой культуры. Будучи сам бездомным скитальцем, Соловьев оказался единственным человеком (помимо близких родственников), к которому Иванов специально приезжал из-за границы. Видимо, для Иванова он представлял собой будущую, вселенскую Россию, и благословение Соловьевым его стихов утвердило в глазах автора их ценность для будущей России. Смерть Соловьева 31 июля 1900 г. была для Иванова эпикальным событием, которое отразилось во многих его текстах, например, в следующем стихотворении, написанном через несколько дней после кончины философа:

Вечная память

Над смертью вечно торжествует,
В ком память вечная живет.
Любовь зовет, любовь предчует;
Кто не забыл, – не отдаст.

Скиталец, в даль – над зримой далью –
Взор ясновидящий вперя,
Идет, утешенный печалью...
За ним – заря, пред ним – заря...

Кольцо и посох – две святости –
Несет он верною рукой.
Лелеет пальма средь пустыни
Ночлега легкого покой. (1, 568)⁵

В этом тексте различима еще одна важная грань видения мира у Вяч.Иванова. В своих странствиях скиталец несет не только посох, но и кольцо, символ верности и памяти и залог возвращения. Кольцом является текст, который поэт создает в память схороненного и во имя его воскресения. Для Иванова само понятие родной земли растет из таких поминальных текстов, они составляют ту «родную речь», о которой Иванов позднее напишет, что она «певцу земля родная» (сонет 1927 г. «Язык»; 3, 567). Предавая память этой «земле», поэт как бы лепит из нее новую родину. При этом личная память о погибшем быстро переходит в память вечную, растворяясь в эсхатологическом свете божественного космоса. Родное оказывается лишь залогом универсального, первичной формой его воплощения на земле.

Надевая на себя пророческую мантию Соловьева-поэта, Иванов утверждал связь между лирическим видением мира и мистически-универсальным видением родины. Первые его поэтические опыты, написанные до отъезда за границу, носили характер несколько неопределенный, быть может, даже мистический. Вспоминая свое последнее лето в России перед отъездом в Германию, Иванов описывает реакцию своих молодых товарищей на его стихи: «во мне был разоблачен не только поэт, но и поэт-символист <...> А именно один молодой человек из нашей компании (дело было лунною ночью, мы лежали на стогу сена), разбирая мои стихи, сделал открытие, что я изображаю природу не так, как другие, и не так, как ему лично нравится, но влагаю в изображаемое какой-то особенный, тайный смысл» (2, 16). Поэзия давала Иванову вечную перспективу «с птичьего полета» на природу, мир, родину. К примеру, в недатированном, но раннем стихотворении «Русский ум» он писал:

Как чрез туманы взор орлиный
Обслеживает прах долины,
Он здраво мыслит о земле,
В мистической купаясь мгле. (1, 556)

Отражения этой перспективы в его поэтическом творчестве лежат за пределами настоящей работы, посвященной прежде всего философским аспектам. Будет достаточно сказать, что уже здесь видна тенденция ухода от конкретного к абстрактному, от индивидуального к общему, и от чистого символизма (который Иванов проповедовал в литературе) к чистому аллегоризму. Нас здесь интересует то, что аллегорический характер его поэзии соответствует его установке: взглянуть на родное с позиций универсального, отождествляемого им с понятием «зарубежья». Вводя в русскую словесность образ «скифа», который потом станет общим местом в историософии символистов, Иванов своеобразно определяет русскую традицию именно как неприкрепленность к традиции, как вольное скитальчество, не скованное исторической памятью и готовое на любую жертву во имя вечного идеала. Замечательным примером этой специфической точки зрения – примером, к образам которого Иванов будет возвращаться вновь и вновь – является стихотворение «Кочевники красоты» из сборника 1904 г. «Прозрачность»:

Вам – прашуров деревья
И кладбищ теснота!
Нам – вольные ковчеья
Судила Красота.

Вседневная измена,
Вседневный новый стан:
Безвыходного плена
Блуждающий обман.

О, верьте далее чуду
И сказке всех завес,
Всех весен изумруду,
Всей широте небес!

Художники, пасите
Грез ваших табуны;
Минуя, всколосите –
И киньте – целины!

И с вашего раздолья
Низриньтесь вихрем орд
На нивы подневоля,
Где раб упрягом горд.

Топчи их рай, Аттила, –
И новью пустоты
Взойдут твои светила,
Твоих степей цветы! (1, 778)

В его восприятии истории и религии нет ничего специфически русского или православного, хотя, говоря о своем внутреннем опыте, Иванов прибегает к родному слову и его исторической семантике, как необходимой форме воплощения неизречаемого и вселенского зурения. Даже наоборот: одной из наиболее устойчивых идей Иванова о России является необходимость пожертвовать ее исторически наличной формой ради ее более совершенного воплощения в форме универсальной. Таким образом, прошлое оправдывается только как отражение будущей (т.е. вечно-существующей) истины, и память о прошедшем открывается в опыте безграничного. Как он потом выразится: «Правое восхождение возвращает духу его земную родину» (2, 643).

Если этот опыт и это состояние экстатической открытости безграничному соответствуют позднейшему понятию Иванова «символ», то его попытки их осмысления приводят к понятию повествовательного мифа, наиболее адекватно выражающего исходную опытную истину⁶. В 1895 г. происходит перелом в жизни и творчестве Иванова, когда общее понятие «зарубежья» наделяется тремя заветными для него мифами: Рим (или Италия), Лидия Дмитриевна Зиновьева-Аннибал (или «эрос») и Дионис. Тем не менее, речь идет не о новом предмете веры, а о новом для

Иванова состоянии открытости трансцендентному, так сказать, о новом модусе бытия. Можно сказать, что эти три мифа составили для Иванова прозрачную среду, через которую запредельное стало виднее, и обратили его внимание именно к проблеме опосредования запредельного опыта в конкретной форме. Отныне Иванов очень редко будет говорить о последней реальности, зато постоянно будет обращаться к понятию жизни и творчества вблизи абсолюта, под сенью Бога.

В этом узле трех мифов (Рим, эрос, Дионис) заключается зерно всего последующего творчества Иванова. Его любовь к Л.Д.Зиновьевой-Аннибал не была для него просто «любовью». Он писал: «Друг через друга нашли мы – каждый себя и более, чем только себя: я бы сказал, мы обрели Бога. Встреча с нею была подобна могучей весенней дионисийской грозе, после которой все во мне обновилось, расцвело и зазеленело» (2, 20). Подхватывая темы и образы платоновского «Пира» и соловьевского «Смысла любви», Иванов интерпретирует эрос как волевое устремление из обыденного мира к его преобразованию в новом творении: «Алчущая любовь, страстная и страстная, – вот первооснова нашей религиозности, – из нашего непримиримого *Нет* прозябшее, нашим конечным волением рожденное *Да* неприемлемому любовью, любви не приемлющему миру» (3, 133). Дионис представляет этот выход из себя как религиозное состояние в обряде, когда личность воссоединяется с вечной основой космоса, теряя и вновь обретая себя за пределами временно-пространственного существования. Во всем этом чувствуется сильное влияние философии Шопенгауэра. Однако в метафизической интерпретации этих двух миров Рим выражает собой универсальный принцип воплощения запредельного обрядового опыта в историческом бытии, в истории как мифе, в вечном граде. В частности, Иванов высказывал идею, что духовно Россия должна стать Римом,

чтобы полностью воплотить себя исторически.

Впрочем, нельзя однозначно расставлять акценты по этим трем ключевым понятиям. Их слитность показывает обряд венчания Иванова и Л.Д.Зиновьевой-Аннибал, совершенный в греческой церкви в Ливорно в конце июля или начале августа 1899 г.⁷ Согласно биографу поэта О.А.Дешарт (Шор), «по греческому обычаю им, вместо русских брачных венцов, надели на головы обручи из виноградных лоз, обмотанных белоснежной шерстью ягненка» (1, 35), что в глазах Иванова связало обряд с культом Диониса. Этот же обряд Иванов повторил в точности с Верой Шварсалон, дочерью Л.Д.Зиновьевой-Аннибал от первого брака, в 1912 г. В этом событии трудно отделить один миф от другого, скорее всего следует обратить внимание именно на тот факт, что Иванову нужно было разыграть эти мифы в виде единого обряда. Действительность обряда подавила, например, то обстоятельство, что брак был незаконен как по церковным канонам, так и по гражданским законам России.

К тому же, все три мифа (Рим, эрос и Дионис) связались для Иванова с именем Фридриха Ницше, который научил Иванова философии Шопенгауэра и дал ему философское оправдание его порыва за пределы общепринятой морали и поведения. Уезжая из Берлина в Париж, Иванов вез с собой «томики Ницше», его нового «властителя дум» (2, 19). Ницше также дал Иванову нетрадиционное понимание науки, в частности, новое представление о современном значении античной истории. В занятиях Иванова история уступила первенство филологии, т.е. *слову и тексту*, как вещественному покрову запретельной тайны, более адекватно отражающему истину, чем летопись событий. В итоге, дионисийская гроза заставила Иванова оставить свою первую семью и академическую карьеру и отдался всецело поэзии. Если знание о вечном (т.е. па-

мья) открывается непосредственно в обрядовом опыте, то оно как бы оседает в словесном мифе, способном выражать невыразимое. Путь к знанию – не в открытии новой информации, а в обработке текстов, в которых запечатлен опыт неизрекаемого. Наиболее подробно изложение этих идей дается в поэме Иванова «Сон Мелампа», в котором проблема рождения и смерти вечности решается откровением об обратимости времени, которое течет одновременно к началу и к концу, к причинам и к целям (2, 294–299). В примечании Иванов поясняет: «Каждый миг явленного бытия <...> есть как бы чадое брака между причинами женского порядка (Роя) и порядка мужского (Антирой), или же подобие электрической искры, возникающей из соединения противоположных электричеств» (2, 300). Соответственно, в своих занятиях древнюю религию Иванова интересует не столько история религиозных верований и обычаев, сколько сам религиозный (мистический) опыт, каким он предстает в текстах любой эпохи. Трагедия (и лирика, как ее современный эквивалент) становится главным жанром в ивановской теории словесности, поскольку в ней ярче всего чувствуется обрядовое происхождение текста. Дионис же оказывается центральным персонажем в его личной мифологии, потому что, будучи покровителем трагедии, он олицетворяет связь религии с искусством, т.е. возможность истинного вымысла в слове и образе. Дионис – не предмет веры, а способ опыта, властный одолеть земные грани, но открытый выражению в слове и образе. Все его творчество зиждилось на факте и реальности таинства, но говорил Иванов исключительно о внешнем его оформлении в обряде и в его культурных отражениях.

Рим же для Иванова стал навсегда тем местом на земле, которое наиболее приближено к небу, культурным текстом, в котором наиболее непосредственно выражается неизрекаемое. Это для Иванова не

столько за граница, сколько сама безграничность. По всей видимости, этот образ Рима (и, шире, Италии) предшествовал его первому посещению страны в 1892 г. В «Автобиографическом письме» 1917 г. он признается, что он сначала сопротивлялся совету своего друга И.М.Гревса поехать в Рим «из-за избытка благоговейных чувств к Вечному городу, со всем тем, что должно было там открыться» (2, 19). Как свидетельствуют его путевые записки и стихи об Италии, там действительно многое открылось ему, и Рим стал тождествен мистическому опыту⁸. Позднее, после внезапной смерти ЛеД. Зиновьевой-Аннибал 17 октября 1907 г., Иванов слышал и записывал мистические сообщения на латинском и итальянском языках. Он не был подобен Пушкину в изображении Достоевского, т.е. «всечеловеку», русскому в силу своей универсальной отзывчивости. Его универсализм был связан с определенным местом и со специфическим изводом культуры, отдаляющим его от всех отдельных народностей, но приближающим к их единому истоку. Феноменальный облик России представлял ему как временный вариант вечного идеала, зримого и узренного им за рубежом. Иванов связывает Рим с понятием «память» и с открытостью к абсолюту в его земных воплощениях.

Таким образом, отъезд Иванова за границу и возвращение его на родину в творческом слове через девятнадцать лет отражают глубинную диалектику его философии. В 1930 г. он верно сформулировал этот центральный факт своей теоретической установки: «Уже с первых шагов моих странствий проявилась существенная особенность моего внутреннего мира, в силу которой любую среду, пусть даже мне хорошо известную, я мог увидеть реально, то есть соотносить с реальностью Идеи – не иначе как извне и удаляясь от круга тех непосредственных впечатлений, светным вторжением своим парализующих ту отрешенную и прозрачную сферу,

где вырабатываются у нас общие перспективы и целостные постижения, способные открыть нам истинную силу явлений <...> Никогда переход от относительной слепоты имманентного положения к относительно ясному видению трансцендентного созерцания не казался мне столь явным, не волновал меня столь глубоко как в дни, когда, разлученный телесно с родиной я пытался издали разгадать ее таинственные черты»⁹. Иванов выбирает жизнь за рубежом, но в этой жизни он неотступно тщится понять Россию. За рубежом открывается запредельный окол, доставляющий вид на родину с точки зрения вечности и универсальности. Можно добавить только то, что этой «отрешенной и целостной сфере» было название – Рим.

Общественное действие и поэзия, христианство и дионисийство, благочестивая соборность и хоровой экстаз – вот лишь некоторые из сопоставлений, соответствующих другой ключевой паре: Россия и Рим. В каждом случае Иванов себе ставит задачу «обновить» первое в свете второго, приблизив отражение к оригиналу. Отсюда сильно выраженное аллегорическое начало в его лирических и повествовательных произведениях: событие прозрения («порыв») всегда соотносимо с внеположной системой точных обозначений («границ»), в свете которых даже самое неистовое иступление дионисийского экстаза приводит к четким выводам в области мысли. Менада Иванова никогда не забывается до конца, всегда остается лазейка обратно в словесное выражение. Порыв за грани современности, традиционной религии и общепринятого жизненного уклада приводит к новым учениям об истории, культурной преемственности и христианском Предании.

Поэтический миф о вселенской России

Некоторые тексты Иванова могут прояснить впечатление полного отказа от

исторического мышления. В основном, однако, его (само)изгнание с родины открывало ему историю в новом свете, в ее приближении к вечности или, в периоды более последовательного христианства, к эсхатологии. Из многочисленных параллелей у других мыслителей хотелось бы обратить внимание на сходство идей Иванова с видением истории у Мартина Хайдеггера, который писал: «Слово «Германия» было сказано миру не для того, чтобы мир преобразовался через сущность Германии; оно было сказано немцам, чтобы из роковой принадлежности к другим народам они могли стать всемирно-историческими <...> Родина этого исторического пребывания – близость к Бытию».¹⁰ Как известно, жизнь «вблизи Бытия» бывает опасной. В случае Иванова мифологизирование нации привело его к целому ряду утопических проектов, в которых он надеялся найти соответствующее пространство на земле и в истории для своего видения, от «мистического анархизма» в период после революции 1905 г. до коммунизма в 1918–1920 гг.¹¹ У нас речь будет идти преимущественно о его пути от неославянофильской историософии 1910-х гг. к католицизму, в который он перешел в 1926 г. В обоих случаях Иванов исходил из историософского мифа о таинственном родстве России и Рима.

Свои первые впечатления о Риме в 1892 г. Иванов поведал другу детства и брату первой жены А.М.Дмитревскому в стихотворных посланиях «Laeta» («Радость»). Форма стихотворений подражает стихам Овидия об изгнании «Tristia» (Грусть), но едва ли менее значительными для Иванова являются отсылки к основному мифу «Энеиды» Вергилия об основании Рима беженцами из сгоревшей Трои под предводительством героического Энея. В частности, Иванов пишет: «Родине верен, я Рим родиной новою чту» (1, 639). Иванов как бы приглашает своего русского друга поехать к себе домой, в Рим.¹² Рим вовсе не город с прозаически-

ми фактами жизни типа общественного транспорта и меняющейся погоды, а «отчизна избранных», «Идей бестелесных обитель», и море–Титан (2, 638). Рим – прямой выход в космос.

Именно с этой точки зрения нужно подходить к крупным творческим замыслам Иванова в период до 1905 г., когда он переезжает в Петербург после девятнадцати лет жизни за границей. Он упоминает о задуманном им «исследовании религиозно-исторических корней римской веры во вселенскую миссию Рима» (2, 21). Хотя этот замысел остался незавершенным, его отголоски звучат ясно во многих его произведениях, например в статье «О русской идее», о которой речь пойдет ниже. В эти годы Иванов также занимался историей культа Диониса, он прочитал о нем серию лекций, изданную в 1904–1905 гг. под названиями «Эллинская религия страдающего бога» и «Религия Диониса». Связь дионисийского цикла Иванова с проблемой зарубежья и родины может показаться не столь прямой, но в основе и этого замысла лежит та же вера в историческую действенность мистического опыта. Дионис – не бог, в которого Иванов верует, а образец мистического опыта и его «сообщаемости» в тексте, так же как Рим представляет образец вселенской власти вообще. Согласно исследовавшему этот вопрос Н.Вс.Котрелеву, «Иванов рассматривает институт пророчества и его роль в судьбах римского государства, завершившего развитие дохристианского мира, в связи с тем, что создает свое поэтическое призвание как пророческое, а свое время – как время близкого и катастрофического перелома в истории, если не ее конца. Дионисизм, сперва в ницшеанской интерпретации, затем – в полемике с ницшеанством, стал темой ивановской проповеди и инструментом чаемого преобразования человечества».¹³ Можно сказать, что в обоих исследованиях Иванов как бы воссоздавал религиозно-философские и общественно-государ-

ственные условия, в которых зародилось христианство, с надеждой на новое восприятие христианского же предания.

Применительно к России все это значит, что добродетель патриотизма коренится в верности отчизне, обретающейся вне времени и пространства. Так же как Рим предоставляет поэту запредельный опыт, который требует воплощения на земле, и как дионисийская гроза экстатического творческого порыва орошает плодотворную почву родного языка, ища словесного выражения, — так поэт, парящий в эфире, призван на исторический подвиг. Таков смысл легенды об основании Рима, которую в 1908 г. Иванов цитировал в статье «Две стихии в современном символизме»: Рем, перепрыгнувший «через священную борозду, проведенную братом [Ромулом] вокруг Палатина», требует ограничения Ромулом, «призванным к дальнейшему и глубочайшему историческому действию самою своею добродетелью самоограничения и отречения от его ради *гес*» (2, 547). Сущность римской государственности выражена в словах Вергилия в «Энеиде»: «Пусть другие делают мягким металл и живым мрамор, и дышащими под их творческим резцом возникают статуи: они сделают это лучше тебя, о римлянин! Ты же одно помнят: править державно народами, щадить покорных и низлагать надменных» (3, 326). Но сила римской государственности не только в ее легендарном происхождении и в миротворческой природе ее правления, но и в ее чаянии вселенского воссоединения в конце времен. Так, в статье 1909 г. «О русской идее» Иванов пишет, что «всякое предвидение новой органической эпохи в эпоху культуры критической есть явление нового религиозного сознания, поскольку совпадает с исканием вселенского синтеза и воссоединения разделенных начал, — каковое искание встречаемы, например, в языческом Риме, в его критическую эпоху, у Вергилия, в так называемой «мессианской» и поистине про-

рочески-новозаветной по духу IV-й эклоге, — и сопровождается постоянным признаком эсхатологического предчувствия, предварением в духе катастрофического переворота, внезапного вселенского чуда» (3, 329). Мифы о Ромуле и Энее объясняют, каким образом языческой империи удалось создать условия для евангельской истории, т.е. для воплощения Бога на земле, и подсказывают путь к новому богоявлению.

Такое представление о римской державности легло в основу ивановского понимания «русской идеи». Например, оглядываясь на русско-японскую войну, Иванов призывает Россию посвятить себя «смирненному служению в своих пределах», а не «добиваться владычества над океаном» (3, 323). Иванов приводит эти легенды о Риме не только в качестве поучительного примера для России, но как закон универсализма, оставшийся неизменным и по сей день. Иванов так комментирует слова Вергилия о римской державе: «Так Вергилий говорит за свой народ и от его имени народам и векам, и, говоря так, утверждает негоизм народный, но providencialную волю и идею державного Рима, становящегося миром» (3, 326). Рим — не только образец истинного национального самоопределения. Любимый народ, становящийся «миром» в акте исторического самопожертвования, тем самым отождествляется с «Римом духа» (3, 326). Так можно интерпретировать слова, сказанные Ивановым в 1910 г. по поводу героев романа М.А.Кузмина «Нежный Иосиф», которые «сочли наиболее верным средством совершить паломничество в Рим, чтобы не изменить Богу для родных крестов»¹⁴. Поэтому наиболее веские суждения о России в статье «О русской идее» облекаются в латинские изречения, например «*Hic populus natus est christianus*» («Этот народ — христианский по рождению») или «*Vis eius integra, si versa fuerit in terram*» («Целою останется сила его, если обратится в землю») (3,

333–334). Последнее изречение, взятое Ивановым из герметического сочинения, кажется ему начертанным «на челе народа нашего, как его мистическое имя» (3, 333). Таким образом, будущность России, как и любое эсхатологическое предчувствие, связана прежде всего с Римом.

При этом самопожертвование национальной самостью не означает отказа от истории, скорее оно обязывает вернуться к «родной земле», которая должна стать почвой для осуществления нового универсализма. Иванов приводит изречение своего учителя Т.Моммзена о том, что «Мировые события <...> бросают вперед свои тени, идя на землю» (3, 322). В деле воплощения идей и событий главная роль принадлежит именно поэту, который владеет властным орудием духовной власти – словом. В 1902 г. друг семьи Ивановых М.М.Замятнина записала: «Говорил Вячеслав <...> о том, что постепенно национальности исчезнут. Будет лишь европейский человек (Ничше) и национальность возродится лишь в возрожденной поэтом песни»¹⁵. Соответственно, универсальный Рим открывается личному сознанию поэта и выводит его за обычные пределы опыта, но это запредельное откровение приводит обратно к историческому действию на конкретной родине и посредством исторической памяти. Возвращаясь из-за границы в Россию в 1905 г., Иванов считал, что своими поэтическими и эстетико-философскими текстами он содействует новому богоявлению. В глазах некоторых современников, ему это удалось, невзирая на сомнения таких наблюдателей, как А.Белый (ср. его выше цитированные слова). В рецензии на первый сборник статей Иванова Ф.А.Степун провозгласил: «Как просеки темного леса на утренней заре становятся как бы золотыми лучами восходящего солнца, так все верховные достижения европейской культуры, которыми светятся темные дали истории, собираются у В.Иванова золотым венцом вокруг не восшедшего еще солнца новой

жизни, лишь завуалированного эстетической теорией реалистического символизма»¹⁶.

Слабое место в восторженном подходе Иванова к религии и истории в том, что подлинное прошлое страны и подлинное церковное предание подменяются авторскими образами «под знаком вечности». Мифология Иванова о России и о христианстве стирает грань между памятью и поэзией. Как свидетельствуют поэтические стилизации Иванова под русскую старину, для него древняя Русь – отражение вечного типа благочестивого средневекового народа, почти целиком освобожденная от своей конкретности. Во всей его поэзии почти полностью отсутствуют российские ландшафты. Даже в стихах на текущие события, например в цикле 1904–1907 гг. «Година гнева», реалии обобщаются в аллегории. Память и поэзия сплетаются в новых мифах о России и ее месте в истории. Как отметил критик Александр Закржевский: «Народничество В.Иванова носит чисто мистический характер и конечно ничего общего с партийным народничеством не имеет, но особенность его еще в том, что оно носит не столько религиозно-философский характер, сколько чисто-эстетический, поэтому утверждения В.Иванова, что кризис индивидуализма должен привести к мифотворчеству, к соборности, к религиозному действу в трагедии не лишены некоторой, правда потенциальной ценности, но все это не выходит из пределов возвышенных мечтаний»¹⁷. Как еще отмечает Закржевский, те же недостатки присущи и взглядам Иванова на религию (о чем речь еще впереди), где проблема не столько в различении Диониса и Христа, сколько в отрыве христианского мыслителя от исторической реальности личности Христа и от церковного предания: «язычество для нас возможно лишь как форма переживания. Но как бы мы ни старались мечту свою облечь в действительность, она все же останется только мечтой, только тенью

навеки погибшего мира»¹⁸. Как метко определил Н.А.Бердяев, Иванов страдает «очарованием отраженных культур», в которых отсутствует ощущение «первичной» или «подлинной» реальности, и где «филология незаметно подменяет онтологию»¹⁹. Подобную критику представил Иванову и С.Л.Франк, который заметил: «...теория Вяч.Иванова, рассматриваемая, как любит выражаться сам Иванов, «в плане» общественной реальности, есть худшее и вреднейшее из всех мыслимых заблуждений: она санкционирует нашу подлинную дикость и отсталость, благословляет то, что в текущей фазе нашего общественного самосознания есть величайшее зло – недоверие культурному развитию – и пытается воскресить мертворожденные иллюзии славянофильского народничества, давно уже преодоленные общественной мыслью и опровергнутые самой жизнью»²⁰.

Есть, однако, существенная разница между эстетизирующей позицией Иванова «петербургского периода» (1905–1912) и его более почвеннической позицией в «московский» период (1913–1920). Неудивительно, что рубеж между двумя периодами его творчества в России отмечен продолжительной отлучкой в Рим в 1912–1913, после рождения его сына Дмитрия. Вернувшись в Россию, Иванов поселился в родном городе, где вступил в тесное сотрудничество с группой православных мыслителей, собранных вокруг московского Религиозно-философского общества имени Вл.Соловьева и издательства «Путь»²¹. Вместо утопических мечтаний о хоровых общинах, Иванов начинает исследовать землю. Параллельно этому, он принимает воцерковление как общественный идеал: «Провозглашенная Достоевским «самостоятельная русская идея» – идея преображения всего нашего общественного и государственного союза в церковь – есть единственный нам открытый творческий путь» (4, 464). В полемике с Н.А.Бердяевым Иванов опровергал деле-

ние Православия на «вечную церковь» и «историческую церковь»: «Церковь подобна реке, в которую, как сказал Гераклит, никто не входит дважды и которая, однако же, неизменно едина: не меняется ее извечный Исток и божественное Устье, вся же она – текучая соборность» (3, 320). В письме от 30 января 1915 г. Бердяев яростно напал на Иванова за его поворот к православию: «Вы изменили заветам свободолубия Лидии Дмитриевны, ее мятежному духу. <...> Вы боитесь трудности истинной свободы, распытия, к которому ведет путь свободы. <...> Сейчас Вам необходима санкция Эрн и Флоренского. Вы ищите санкции и в личной жизни и в жизни духовной и идейной. <...> Вы почти отрелись от Ваших греческих, дионисических истоков»²². Не в последний раз Иванова обвиняют в «отречении от Диониса», но это симптоматичное обвинение игнорирует то, что мистические откровения Иванова в мире его лирики сами требовали воплощения в конкретно-исторических формах.

При усиленном внимании к теме преемственности и к родному преданию, в 1910-е гг. у Иванова продолжает преобладать «запредельная» точка зрения. Так, объясняя значение святости в православии, он пишет: «Соборность есть, прежде всего, общение с отшедшими, — <...> не земная о них память, но память вечная, не приверженность к их былому обличию и к их былым делам, но верность их бессмертному, умопостижаемо-единственному лику» (4, 478). Подобным же образом, невзирая на ярко выраженное славянофильство Иванова в годы Первой мировой войны, его историософское видение России и мира остается привязанным к идеалу самопожертвования во имя безграничного, т.е. к идеалу Рима – лишь на время Рим первый заменен Римом вторым или Царьградом: «Царьград – наша свобода, свобода всего славянства. Борьба за него есть борьба вместе за нашу внешнюю независимость и за внутреннее высвобож-

дение наших подспудных сил» (4, 468). Чаемая Ивановым Россия в 1910-х гг. – агиократия, объединенная «вечной памятью», Третий Рим, наделенный вселенской властью, живое предание, уводящее в вечность²³. Интересно, что судьба самой Церкви для него зависит от исторической миссии России-Рима²⁴.

Та же тема преемственности подчеркивается и в статьях Иванова по вопросам эстетики. С 1910 г. вводится понятие «внутреннего канона», который он определяет как «свободное и цельное признание иерархического порядка реальных ценностей» и «живую связь соответственно соподчиненных символов» (2, 601). По сути дела, это – национальные и универсальные нормы выражения, установленные традицией и обеспечивающие коммуникативность искусства, это – родная речь в широком смысле. В статье 1914 г. «О границах искусства» Иванов определяет «внутренний канон» как «целостное подчинение художника общим законам <...> искусства и в то же время – целостное приятие святого закона о духовном пути вверх и непрерывном восхождении человека к бытию высочайшему» (2, 639). Таким образом, идея мистического восхождения в искусстве преобразуется в поступательное движение, осуществляемое воспитательным воздействием произведений искусства. Иванов реже рассматривает искусство как евхаристическое таинство («теургия»), магически и мгновенно преобразующее мир. Теперь он останавливается на параллелях между творением искусства и воплощением (см. например стихотворения «Рождество» и «Пещера»; 3, 556). Он признает, что «хотя всякий истинный символ есть некое воплощение живой божественной истины и постольку уже реальность и реальная жизнь, все же он реальность низшего порядка, бытийственная лишь в связи символов, условно-онтологическая по отношению к низшему и мзониическая в сравнении с высшим, а, следовательно, и бес-

конечно менее живая жизнь, нежели Человек» (2, 646). При этом Иванов вводит не только понятия из христианской догматики, что он делал и раньше, но даже само понятие догмата. Иванов объявляет, что «[я] не склонен защищать нашу школу, наши навыки, наши каноны, а думаю провозгласить догмат православия искусства в его церковном сознании»²⁵. Если в петербургский период Иванов рисковал низвести религию до уровня искусства, то в московский период он грешил скорее обратным. Однако даже при смешении таинств и художественных действий, идея преемственности как основы культуры и христианского Предания предвещала положительные возможности развития для его мировоззрения.

Внимание Иванова к преемственности выражается и в новом дионисийском цикле работ, который Иванов начал с исследования о «Дионисе орфическом». Как ипостась Диониса Орфей открывает светлые и явные стороны этого бога. Будучи синтезом Диониса и Аполлона, Орфей одновременно «логос глубинного, внутренне-опытного познания» и «движущее мир, творческое слово» (3, 706). Иванов характеризует орфизм как общину, наделенную «догматами» и таинствами и основанную на историческом предании²⁶. Резюмируя свое исследование, он пишет, что «развитие орфизма представляется с древнейшей поры водосклоном, по которому все потоки бегут во вселенское вместилище христианства»²⁷. В отличие от типологического сравнения дионисийства и христианства в его ранних работах на эту тему, во втором цикле исследований древней религии у Иванова на первый план выступает генетическое начало – от «прадионисийства» к прото-монотеистическому почитанию Диониса, к орфическим общинам и наконец к христианской церкви.

Центральное место преемственного предания в понимании Ивановым религии, истории и искусства поставило его в

трудное положение после Октябрьской революции. Веря в безошибочную providentialность истории, он столкнулся с дилеммой: является ли революция катастрофой предания как такового или же крахом России как его носителя? По сути дела, он был поставлен перед выбором между преданием и Россией, между Христом и христианской историей (вместе с ее дионисийской предысторией). Земля, родина, история теряют роль посредника между запредельным-заграничным и посюсторонним-родным. Так, во всяком случае, Иванов описал свое состояние в письме Ф.А.Степуну от 22 марта 1925 г.: «На другой день после *dies irae* революции ощущаешь себя «ушибленным копытом Демона», как говорит Эсхил. Не закреплённым более родной почве, существенно расширившимся до сознания сына Земли. Пробужденным семью громами. Отрекающимся <...> Поставленным перед последним выбором: за Бога и Христа Его или против»²⁸. Однако между революцией и отъездом проходит семь лет, пожалуй, самых таинственных во всей его интеллектуальной биографии.

Отъезд, длившийся четыре года

Между 1905 и 1924 гг. в переписке, дневниках, других биографических источниках об Иванове постоянным рефреном звучат упоминания о его желании уехать в Италию, как будто для того, чтобы обновить свой опыт безграничного и надыхающегося чистым эфиром. Будучи обессилен продолжительным прикосновением к земле и отрывом от неба, Иванов являет собою противоположность античному Антею. После начала войны, Иванов вынужден был довольствоваться суррогатами, проводя лето то в Сочи, то в Красной поляне. Тяга его за рубеж усилилась, начиная с 1920 г., когда возобновился массовый отъезд культурных деятелей из Советской России. Однако крах этих планов, а вскоре и смерть его третьей жены

Веры Константиновны Шварсалон, понудили его заменить Италию Кавказом. После отъезда из Москвы 28 августа 1920 г., Иванов провел несколько недель на издвигении Наркомпроса в Кисловодске, а потом переехал в Баку на преподавательскую должность в новом Азербайджанском государственном университете. Примечательно, что в письмах о жизни в Баку Иванов часто ссылается на «средиземноморский» характер города²⁹. Однако он не переставал добиваться отъезда за границу, видимо предчувствуя, что в этом — его судьба.

В «Переписке из двух углов», написанной совместно с М.О.Гершензоном в 1920 г., выражена вся двусмысленность ивановской позиции — за преемственность культуры и одновременно за ее запредельные истоки и назначение, что в конкретных обстоятельствах 1920 г. приводело Иванова к тому, чтобы и поддерживать Советскую власть, и одновременно добиваться отъезда из-под нее. В рецензии на «Переписку» Г.В.Флоровский противопоставляет «абстрактный формальный индивидуализм» Гершензона «церковно-христианскому мироощущению» Иванова, в котором «явно чувствуются новые достижения, новые обретения на том же пути, по которому давно уже шествует русская религиозно-философская мысль, — по пути в ограду церковную»³⁰. В позднейшей формулировке Флоровский пишет: «Иванов отстаивал религиозный смысл истории против моралистического нигилизма»³¹. Однако позиция Иванова едва ли настолько однозначна. В одном из писем к Гершензону в «Переписке из двух углов», Иванов устанавливает прямую связь между гершензоновской темой усталости от культуры и взаимным желанием обоих корреспондентов уехать из России: «Дорогой друг мой, мы пребываем в одной культурной среде, как обитаем в одной комнате, где есть у каждого свой угол, но широкое окно одно, и одна дверь. Есть, вместе с тем, у каждого из нас и

свое постоянное жилище, которое вы, как и я, охотно обменяли бы на иную обитель, под другим небом» (3, 390). Слова Иванова об «окне» и «двери» могут быть поняты метафорически, как утверждение универсального свойства религиозного опыта, раскрывающего запредельный мир, однако образ «иной обители под другим небом», как кажется, может приниматься и в прямом смысле, как предчувствие эмиграции. В самом деле, оба пласта смысла задействованы в тексте. Иванов утверждает независимость личного сознания от культурной среды, — независимость, основанную на вере в Бога, — а, значит, и независимость от данной среды пореволюционной России: «жить в Боге значит уже не жить всецело в относительной человеческой культуре, но некоею частью существа вырастать из нее наружу, на волю» (3, 391). Гершензон же противопоставляет свое чувство культурной клаустрофобии запредельной воляности собеседника: «Ведь я не один, — в этих каменных стенах задыхаются многие — и вы, поэт, разве ужились бы здесь без ропота, когда бы не пал вам на долю счастливый дар — хоть изредка и ненадолго улетать вдохновением за стены — в вольный простор, в сферу духа? Я с завистью слежу глазами ваши взлеты, ваши и других современных поэтов: есть простор и есть у человечества крылья!» (3, 390). Гершензон связывает оптимистическое отношение Иванова к культурной традиции с его свободой от нее, тогда как для тех, кто вынужден жить в культуре, она тесна. Для Гершензона отъезд за границу — не желательное расширение кругозора, а спасительное освобождение.

Однако ход этой словесной дуэли меняется после того, как Иванову отказывают в уже обещанной зарубежной командировке. В своем последнем письме, написанном 15 июля, Иванов предлагает своему «совопроснику» перемирие: «не разойтись ли нам по своим углам» (3, 410)? «Уйдем, — приглашаете вы, а я отве-

чаю: “некуда; от перемещения в той же плоскости ничего не изменится ни в природе плоскости, ни в природе движущегося тела”» (3, 411). Теперь, после крушения планов зарубежной поездки, Иванов усиливает свой призыв к углубленному следованию традиции. Он вспоминает свое старое стихотворение «Кочевники красоты» и как бы отрекается от его основной мысли о мгновенном переходе в царство красоты, противопоставляя этому «все постигающий возврат ... к первоистокам жизни» (3, 411). Иванов называет русских интеллигентов «бегунами»: «Нас подмывает бежать, бежать без оглядки. Мне свойственно непреодолимое отвращение к решению какого бы то ни было затруднения — бегством» (3, 412). Как бы объясняя, почему он все-таки пытался уехать из России, Иванов определяет себя следующим образом: «скорее, я наполовину — сын земли русской, с нее однако согнанный, на половину — чужеземец, из учеников Саиса, где забывают род и племя» (3, 412). Иванов заканчивает свое последнее письмо парадоксальным заявлением, что, хотя он по сути чужеземец, согнанный с родной земли, он должен оставаться в «данной среде или стране» и добиваться не выезда из нее, а «восхождения» через возврат к ее истокам (3, 412). Гершензону остается завершить «Переписку» признанием: «Я живу, подобно чужеземцу, освоенному в чужой стране» (3, 415), и уверить Иванова: «Вы, мой друг, — в родном краю; ваше сердце здесь же, где ваш дом, ваше небо — над этой землею» (3, 415). Нельзя не заметить, как положения «совопросников» кардинально изменились с начала «Переписки». Гершензон уже утверждает не косность культуры, а свою внутреннюю свободу в ней. Иванов же, под влиянием уверений своего друга, вынужден оставить тезис о своей «трансцендентности» культуре и осознать, хоть и поневоле, свою укорененность в ней, не видя на какие принуждения. Он начал с утверждения бессмертия и транс-

цендентальности по отношению к культуре, т.е. с идеи свободы от культуры, а приходит к утверждению свободы посредством культуры³². Это устойчивое равновесие между порывом за границу и самоограничением родным наследием совпадает на поверку с основной тенденцией мысли Иванова, ищущего совместить вечность и историю в понятиях преемственности и живого предания.

Однако после четырехлетней задержки 28-го августа 1924 г. Иванов уехал из России навсегда, навсегда предпочтя заповедность исторической родине. Разницу между внутренним состоянием Иванова в Москве и в Риме наглядно показывает развитие одного лирического замысла, воплощенного стихотворно сначала в декабре 1915 г., а затем вновь – в 1928 г. В первой версии стихотворение «Горожанин» носит покаянный настрой:

Как сын эфира, заповеден, –
Природы бескорыстный друг, –
Я – царь подоблачных лачуг
И жрец беспочвенных молебен.

И лес мне по-иному зелен,
И по-иному ясен луг,
Чем дедам, ведшим в поле плуг, –
Затем что я обезземелен!

Но как усердный чуженин
Под праздник в храм зашел случайно,
Молитвенный внимает чин:

Так действуют необычайно
На горожанина поля:
Ему ты слаще, Мать Земля! (4, 42)

«Горожанин» ощущает себя жрецом, т.е. мастером собственных «безземельных» богослужений, что дает ему собственное видение мира. Однако возврат в лоно природы уподобляется церковному чину, который красотой своей завлекает в общее служение Богу. Поэт как бы сливает свою поэтическую волю с церковным

преданием, приобщаясь к памяти через соборное действо. Этому соответствует строгая форма сонета, которая ограничивает поэта во имя индивидуального творчества, а не вопреки ему, будто свобода открывается именно в верности традиции и Преданию.

К 1928 г. взгляды Иванова подверглись существенным изменениям, как видно из нового текста стихотворения «Земля», посвященного Илье Голенищеву-Кутузову:

Повсюду гость и чужанин,
И с Музой века безземелен,
Скворечниц вольных гражданин,
Беспочвенно я заповеден.

И по-иному луг мне зелен,
Журчит иначе студенец
Под сенницей лесных молебен,
Чем жнице ль, пастушку ль овец,

Микулам, сельским уроженцам,
Поднявшим ралами поля...
Но и скитальцам, отщепенцам
Ты мать родимая, Земля.

И в одиночестве, в пустыне,
В смарагдовой твоей раине,
Едва склонюсь к тебе, дремля, –
Ты шепчешь, сонный мох стеля,
О колыбели, о святыне. (3, 508)³³

Сонетная форма разбита, и соответственно «безземельный» и «беспочвенный» поэт уединяется в «пустыне» природы и внимает не молитвенному чину, а сонному шепоту, слышному лишь ему. В этом случае природа возвращает поэта не к своей земле, а в царственное уединение заповедной родины.

Хотя Вяч.Иванов был исключительно хорошо подготовлен и приспособлен для жизни за границей, после отъезда из Советской России он поначалу вел очень уединенный образ жизни³⁴. В возрасте сорока восьми лет, он имел уже двадцати-

летний опыт заграничной жизни. Он владел всеми основными европейскими языками и, лишь чуть не доучившись до степени доктора в Берлинском университете, знал изнутри европейский академический мир. Однако, попав в Рим, Иванов вел странное существование в изоляции как от эмиграции, так и от советского строя. Его материальное положение стесняло его свободу действий, но благодаря советским пособиям (которые продолжали выплачиваться ему вплоть до 1929 г.) он не был в отчаянном положении, в отличие от многих изгнанников.

Его одинокое положение усугубилось после его перехода в римско-католическую церковь. Во-первых, этим практически закрылись пути возврата в Советский Союз. Во-вторых, он также отрезал себя от основных течений русской эмиграции. Дважды он объяснял свои действия в печати. Впервые он эту тему затронул в «Письме Шарлю Дю Босу» 1930 г., о котором пойдет речь ниже. В письме к И.Н.Голенищеву-Кутузову он строжайше запретил перевод этого текста на русский язык, видимо, считая его взвешенное восприятие невозможным в условиях русской эмиграции³⁵. Лишь в 1947 г. Иванов объяснил свой переход в католичество по-русски, в частном письме к С.Л. Франку.

Зато переход в католичество облегчил устройство в Италии. В 1926 г. Иванов занял преподавательскую должность в Колледжио Борромео при Павийском университете. Достигнув пенсионного возраста в 1936 г., Иванов перешел в Папский Восточный институт в Риме, где он преподавал, а также готовил к изданию отдельные книги Священного Писания, предназначенные к употреблению в униатских церквях. По иронии судьбы, ивановские примечания вошли в позднейшее издание русскоязычной Библии, широко распространенной в Советском Союзе, и таким образом стали самым тиражированным его трудом³⁶.

Иванов так часто бывал за рубежом, что неудивительно, если «заграница» заняла центральное место в его мировосприятии. Однако примечательно и то, что, хотя он жил за пределами России, заграница для него оставалась «страной святых чудес» и землей обетованной, неким мифологическим урочищем вне протекающего в России времени и вне пространства как такового. Изредка наведывались эмигранты из других стран, которые чаще всего давали сообщения о нем как о существе уже полумифическом³⁷. Отъезд за границу был для него освобождением от пут истории, однако для русской культуры он там как будто выпал из поля зрения и быстро терял значение. О нем ходили темные, порой фантастические слухи. За границей он работал в эфире, в сфере духа, но только на родине могли его запредельные прозрения найти словесное выражение. История его последнего зарубежного периода поэтому опирается на его постоянные попытки по-новому определить родину, чтобы можно было вернуться туда хотя бы словом и духом.

Иванов как богослов

В 1906 г. Иванов охарактеризовал свое общественное учение как «одегетика», поясняя, что она «субординируется под родовое понятие философствования о *путях* (не целях) свободы» (3, 579). Два года спустя он заявил, «я подобен тому, кто иссекает из кристалла чашу, веря, что в нее вольется благородная влага, – быть может, священное вино» (2, 571). В обеих формулировках Иванов как будто выражает принципиальную индифферентность своего учения по отношению к его конечным целям, но при этом он использует наполненные специфическими коннотациями образы – икона Божией Матери Одигитрии («Путеводительницы») и евхаристическая чаша. Подобные богословские претензии при вероучительном индифферентизме вызывают насторожен-

ный интерес со стороны богословов. В одном из интересных отзывов о богословском значении ивановского символизма Н.Попов предлагает термин «прообраз» взамен ивановского «символа», о котором он пишет: «Приглашая человека унести а *realibus ad realiora* символ и символизм от самого человека не требует выявить собственную реальность, т.е. очиститься от грехов, сбросить с себя ветхого человека. Ни к чему не обязывая человека – главного участника «реального», символизм тем самым уничтожает реальность ожидаемого им *реального* и делает из него простую абстракцию. Прообразы же вмещают в себя великое воспитательное начало: они требуют от человека духовно-нравственной дисциплины»³⁸. Н.С.Арсеньев выразил свои сомнения в более резком ключе: «Софист, а не пророк. Или если же пророк, то от какого духа?»³⁹ В поздних текстах Иванов сам давал повод так относиться к его более раннему творчеству, говоря о своих воззрениях в этот период как о «языческом гуманизме»⁴⁰ и признавая, что «в ересь темную волхвов / Был ввержен гордостью духовной» (3, 629).

Но и с учетом этих предостережений, многие идеи Иванова представляют несомненный интерес для православного богословия. Лишь очень и очень важно иметь в виду, что Иванов избегал говорить о последней реальности, т.е. о Боге, видимо, считая, что его дело не доказывать Его существование, а способствовать новым богоявлениям через слово и образ. При этом Иванов неоднократно свидетельствовал о своем личном исповедании христианской веры. Например, выступая 24-го ноября 1909 г. в Теософском обществе, он категорически отверг теософию, ссылаясь на свою христианскую веру: «Я или христианин, или член теософического общества, как общины духовной»⁴¹. Однако он не менее открыто афишировал свой интерес к таким нехристианским сообществам, как розенкрейцерство, что

потом дало повод консервативным церковным писателям обвинять его в тлетворном влиянии на церковь⁴². Видимо, игра в розенкрейцерство – еще одно проявление того обстоятельства, что Иванов предпочитал оперировать мифами и текстами как наиболее авторитетными свидетельствами о тайных глубинах человеческой мотивации, ставя во главу угла скорее их повествовательную целостность, нежели их истинность. Самым же ярким примером этого является его причисление Фридриха Ницше к лику христианских подвизников. Признавая фактическую неверность такого представления о Ницше, Иванов был убежден в его внутренней правде в контексте собственного же его мифа о христианстве. Подобным образом Иванов предлагал также читателям судить о его вере по его «делам», т.е. по его поэтическому и умозрительному слову. В письме от 9 апреля 1908 г. к Андрею Белому Иванов заявлял: «Нашу правду, наши прозрения мы должны отчасти исповедовать, отчасти умалчивать. Когда исповедовать и когда молчать, о чем говорить и о чем таить, – это мистик знает, и это предмет личной его ответственности. Самозванно он не должен провозглашать себя пророком, и Вл.Соловьев говорил, что враги, глумясь, называли его пророком. Я не провозглашаю себя ни пророком, ни теургом, и если бы нечто пророческое и теургическое было в моих словах, – знаю ли сам я, где и что, да и зачем мне знать. Оно не от меня, оно не мне принадлежит, оно – не личное. Не довлеет ли говорить свою правду, исповедовать свою искренность, искать правды – и не искать определить себя или быть так или иначе определенным другими? Что же до умолчания о тайне, – верь мне, что больше молчу, нежели говорю. Но говорить также *должно*. И Христа исповедовать *должно*. И христианином *должно* и *быть*, и *именоваться*. Различны в культе и в теориях истинные христиане,

и все же все истинные, кто истинно знают и любят Христа»⁴³.

Известное уклонение от прямого именования является характерной чертой ивановского апофатизма. Она заметна в его поэзии, где экстатические дифирамбы одаривают читателя откровением неопи-суемого «Лица» или безымянного «Имени» (см. например 2, 241). «Имя» подобно солнцу, которое светит так мощно, что само оно кажется черным. В стихотворении «Лицо» Иванов называет Христа «Слепящий Солнцем Лик» (2, 265). Иванов в стихотворении «Путь в Эммаус» уподобляет свое ослепление перед последней реальностью тому, как апостолы не узнали Христа после его воскресения из гроба:

День третий рдяные ветрила
К закатым пристаням понес...
В душе – Голгофа и могила,
И спор, и смута, и вопрос...

И, беспощадная, коварно
Везде стоит на страже Ночь, –
А Солнце тонет лучезарно,
Ее не в силах превозмочь...

И неизбежное зияет,
И сердце душит узкий гроб...
И где-то белое сияет,
Над мраком зол, над морем злоб!

И женщин белых восклицанья
В бреду благовестят – про что?...
Но с помаваньем отрицанья,
Качая мглой, встает Ничто...

И Кто-то, странный, по дороге
К нам пристаёт и говорит
О жертвенном, о мертвом Боге...
И сердце – дышит и горит... (2, 264)

Положение Иванова по сю сторону истины придает его поэтическому слову некое «упоение ... бездны мрачной на краю», которое извлекает из сердца дей-

ствие воли – либо спасительное утверждение веры, либо гибельное отрицание жизни.

Как показала Л.А.Гоготишвили, умолчания Иванова перед лицом последней реальности коренятся в глубинных пластах его философского мировоззрения. Даже примыкая к группе московских религиозных философов в 1910-х гг., Иванов гораздо больше внимания уделял вопросам исторических судеб христианской России, нежели шедшим тогда горячим богословским спорам, как например спор об Имени Божием или спор о Софии Премудрости Божией. Хотя он явственно обозначил свое пристрастие соловьевского учения о вечно-женственном космосе, он избегал имени Софии⁴⁴. В статье 1909 г. «Древний ужас» он так и называет ее «Многоименная» (3, 103). Более неожиданным и значительным является его сложное отношение к имяславию. Ему импонировал образ кавказских отшельников, занятых «умным деланием», и подобные образы встречаются неоднократно в поэзии Иванова 1910-х гг. Однако Иванов свято верил в необходимость опосредования любого мистического общения. В его стихотворениях об иконах и других примерах религиозного творчества Иванова занимал не столько символизируемый ими божественный аспект, сколько произрастающий из них повествовательный элемент. Не случайно С.Л.Франк говорил об «иконоборчестве» Иванова⁴⁵. Даже в момент его наиболее последовательной самоидентификации как православного мыслителя, Иванов продолжал рассматривать религию как текст.

Примером этого дистанцированного восприятия православного предания может служить стихотворение «Примитив» из сборника «Нежная тайна» (1912 г.), которое сначала состояло из 18 строк, потом разрослось до большой баллады в 72 строки⁴⁶. В первом варианте Иванов дает экфрастическое описание иконы, как

будто пытаюсь передать словами ее видимый образ:

Икону Тайны Нежной,
Келейник Красоты,
Я кистию прилежной
Живописать умыслил
И на доске расчислил
Священные черты.

Я видел: Цвет Единый
Простер из Тайника,
Где Корень спит змеиный,
К лазури ствол зеленый, –
И Агнец убежденный
На пурпуре Цветка.

Меж Солнцем и Землею,
Меж Корнем и Венцом
Меж Агнцем и Змеею –
Меж Розой и Долиной
Посланец голубиный
С таинственным Кольцом⁴⁷.

Описываемая икона предельно аллегорична и напоминает барочный стиль московских мастеров XVII века, например на известной иконе Симеона Ушакова «Древо Св. Богородицы» (в Третьяковской галерее). Однако само описание поэта – миметическое, ведь он смиренный инок, покорный реальности как таковой. Для истории творчества Иванова это очень важное стихотворение периода «нежной тайны», где былой «кочевник красоты» превращается в «келейника красоты», а «грез ваших табуны» переходят в расчисление «священных черт». Уподобляясь иконе, стихотворение как бы предлагает себя в качестве «посланца голубиного» между небом и землей, т.е. в качестве источника благодати. Однако Иванов не остановился на миметическом изображении этой аллегорической иконы. Вернувшись к тексту, Иванов переработал его в аллегорический миф о тождестве изображаемого Христа и изображающего его художника (см. 3, 30–32). В этом движении от миметического

сообщения к аллегорическому и дискурсивному слову проявляется основная закономерность его подхода к религии: от опыта – к его раскрытию в мифе.

Иванов принял самое деятельное участие в споре о разделении церквей. Важно подчеркнуть, что и здесь речь идет не столько о вере, сколько о ее исторических проявлениях и последствиях. Его интерес к этой теме не ослабевал и в наиболее православные его периоды. Например, в самый разгар войны Иванов написал увлекательную статью, в которой он прогнозирует грядущее воссоединение всех трех главных ветвей христианства на основе воссоединенного славянства в лице православной России, католической Польши, и гуситской Чехии (4, 658). Поэтому, рассматривая переход Иванова в римско-католическую церковь в 1926 г., необходимо иметь в виду как значение Рима в его историософии, так и не прямой характер его богословского мышления. В истории этого события можно выделить три довольно разных периода. Первые упоминания о симпатиях Иванова к католицизму встречаются в годы после смерти Лидии Дмитриевны Зиновьевой-Аннибал. Наиболее интересное сообщение об этих симпатиях принадлежит Леониду Федорову, который в 1912 приезжал в Россию в качестве тайного экзарха греко-католической (т.е. униатской) церкви. В Петербурге он слушал лекции Андрея Белого и Иванова: «Первая была довольно интересна, вторая же – типичным образчиком того хаоса, который царит в головах нашей интеллигенции. <...> Вячеслав Иванов оказался сторонником католической Церкви и очень интересовался греко-восточным обрядом. Однако его симпатии к Риму и многих ему подобных основываются на мотивах эстетического и мистического характера, весьма туманных и самых причудливых фантазий. Расстались мы друзьями. Он просил даже указать ему на источники, из которых он мог бы по-

черпнуть сведения о схоластической философии и богословии»⁴⁸.

В письме же к Дю Босу от 1930 г. Иванов подробно останавливается на причинах своего перехода, подчеркивая вопросы истории больше, нежели вопросы веры. В первую очередь Иванов отмечает влияние Вл. Соловьева, который «медленно и неуклонно вел меня к единению с католической Церковью»⁴⁹. Однако главным фактором явилась революция 1917 г. и бессилие православной церкви перед лицом исторического катаклизма. Он пишет, что «любка Рыбара [т.е. церковь св. апостола Петра – Р.Б.] – единственный спасительный ковчег спасения среди Потопа, поглотившего мою родную землю и грозящего захлестнуть разбитый параличом христианский мир»⁵⁰. Переход в католичество венчает его давнишнее мечтание о теократическом общественном строе; в лекции 1937 г. о своем обращении Иванов сказал: «Вне католичества больше нет единой теандрической [богочеловеческой – Р.Б.] теократии. Церковь должна быть не только «*orans*» (молитвенная), но и «*milans*» (воинствующая). Церковь должна собою проникнуть всю жизнь, и социальный вопрос, и искусство, и культуру, – все...»⁵¹. Иванов специально отмечает свое отношение к интенсивному процессу воцерковления, происходящему среди русской эмиграции: «Моя позиция в этом вопросе была диаметрально противоположной умонастроению русской эмиграции (я сказал бы вернее: диаспоры), которая держится с особым рвением за сохранение конфессиональных форм, определивших религиозную жизнь нации в течение девяти столетий. Привычка отождествлять эти формы с идеей родины (поразительная аналогия с Англией), глубоко укоренившиеся предубеждения, усиленные нелюбезностью или осведомлением поверхностным и предвзятым, к тому же с протестантским уклоном, полное непонимание опасности, грозящей всему христианству, страстная привязан-

ность к староотечественному преданию, оскверненному безбожниками, и, наконец, надежда удовлетворить когда-нибудь чаяния русского народа и – кто знает? – спасти его, возвратив ему в целостности талант, полученный из его рук, бережно сохраненный, не умаленный, но, увы, и не умноженный – все это усиливает их приверженность древнему заблуждению – разделению, внутренне ничем не оправданному, губительному для христианского мира, роковому прежде всего для самой русской Церкви, ставшей “национальной”»⁵². Таким образом, Иванов открыто представляет свой переход в католическую церковь как идеологический поступок, как сознательный выбор в пользу универсального и против партикуляризма. Ему казалось, что он «исполнил свой личный долг и, в своем лице, долг моего народа, что поступил согласно его воле, созревшей, как догадывался я, для единения и претворил его последний завет: забыть его, пожертвовать им для вселенского дела»⁵³. Примечательно, что здесь Иванов почти дословно повторяет цитированные выше слова о М.А.Кузмине, которые он писал в 1910 г. Впрочем, он не приводит никаких доводов в поддержку своей интерпретации разделения церквей, которая больше всего опирается на его миф о Риме как олицетворении духовной власти. Надо еще отметить, что Иванов вступал в католическую церковь в момент ее напряженной борьбы с богословским модернизмом. Дочь Иванова вспоминает, что по их прибытии в Рим в 1924 г. священник Аурелио Пальмиери, с которым Иванов познакомился в 1912 г., оказался в опале из-за своих модернистских взглядов⁵⁴. С этой точки зрения, для Иванова существовала доля риска, что католическая церковь не будет разделять его энтузиазм, поскольку он не имел отношения к традиционному католическому доктринам, а исходил из личной историсофии и мистического видения.

Формально, произнеся символ веры и формулу присоединения к католической церкви, Иванов тем самым стал членом католической церкви восточного обряда. В своем письме Дю Босу он особо оговаривает этот момент, подчеркивая, что он не лишился православного предания, а воссоединил его с церковным единовластием в лице Папы. Он пишет, что только тогда он «почувствовал себя православным в полном смысле слова», тогда как раньше ему казалось, что «как чахоточный я дышу только одним легким»⁵⁵. Однако фактически Иванов по всей видимости не поддерживал связей с униатами вплоть до 1936 г., когда он перешел на преподавательское место в Папский Восточный институт в Риме. К тому же, в годы эмиграции постоянно усиливалось влияние неотомистской философии на идеи Иванова об искусстве и культуре. Наряду с его старыми формулами символизма попадают такие понятия, как «разум красоты» (*ratio pulchri*) и «сияние формы» (*resplendentia formae*; 3, 677). Сочетание дионисийствующего символизма и схоластики Аквината не привело к убедительным результатам, лишь разбавив старые идеи Иванова вкраплением святой водицы. Однако бесспорно, что латинство подходило Иванову куда более, чем униатство.

Об этом говорит второй (после письма к Дю Босу) значительный текст Иванова о его переходе – стихотворение из его «Римского дневника 1944 г.» на 2-е февраля (т.е. на праздник Сретения):

Милы сретенские свечи
И христы-младенцы в святки;
Дух лаванды в ночь Предтечи,
В праздник Агнии ягнятки;

Благодатной ожерелья –
Нежных *Ave* розы-четки;
В среду заговин, с похмелья,
На главах золы щепотки...

Где бормочут по-латыни,
Как-то верится беспечней,
Чем в скитах родной святыни, –
Простодушной, человечней.

Здесь креста поднять на плечи
Так покорно не умеют,
Как пред Богом наши свечи...
На востоке пламенеют.

Здесь не Чаша литургии
Всех зовет в триклиний неба
С неба Дар Евхаристии
Сходит в мир под видом хлеба.

Пред святыней инославной
Сердце гордое смирилось,
Церкви целой, полнославной
Предвареньем озарилось...

То не гул волны хвалынской, –
Слышу гам: «Попал ты в лапы
Лестной ереси латинской,
В невода святого папы». (3, 591–592)⁵⁶

Препровождая этот текст С.Л.Франку, Иванов пояснил, что для него католическая церковь объемлет как «латинство», так и «греков», которые вместе осуществляют «полноту Церкви»⁵⁷. В изложении Иванова речь идет о полноте обрядового Предания, а не о том или ином догматическом различии⁵⁸. При этом, в предпочтениях католического празднования Сретения православному, его восприятие обряда до предела субъективно. В письме Франку Иванов даже мотивировал свой переход тем, что «все некатолические страны, по-моему, как-то печальны»⁵⁹. Таким образом, в свои последние годы поэт остается верным своему обрядовому пониманию религии. Разница только в том, что он уже не подкрепляет свои взгляды ссылками на познание вечной и запредельной основы истории, а ссылается лишь на сугубо личный опыт. В этом смысле весь «Римский дневник» представляет собой вершину ивановского

мышления об истории. Он вновь открывает историю через личную память, в которой культурные мифы наконец находят твердую фактическую основу. Стихотворение «Милы сретенские свечи» уже не притязает на статус глобального мифа, а остается исповедью одного человека о своем духовном пути.

Три образа изгнанника в зарубежном творчестве Иванова

В заключение можно указать на три знаменательных образа, в которых отразились главные моменты самопонимания Иванова в вопросе о зарубежье и родине. Во-первых, Иванов уподобляет себя Энею, который перевез родные пенаты сожженной Трои через моря в Рим, где основал новую родину, выросшую во всемирную империю. Во-вторых, судьба Иванова сопрягается с историей Царя Давида, властного правителя Сиона, смиренного раскаянием за свои тяжкие преступления и слагавшего пророческие псалмы о пленении Израиля на реках вавилонских. Оба эти образа сливаются и примираются в образе Св. Христофора, сверхчеловеческого колосса, который одолел тяжесть мира силою своей веры. Во всех трех образах герой совершает опасное путешествие, венчаемое новым откровением родины и даже новым богоявлением в условиях изгнания.

В наиболее развернутом виде миф о России-Трое представлен в первом стихотворении замечательного ивановского цикла «Римские сонеты» (1924 г.):

Вновь, арок древних верный пилигрим,
В мой поздний час вечерним «Ave, Roma»
Приветствую, как свод родного дома,
Тебя, скитаний пристань, вечный Рим.

Мы Трою предков пламени дарим;
Дробятся оси колесниц меж грома
И фурий мирового ипподрома:
Ты, царь путей, глядишь, как мы горим.

И ты пылал и восставал из пепла,
И памятливая голубизна
Твоих небес глубоких не ослепла.

И помнит, в ласке золотого сна,
Твой вратарь кипарис, как Троя крепла,
Когда лежала Троя сожжена. (З. 578)

Здесь «Roma» рифмуется со словом «дома», и невозмутимое небо над Римом хранит память о потерянной Трое, обещая ее воскресение, символизируемое кипарисом. Эту роковую арку, соединяющую погибшую родину с вечным градом, олицетворяет сам пилигрим. В Риме, в лице Иванова, крепнет Русь.

Если Эней представляет мессианское призвание поэта, то его деятельность предстает в образе святого псалмопевца и Царя Давида. В автобиографической поэме «Младенчество» Иванов описывает призвание поэта-духовидца, славословящего Бога и хранящего память об изгнании из святой земли. Он пишет, как еще до его рождения мать гадала о его судьбе по Псалтири, когда младенец «вскрикнул» во чреве, подавая «знаменье», которое давало матери «надежду сокровенную», что ребенок будет

На некое благословенный
Святое дело... Может быть,
Творцу всей жизнью послужить...
Быть может, славить славу Божью
В еще неведомых псалмах. (1, 233).

После смерти мужа мать поэта снова открывает книгу псалмов, которая на сей раз дает более вразумительное предсказание:

Крепчая, пестун-вал качает
Мой челн: за молом плещет ширь...
Мать новолетие встречает, –
Гадает, разогнув Псалтырь:
«В семье отца я, пастырь юный,
Был меньшим. Сотворили струнный
Псалтирион мои персты»...
– «Дар песен вещие листы

Тебе пророчат... Неразлучен
С тех пор с душою их завет:
Как будто затаенный свет,
В скудлой полою, мне поручен, –
Дано сокровище нести... (1, 253)

Эти мессианские струны в лире Иванова имеют прямое отношение к его зарубежному опыту. Ведь «Младенчество» начинается с образа «изгнанницы-души», которая выходит «на брег земного бытия» (1, 231). Однако в покаянном стихотворении 1916 г. «Чистилище» Иванов намекает, что стихотворчество является для него маской, прикрывающей его настоящее призвание:

И счастлив я был, иль шадим и лелеем,
Как тот, что помазан священным елеем,
Но должен таиться и слыть пастухом,
Слагающим песни в ущелье глухом. (3, 548)

Неудивительно, что самоидентификация Иванова как пророка-псалмопевца раскрылась только в последней эмиграции, когда он вышел из ущелий истории в белый свет вечности. Ситуация подобна тому, что в статье 1909 г. «О русской идее» Иванов говорит о древних евреях: именно в вавилонском пленении они ощутили «всего острее и ярче» свое назначение «дать миру Мессию» (3, 325). В письме к В.Ф.Ходасевичу от 29 декабря 1924 г. Иванов пишет: «когда в поэте застывает Саул, закономерно поднимет в нем же свой голос и Давид. Что до меня, <...> Саул во мне стосковавшись по все чаще и слишком надолго пропадающем Давиде, сам пытается перебирать пальцами струны его заброшенной арфы, да не налаживается волшебная песня»⁶⁰. В этом немотном состоянии Иванов испытывает отчаяние, говоря: «Остается обратиться пустыню в пустынь <...> крепко думаю пустынножителство заграничное продолжать»⁶¹. В таком покаянном ключе часто понимается стихотворение Иванова 1927 г. «Палинодия»:

И твой гиметский мед ужель меня пресытил?

Из рощи миртовой кто твой кумир похитил?

Иль в вешем ужасе я сам его разбил?

Ужели я тебя, Эллада, разлюбил?

Но, духом обнищав, твоей не знал я ласки,

И жутки стали мне души недвижной маски,

И тел надменных свет, и дум Эвклидовстрой.

Когда ж, подземных флейт размычной игрой

В урочный час ожив, личины полою очи

Мятежною тоской неукротимой Ночи,
Как встарь, исполнились – я слышал с неба зов:

«Покинь, служитель, храм украшенный бесов».

И я бежал, и ем в предгорьях Фиваиды
Молчанья дикий мед и жесткие акриды. (3, 553)

Печатаемая эти стихи в составе своей статьи о поэте, И.Н.Голенищев-Кутузов истолковал бег из храма как «отречение от Диониса», а «новую Фиваиду» как Рим: «Слава Риму, спасающему своей строгой стройностью от вакхического мятежа, от оргийной мистики Востока. <...> От пафоса дионисийства он очищается в предгорьях новой Фиваиды. Западное христианство для поэта – катарсис, очищение от всякой скверны, возвращение из глубин вакхической ночи к сиянию полудня»⁶². Однако поэт-жрец в «Палинодии» убегает не в отчаянии, а в чаянии нового богоявления, с ожиданием, что в уединении обретет дар пророчества. Отсылки в стихотворении к традиционному образу Иоанна Предтечи поддерживают такое истолкование, поскольку поэт осуществляет переход от (своего) ветхого завета к новому, евангельскому. Это не перелом, а именно переход, утверждающий преемственность нового по отношению к старому. Неслу-

чайно, что следующее стихотворение из «Палинодий» в посмертном сборнике Иванова «Свет вечерний» объявляет о новом «ладе музыки, сходящем издали», который является «творенья духовного предтечей» (3, 567, 846). Этот новый лад – «Повесть о Светомире-Царевиче», которая обновляет миф Иванова о Святой Руси. В какой-то мере «Повесть» – ивановская «Энеида», попытка перенести родные пенаты в их вечный дом и создать империю духа на месте утерянной исторической родины; но она же и его книга пророчеств. Интересно в этой связи замечание С.К.Маковского: «Думая о покинутой родине, покинутой безусловно, – приняв итальянское подданство, он переименовал вскоре и христианское свое вероисповедание, сделался католиком, – Вячеслав Иванов поверил в мистическое будущее именно России, или – вернее сказать – не России, а мира, преображенного русским отношением к святости. Перестав оглядываться на античное прошлое, на европейское средневековье, на Возрождение, он увидел, когда захотел заглянуть далеко в будущее, над землей русское солнце – русское, хоть и ставшее вселенским»⁶³. Отзыв Маковского почти дословно повторяет слова Иванова о поэте-эмигранте Илье Голенищеве-Кутузове, о котором он писал в 1931 г.: «Его Россия, изъятая из его поля зрения, стала для него «внутренним опытом», предметом мистической веры и почти потусторонней веры, память об ней – «вечной памятью», провозглашаемая в чине погребения»⁶⁴.

Над всеми этими фигурами и произведениями витает благородный образ св. Христофора, покровителя путешественников, соединяющего звена между язычеством и Христом, простая вера которого проносит Христа в мир⁶⁵. В переработанном немецком переводе статьи «О русской идее» усиливается определенно католическая тональность статьи за счет расширенного рассказа о св. Христофоре.

Этого и следовало ожидать после перехода Иванова в римско-католическую церковь. При этом, как показывает Нина Сегал (Рудник), по сравнению с 1909-м годом акцент у Иванова переносится с мессианской идеи святого «народа-богоносца» на понятие «народа-Христофора», т.е. народа, несущего ответственность за церковь в мире, но не обеспеченного спасением. Как пишет Иванов переводчику Е.Д.Шору, «Верно, что прежде я ставил акцент на данность идеи, теперь на заданность. Моя ли вина, что родовые муки действительно начались, что година испытаний настала»⁶⁶.

В обращении Иванова к трем универсальным образам изгнания заключено еще и воспоминание им его заветнейших наставников в родной культуре. Если образ поэта как пророка можно условно возвести к Пушкину⁶⁷, то образ «христофора» отсылает к образу «народа-богоносца», который развивал Достоевский в романе «Бесы» (от лица Ивана Шатова) и в «Дневнике писателя» (уже от собственного лица), и к образу России в стихах Тютчева. Связь же Христофора с Энеем установлена в ключевом для Иванова тексте Вл.Соловьева «Тайна прогресса» (1898). Соловьев рассказывает сказку об усталом охотнике, который вынужден перенести сторбленную старуху через реку. Поначалу это страшная тяжесть, но постепенно ему становится легче, и уже на том берегу он видит: «вместо старухи прижалась к нему красавица неописанная, настоящая царь-девица». В аллегорическом толковании Соловьев распознает в охотнике современного человека, а в ветхой старухе – святыню предания, имеющую обернуться «нечаянной радостью»:

Если ты хочешь быть человеком будущего, современный человек, не забывай в дымящихся развалинах отца Анхиза и родных богов. Им был нужен благочестивый герой, чтобы перенести их в Италию, но только они могли дать ему и роду его и Италию, и владычество мира. А наша свя-

тыня могущественнее Троянской, и путь наш с нею дальше Италии и всего земного шара. *Спасаящий спасется*. Вот тайна прогресса – другой нет и не будет⁶⁸.

Пророческий пафос поэзии, сила воли к преображению исторического лика России, необходимость самопожертвования в

этой исторической миссии: вот объяснение эмиграции Иванова, а также и сжатая формула всей его религиозно-философской позиции.

Чикаго.

28 августа 2004 г.

Примечания:

¹ Иванов В.И. Собрание сочинений. Брюссель 1971–1984. Т. 2. С. 316 (далее ссылки на это издание даются в тексте в следующей форме: (2, 316)).

² См. Wachtel Michael. Вячеслав Иванов – студент Берлинского университета // *Cahiers du Monde russe*. 1994. Vol. XXXV (1–2). Janvier-Juin. P. 353–376.

³ Белый Андрей. Начало века. М., 1990. С. 341–342.

⁴ ОР РГБ. Ф. 109. К. 9. Ед. хр. 25. Лл. 2–4.

⁵ В письме к жене после текста Иванов поясняет: «Пальма – древнехристианский символ, часто изображ[аемый] в катакомбах, и кажется – символ бессмертия» (РГБ Ф. 109. К. 9. Ед. хр. 43. Л. 31).

⁶ О последовательном развертывании откровения в обряде, символе и мифе см.: Иванов Вячеслав. Дионис и прадиионисийство. СПб., 1994. С. 269. См. также наиболее глубокий и точный анализ ивановской позиции по поводу символа, мифа и имени: Гоготишвили Л.А. Между именем и предикатом (символизм Вяч. Иванова на фоне имяславия // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 303–382).

⁷ См. Кружков Григорий. Ностальгия обелисков. М., 2001. С. 349–350.

⁸ См. РГБ. Ф. 109. К. 1. Ед. хр. 8–15; Вячеслав Иванов на пороге Рима: 1892 год / Публ. Н.В.Котрелева и Л.Н.Ивановой // Русско-итальянский архив III: Вячеслав Иванов – Новые материалы. Под ред. Даниэлы Рици и Андрея Шишкина. Salerno, 2001. P. 7–24. Ср. Богомолов Н.А. Из итальянских впечатлений Вячеслава Иванова // *Europa Orientalis*. 2002. Vol. XXI. № 2. P. 105–114; Шишкин А.Б. Вячеслав Иванов и Италия // *Archivio italo-russo*. Русско-итальянский архив. I. Trento 1997. С. 503–562.

⁹ Иванов Вяч. Письмо к Шарлю дю Босу // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 84.

¹⁰ «Das «Deutsche» ist nicht der Welt gesagt, damit sie am deutschen Wesen geneese, sondern es ist den Deutschen gesagt, damit sie aus der geschickhaften Zugehörigkeit zu den Vulkern mit diesen weltgeschichtlich werden <...> Die Heimat dieses geschichtlichen Wohnens ist die Nähe zum Sein» (Martin Heidegger. Brief über den «Humanismus» // Wegmarken. Frankfurt am Main, 1967. S.169). О сравнении Хайдеггера и Иванова см. Bird Robert. Martin Heidegger and Russian Symbolist Philosophy // *Studies in East European Thought*. 1999. Vol. 51. N 2. P. 85–108.

¹¹ Об идеологической позиции Иванова в эти моменты его творческой эволюции см.: Обатнин Г.В. Штрихи к портрету Вяч. Иванова эпохи революции 1917 года // *Русская литература*. 1997. № 2. С. 227–228; Обатнин Г.В. Иванов-мистик. Окультистские мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова. М., 2000.

¹² Ср. Кузнецова О.А. Стихотворные послания Вяч.И.Иванова к А.М.Дмитревскому // *Гумилевские чтения*. СПб., 1996. С. 239–253.

¹³ Котрелев Н. В. Неизданная автобиографическая справка Вячеслава Иванова // *Сестры Аделаида и Евгения Герцык и их окружение*. Москва-Судак, 1997. С. 187.

¹⁴ Иванов В. О прозе Кузмина // *Аполлон*. 1910. № 7. С. 46–51.

¹⁵ ОР РГБ. Ф. 109. К. 43. Ед. хр. 6. Л. 45.

¹⁶ Ф.С. [Степун Ф.А.]. Рец. на кн.: Вячеслав Иванов. По звездам // *Логос*. 1910. Кн. 1. С. 282.

¹⁷ Закрежевский Александр. Религия. Психологические параллели. Киев, 1913. С. 362.

¹⁸ Там же. С. 365.

¹⁹ Бердяев Николай. Очарования отраженных культур // Биржевые ведомости. 1916. № 15833. 30 сентября (утренний выпуск). С. 2.

²⁰ Франк С. Артистическое народничество // Русская мысль. 1910. № 1. С. 37.

²¹ Об Иванове в «Пути» см.: Голлербах Е.А. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910-1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000. 121–127. Было бы ошибкой слишком идеализировать роль Иванова в московском неославянофильстве, где отношение к нему со стороны его коллег было неоднозначным; см. например: Флоренский П.А. Переписка с Михаилом Александровичем Новоселовым. Томск, 1998. С. 130; Взыскующие града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1995. С. 560.

²² Из писем к В.И.Иванову и Л.Д.Зиновьевой-Аннибал Н.А. и Л.Ю.Бердяевых / Вступ. ст., подг. текста и примечания А.Б.Шишкина // Вячеслав Иванов: Материалы и исследования. М., 1996. С. 138–139.

²³ Об идеологической позиции Иванова в годы войны см.: Hellman Ben. Poets of Hope and Despair. The Russian Symbolists in War and Revolution (1914–1918). Helsinki, 1995: Обатнин Г.В. К описанию позиции Вячеслава Иванова периода Первой Мировой войны // Новое литературное обозрение. 1997. № 28. С. 148–154.

²⁴ В 1917 г. Иванов пишет: «Звезда», имеющая «воссиять от Востока», по слову Достоевского, не нуждается в государственных межах и в рукотворных храмах; но для владычествования Церкви на земле необходимо завершённое историческое воплощение народа, призванного к претворению своего союза в церковь, – его совершеннолетие и самообретение в созревшей и полной свободе. Мыслимо же таковое лишь после коренного переустройства и обновления нашей народной жизни и всего государственного организма в приближающийся, – уповаем, – царьградский период нашей истории». (4, 469).

²⁵ Иванов Вячеслав. В: Символисты о символизме // Заветы. 1914. № 2. С. 82. Стр. 2, 613.

²⁶ Он же. Дионис и праднионисийство. С. 217.

²⁷ Он же. О Дионисе орфическом // Русская мысль. 1913. Кн. 11. С. 97; ср. Дионис и праднионисийство. С. 190.

²⁸ Черновик письма к Ф.А.Степуну от 22 марта 1925 г. в Римском архиве семьи В.И.Иванова.

²⁹ О жизни Иванова в Советской России см.: Котрелев Н.В. Вяч.Иванов – профессор Бакинского университета // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 209 (Труды по русской и славянской филологии. XI. Литературоведение). Тарту, 1968. С. 326–339; Берд Р. Вяч.Иванов и Советская власть // Новое литературное обозрение. 1999. № 40. С. 305–331.

³⁰ Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий. I. Знаменательный спор («Переписка из двух углов» Гершензона и Иванова) // Русская мысль. 1923. Т. 43. № 4. С. 129.

³¹ Флоровский Георгий. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 459.

³² Ср. Берд Роберт. «Переписка из двух углов» и ее биографический контекст // Вячеслав Иванов: Творчество и судьба. М., 2002. С. 50–59.

³³ Другой вариант первых двух строк еще более разителен: «Повсюду гость и чуженин / Пришлец безроден, безземлен»; см. Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University (New Haven, USA), Gen MSS 172. Box 69. Folder 2167.

³⁴ Об эмиграции Иванова см.: Климов А.Е. Вячеслав Иванов в Италии (1924–1949) // Русская литература в эмиграции. Сборник статей. Питтсбург 1972. С. 151–165.

³⁵ Переписка В.И.Иванова и И.Н.Голенищева-Кутузова / Подг. текста и комм. Андрея Шишкина // Europa Orientalis. 1989. Vol. 8. P. 503–504.

³⁶ Архипов А. Вячеслав Иванов – комментатор Нового Завета. Предварительное сообщение // Europa Orientalis. 2002. Vol. XXI. № 1. P. 39–94.

³⁷ Кроме цитируемой ниже статьи И.Н.Голенищева-Кутузова см. Гиппиус З.Н. Поэт и тарпейская скала: О Вяч.Ив.Иванове // Иллюстрированная Россия. 1939. № 2 (660). 1 января. С. 2–3; Зайцев Бор. Италия: Вновь в Риме // Русская мысль. 1949. № 166. 26 августа. С. 4–5.

³⁸ Попов Н. О смысле ветхозаветных прообразов // Журнал Московской Патриархии. № 3. 16.

³⁹ Arseniew Nicolas von. Die russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart in ihren geistigen Zusammenhängen. Mainz, 1929. S. 254.

⁴⁰ Иванов Вяч. Письмо к Шарлю дю Босу // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 87.

⁴¹ Теософия и Богостроительство. Стенограмма заседания Религиозно-Философского общества 24 ноября 1909 г. // Вестник теософии. 1910. Февраль. № 2. С. 83. См. Обатнин Геннадий. Иванов-мистик. С. 35–102.

⁴² См.: Возбудители раскола. Париж, 1927. С. 20; Граббе Григорий. Корни церковной смуты: Парижское братство св. Софии и розенкрейцеры. Белград, 1927. С. 10. Ср. также Соловьев Сергей. Богословские и критические очерки. Собрание статей и публичных лекций. М., 1916. С. 52.

⁴³ РГБ. Ф. 109. К. 9. Ед. 8. Лл.3-4.

⁴⁴ Исключения встречаются только в текстах, написанных в эмиграции, например, в статье «Лермонтов» (4, 379–383).

⁴⁵ Франк С. Артистическое народничество // Русская мысль. 1910. № 1. С. 37.

⁴⁶ Ср. Иванов В.И. Собр. соч. Т. 3. С. 31–32; Иванов В.И. Стихотворения. Поэмы. Трагедия. Под ред. Р.Е.Помирного. СПб., 1995. Том 2. С. 235 (отметим, что эта публикация раннего варианта «Примитив» нуждается в исправлении по рукописи: ОР РГБ. Ф. 109. К. 3. Ед. хр. 2 Л.1)

⁴⁷ Иванов В.И. Стихотворения. Поэмы. Трагедия. СПб., 1995. Т. 2. С. 234; исправлено по РГБ Ф. 109. К.3. Ед. хр. 2 Л.1; варианты см. там же. Л. 2.

⁴⁸ Диакон Василий. Леонид Федоров: Жизнь и деятельность (Сокращенная версия). Б.м., 1992. С. 59. Ср. также воспоминания К.Эрберга (Сюннерберга) об этой встрече: Эрберг Конст. (К.А.Сюннерберг). Воспоминания / Публ. С.С.Гречишкина и А.В.Лаврова // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского дома на 1977 год. Ленинград, 1979. С. 128–134.

⁴⁹ Иванов Вяч. Письмо к Шарлю дю Босу // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999, С. 87.

⁵⁰ Там же. С. 88.

⁵¹ Poggi V. Ivanov a Roma (1934-1949) // Europa Orientalis. 2002. Vol. 21. № 1. P.140.

⁵² Там же. С. 88.

⁵³ Там же. С. 89.

⁵⁴ Иванова Л. В. Воспоминания: Книга об отце. М., 1992. С. 52.

⁵⁵ Poggi V. Ivanov a Roma (1934-1949). С. 89. Известно, что Иоанн Павел II перенял образ «двух легких» у Иванова, однако у него он относится к Церкви, а не к отдельному верующему, и поэтому предполагает как модель не униатство (т.е. подчинение православного обряда католической доктрине), а подлинное воссоединение с сохранением местных особенностей.

⁵⁶ Об этом стихотворении см.: Берд Р. Обряд и миф в поздней лирике Вяч. Иванова (О стихотворении «Милы сретенские свечи») // Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура. Томск, Москва, 2003. С. 179–193; Шишкин А.Б. «Россия» и «Вселенская церковь» в формуле Вл. Соловьева и Вяч.Иванова // Там же. С. 159–178.

⁵⁷ Переписка С. Л. Франка с Вяч. Ивановым // Мосты. 1963. № 10. С. 362.

⁵⁸ Правда, в письме к Франку Иванов указывает на свое принятие католического догмата о Непорочном зачатии: «чудный догмат непорочного зачатия, утверждающий, что рай на земле донны есть для прозревших, как это проповедовал старец Зосима, и как уверяли меня с удивительной силой поэтического слова неграмотные имяславцы, спасающиеся в Кавказских дебрях» (Переписка С.Л.Франка с Вяч. Ивановым // Мосты. 1963. № 10. С. 360–361). Об изменчивых высказываниях Иванова по этому вопросу см. еще: Ельчанинов А. Встречи с Вячеславом Ивановым (из дневника 1909–1910 гг.) // Вестник РСХД. 1984. № 142 (3). С. 61; Обатнин Геннадий. Вяч.Иванов: Доклад «Евангельский смысл слова «Земля». Письма. Автобиография (1926) // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 1991 год. СПб., 1994. С. 143.

⁵⁹ Переписка С.Л.Франка с Вяч.Ивановым. С. 362.

⁶⁰ Четыре письма В.И.Иванова к В.Ф.Ходасевичу / Публ. Н.Н.Берберовой // Новый журнал. 1960. № 62. С. 285. Ср. Лавров А.В. Вячеслав Иванов: письма к Ф.Сологубу и Ан.Н.Чеботаревской // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 1974 год. Л. 1976. С. 150; Чулкова Н.Г. «Ты – память смолкнувшего слова...»: Из воспоминаний о Георгии Чулкове // Вестник РСХД. 1989. № 157. С. 149

⁶¹ Четыре письма В.И.Иванова к В.Ф.Ходасевичу. С. 149.

⁶² Голенищев-Кутузов И. Отречение от Диониса // Возрождение. 1930. 3 июля. № 1857. С. 3–4.

⁶³ Маковский С.К. Портреты современников. Нью-Йорк, 1954. С. 298.

⁶⁴ Иванов Вячеслав. Предисловие. В кн.: Голенищев-Кутузов, Илья. Память. [Белград], 1935.

⁶⁵ Сегал (Рудник) Нина. Образ св. Христофора и его значение в творчестве Вяч.Иванова // *Europa Orientalis*. 2002. Vol. 21. № 1. С. 303–320.

⁶⁶ Там же. С.320.

⁶⁷ См. Davidson P. Viacheslav Ivanov's Ideal of the Artist as Prophet: From Theory to Practice // *Europa Orientalis*. 2002. Vol. 21. № 1. С. 157–202.

⁶⁸ Соловьев Вл. Тайна прогресса // *Сочинения в двух томах*. М., 1990. С. 557.

Е.Г.Руднева

ИДЕЯ СИНТЕЗА ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТРАДИЦИЙ В ПОВЕСТИ И.С.ШМЕЛЁВА «НЕУПИВАЕМАЯ ЧАША»

Интенсивное развитие религиозного направления в современной отечественной культурологии и филологии, актуализировавших традиционную для русского общественного самосознания тему России и Запада, вновь обострило вопрос об отношении православия к европейскому искусству Нового времени. Возможен ли диалог (при всем различии их творческих принципов) художественных культур, возникших в лоне православия и возрожденческого гуманизма? И если возможен, то в каких формах их взаимодействие осуществимо? Есть ли тому какие-то свидетельства в самой истории искусства?

В XX веке однозначно отрицательный ответ на все подобные вопросы давала как неоправославная мысль, так и советская наука. Хотя по отношению к Возрождению они применяли прямо противоположные системы ценностных критериев, обе исходили из весьма распространенной историко-культурной схемы, способствовавшей модернизации Возрождения (в 80-е годы она подверглась убедительной критике¹).

*РУДНЕВА
Елена
Георгиевна,
доктор
филологических
наук,
профессор МГУ*

Согласно этой схеме (истoki ее можно обнаружить у просветителей XVIII века), Возрождение исключалось из средневековья и противопоставлялось ему в качестве начала Нового времени, т.е. предшественника сентиментализма и романтизма. Подобная схема просматривается, к примеру, в известной «Эстетике Возрождения» (1978) А.Ф.Лосева, который трактовал ренессансную художественную культуру как «дикую и звериную», беспринципно-нигилистическую и аморальную, породившую в дальнейшем разгул «сатанизма»². Ранее во многом аналогичные суждения были высказаны И.А.Ильным и другими идеологами неоправославия. П. Флоренский, к примеру, характеризовал культуру Возрождения как «хищнически-механическую», а прямую перспективу в живописи объявил «полнейшей бессмыслицей», ренессансного художника оценивал как «впавшего в гордыню титанического самоутверждения и иллюзионизма» («Итоги»). Такие точки зрения заведомо исключали какой-либо диалог канонической религиозной культуры с ренессансной, отличающейся, по мнению М.Л.Баткина, как раз склонностью к «диалогизму».

Однако реальный исторический процесс, как известно, не укладывается в жесткие схемы и протекает в самых разнообразных, совершенно непредсказуемых формах. Различия на онтологическом, теологическом и даже антропологическом уровнях не исключают, а скорее предполагают сложные переходные явления, симбиозы, самые неожиданные сочетания. Особенно в сфере художественной культуры.

Вот почему представляет интерес попытка такого ортодоксального писателя, как И.С. Шмелев, по-своему подойти к означенной проблеме. В повести «Неупиваемая Чаша» (написанной в революционном Крыму в 1918 году) он по существу предложил своеобразную эстетическую программу, средствами искусства вопло-

тив свою надежду на обновляющий синтез всех исторически значимых форм русской и западной художественных культур (фольклора, церковного канонического искусства, а также искусства Возрождения, романтизма и реализма). Их синтез он искал ради утверждения идеала «прекрасного и чистого в человеке». Идея такого синтеза нашла отражение в творческом пути главного героя повести талантливого крепостного живописца.

Илья Шаронов – сын маляра, глубоко религиозный человек, склонный к мистике и впитавший с детства мораль житийных текстов, постиг основы уставного ликописания у работавших в монастыре иконописцев из села Холуя. Уже тогда он создает два церковных портрета: икону Арефия Печерского с ликом своего учителя и икону святого мученика Терентия, придав тому черты своего отца. Темные силы он также изобразил – в портретном наброске цыганки Зойки (в позе Марии Египетской, то есть раскаявшейся блудницы) и своего барина в виде Диоклетиана – того гонителя христиан, при котором были замучены святые Анастасия, Себастьян и Георгий (лики их Илья написал позднее). В его живописи преобладает, видимо, не традиционно-символическое, а миметическое начало: все на его полотнах «живет» – таково свойство его таланта.

Новые творческие горизонты открылись перед Ильей в Риме, куда барин направил своего крепостного, «гения из рабов» учиться живописному мастерству. Здесь, в центре ренессансной культуры имени Рафаэля, Тинторетто, Микеланджело, Рубенса, Тициана (знаменателен сам этот перечень, разнообразно и полно представляющий эпоху Возрождения) стали родными его сердцу. Расширился его эстетический горизонт. Память Ильи, с детства хранившая красоту родного соснового бора и монастыря, обогатилась впечатлениями европейской культуры, морского простора и гор, даровавших ему чувство окрыленности: «Радостным, не-

ИДЕЯ СИНТЕЗА ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТРАДИЦИЙ В ПОВЕСТИ И.С.ШМЕЛЁВА «НЕУПИВАЕМАЯ ЧАША»

сказанным раскинулся перед ним мир Божий – простор бескрайний. И новые над ним звезды. И цветы, и деревья – все было новое. И новое над ним солнце»³. В Италии художник, впервые почувствовав себя свободным, пережил «взлет души и взмах ее вольных крыльев», обрел чувство личного достоинства. Обновление души подчеркнуто инверсированной формулой из Апокалипсиса «Была новая земля и новое небо». Хронотоп повести мотивирует изменение религиозного мировосприятия Ильи, оно окрашивается в возвышенно-романтические тона.

Овладевая мастерством живописи под руководством католического художника Терминелли, Илья написал в новом для себя стиле канонизированных Ватиканом Св. Себастьяна и Св. Цецилию (покровительницу церковной музыки, ставшую для романтиков – Вебера, В. Одоевского и др. – символом небесной гармонии). В перспективе художника ждали новые заказы (писать портрет самого папы!), личная свобода, обеспеченность. И только чувство долга перед народом, стремление создать произведения, которые озорали бы радостью темную жизнь мужиков, заставили Илью вернуться в Россию.

Однако на родине, вновь попав в кабалу к барину, он еще неожиданно оказался отчужденным от своей родной среды: односельчане насмехались над «вшивым маркизом» в шляпе. Роспись новой церкви, сделанная им в итальянской манере, не нашла отклика в сердцах прихожан, привыкших к древнему «строгому» стилю. Лишь много позднее результаты его напряженного тяжелого труда оказались восприняты верующими. Шмелев использовал узнаваемую романтическую ситуацию – одинокий художник, противостоящий в своем свободном творчестве косной толпе, чувствует себя изгоем: «ни Богу свечка, ни *этому* кочерыжка». Тяжелая атмосфера усугубляется в сюжете повести не менее типичным мотивом возвышенно-страстной роковой любви кре-

постного героя к его госпоже. Анастасия олицетворяет для него идеал красоты, чистоты, святости и ассоциируется с Мадонной. Любовь к ней стала источником не только трагического переживания, но и творческого вдохновения. На этом новом этапе жизни талант Ильи достигает своих вершин, развиваясь в двух направлениях – религиозном и светском. Художник пишет в монастыре Георгия на белом коне, победно разящего поганого Змея (то есть не мученика, признанного доктриной, а героя фольклора и христианской мифологии), затем икону великомученицы Анастасии, наконец, два портрета своей госпожи – церковный и светский в стиле Возрождения, идеализируя ее красоту. Эти портреты, написанные Ильей на дневных сеансах, когда он воочию лицезрел чистую красоту Анастасии, и ночами, когда он томился страстью, отражают силу и романтический характер его чувства. Теперь все его творчество «опалено огнем» любви.

Состояние Ильи напоминает состояние гоголевского художника-романтика Пискарева, пораженного красотой барышни с Невского и грезящего о своей «перуджиновой Бьянке». Впечатления Ильи от Анастасии также постоянно сопровождаются римскими ассоциациями (звук ее голоса, как тихая музыка органа, кроткие черты ее лица напомнили ему святую Цецилию в Миланском соборе и т.п.). Образ возлюбленной воплощает для него (как для Данте или Петрарки) возвышенные религиозно-нравственные идеалы: он молился «пресветлому, открывшемуся в ней лику», он видел ее «радостные глазозвезды, несбыточные, которых ни у кого нет», как на солнце смотрел, «как на красоту, сошедшую с неба», в глазах ее видел «необъятность святого света». «Словно поднятый от земли» смотрел Илья на «неземное лицо» Анастасии, лицо еще никем не написанной Мадонны.

Именно сопряжение небесного и земного, идеального и плотского, благого-

вейно-мистического и возрожденческого, сакрализация любовного чувства питает то высокое вдохновение, результатом которого стали овальный портрет Анастасии (дачники сравнивают его с Леонардовой Моной-Лизой) и икона «Неупиваемая Чаша», написанная неуставно. Только творчество, озаренное глубоко личным возвышенным романтическим чувством, оказалось способно и запечатлеть радость молодой жизни, и приблизиться к глубинному смыслу бытия. Для Ильи ренессансная художественная культура не отрицает православной традиционной иконописи, скорее она может быть источником ее обновления. Не случайно в основе всех его разножанровых полотен – один прототип: сходство с Анастасией улавливается и в иконах (великомученицы Анастасии, в «Неупиваемой Чаше»), и в портретах, написанных в ренессансном духе, идеализирующих женскую красоту. Его палитра отражает влияние той новоевропейской пластики, в основе которой – принцип Леонардо: «Следует брать зеркало себе в учителя». В своей живописи Илья стремился преодолеть ремесленный шаблон, монотонность старого стиля, расширить преемственные связи с разными историческими формами изобразительного искусства. Претворяя в новое качество самые разнообразные художественные традиции – от раннехристианских (замена младенца изображением чаши, рыбы, виноградной лозы ради оберега его от враждебных сил) до романтических, – Илья находит плодотворное сочетание приемов символизации и жизнеподобия. В сопряжении им столь различных стилевых принципов нет эклектики, они органично претворены в новую художественную систему. В результате его неуставно написанную икону архиерей признает чудотворной, несущей людям радость. И светские портреты, написанные Ильей, покрывают зрителей одухотворенной красотой. Его художественные шедевры рождены под воздействием возвышенной романти-

ческой страсти, (которую современные религиозные интерпретаторы, вопреки тексту, порой редуцируют до «неземной любви в прямом смысле»⁴), сублимированной в творческом вдохновении и религиозном чувстве. По мнению О.А.Комкова, рисуя образ героя в религиозно-романтическом духе возвышенной мистики, Шмелев показал связь его творчества с любовным чувством⁵.

Таким образом, освоив западно-европейскую живопись, герой Шмелева осмелился энергией своего творческого гения преобразовать канон православной иконы, обогатить его эмоционально-художественным опытом, личным чувством, и в то же время создать светские портреты, запечатлевшие одухотворенную красоту молодой, исполненной жизни женщины. Искусство Ильи – это постижение тайны красоты и радости жизни, даруемой Господом.

В художественных поисках героя открылся пафос эстетических исканий самого Шмелева, в повести которого обнаруживается синтез разнообразных жанрово-стилистических начал. Смысловый потенциал повести возникает в результате сопряжения в ней правоописательно-сатирических, житийно-канонических и романтических «элементов». Сатирическим изображением дикого барства автор заставляет вспомнить изображение крепостничества Гоголем, Тургеневым, Салтыковым-Щедриным, Некрасовым (вот, например, гротескный портрет барина, прозванного в народе Жеребцом: волосатая грудь, как у медведя, ноги в шерсти, мурластый, лысый, в заплеванном халате). История главных героев дана на широком нравоописательном фоне: в повести около 40 персонажей и три массовые сцены подмонастырной ярмарки, хронологически удаленные друг от друга более чем на полвека, а также групповая сцена в экспозиции. Повествование о труженическом подвиге главного героя-иконописца и о слиявшейся в народе «святой» Анастасии

ИДЕЯ СИНТЕЗА ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТРАДИЦИЙ В ПОВЕСТИ И.С.ШМЕЛЁВА «НЕУПИВАЕМАЯ ЧАША»

свидетельствует об ориентации Шмелева на житийную традицию. Сюжетная линия трагической любви и вдохновенного ею творчества воскрешает характерную для романтизма тему художника (легко обнаружить переключку с «Рафаэлевой Мадонной» Жуковского, с «Портретом» Гоголя). Она обновлена контекстом реалистического нравоописания в духе натуральной школы (этнографический колорит, точность топонимики, бытовых деталей) и сопряжена с житийным подтекстом и сентиментальными мотивами. В результате житийный образ преобразен в живой характер. Илья – романский герой, «неадекватный своей судьбе и положению» (М.Бахтин). Повесть, воспроизводящая динамику эмоционального самосознания Ильи, пронизана лиризмом. Вместе с тем сеть фольклорных, агиографических, возрожденческих и романтических мотивов скрепляет и одухотворяет прямо или косвенно высказанное Евангельское Слово. Оно освещает все культурно-поэтические напластования, утверждая нераздельность творчества и веры. Тому призваны способствовать и стилистические средства, организованные в традициях «плетения словес», орнаментальной церковной прозы XIV–XV веков: ритмизация речи, перечисления, стилистическая симметрия, ассонансы, удвоение понятий, бинарность, повтор «ключевых» слов (например, в первой главе Жития Сергия Радонежского Лихачев отметил десятикратное употребление однокоренных слов «чудно», «чудный», «чудо» применительно к различным понятиям, что позволяет установить между ними смысловую связь. Вот пример, особенно близкий к стилистике Шмелева: «... и не буди ми ни мало ж порадовитися радостию мира, сего, ни исполни мя, господи, радости духовныя, радости неизреченныя, сладости божественныя»⁶). Текст насыщен обильными литературными и культурологическими реминисценциями – мотивами сказки,

легенды, поэтическими цитатами из песен, псалмов, молитв.

Повесть Шмелева, несомненно, несет на себе печать эксперимента, придающего ей некоторые черты нарочитости (утрированное использование таких приемов, как бинарность и рифмовка эпизодов, парность персонажей и предметных деталей, символика ономастики, топонимики, культурных реалий и жанровых признаков. Вкрапление в текст фрагментов, передающих психологические состояния Ильи, представляется недостаточно мотивированным, поскольку повесть написана в сказовой манере не от его лица, а от лица неизвестного рассказчика). Тем не менее, предложенная Шмелевым концепция плодотворного синтеза разнообразных художественных принципов соответствовала тому пути, по которому пошло развитие искусства в XX веке.

В годы эмиграции Шмелев, как известно, примкнул к тем идеологам неоправославия, кто, подобно И.Ильину, односторонне отрицал наследие Возрождения, сентиментализма, романтизма, «эгоистическую» культуру Запада и отстаивал незамутненную православную традицию, воцерковление искусства и «духовный реализм». Уже в 20-е годы Шмелев отверг тот художественный плюрализм, который он столь вдохновенно утверждал в «Неупиваемой Чаше». Объявив смерть культуры в мире европейской цивилизации, он теперь призывал писать не «историю Возрождения», а «о Возрождении без кавычек», о восстановлении души человеческой как «образа Божия Живаго в каждом»⁷. Однако до сих пор в современных дискуссиях его повесть «Неупиваемая Чаша» звучит весомой репликой в защиту эстетических ценностей общечеловеческой, в том числе и ренессансной культуры от односторонней их оценки, к чему нередко склонно современное религиозное литературоведение и не только оно⁸.

Примечания:

¹ См.: Косиков Г.К. Средние века и Ренессанс. Теоретические проблемы // Методологические проблемы филологических наук. М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1978. С. 222–252.

² Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Искусство, 1978.

³ Здесь и далее текст «Неупиваемой Чашы» цитируется по изд.: Шмелев И.С. Собр. соч. в 5-ти тт. Т. I. Солнце мертвых: Повести. Рассказы. Эпопея. – М.: Рус. кн., 2001. С. 379–436.

⁴ См. Дунаев М.М. Духовный путь И.Шмелева // Венок Шмелеву. М.: Фонд Рос. культуры, 2001. С.137.

Между тем, текст повести говорит об ином: Илья «сладким ядом поил себя, вызывая ее глаза, пил из них светлую ее душу и опьянялся, до слез, до боли вызывал ее в мыслях и целовал втайне». А вот его тревожные сны после дневных сеансов: «она приходила к нему в коротком тревожном сне, меняющаяся: то в пурпуре великомученицы Варвары, то в светлой одежде святой Цецилии, то в одеянии рубенсовской Мадонны. Приникала к нему во сне полуобнаженная, в пышных тканях прекрасной венецианки, то манила его в аллеях, то лежала раскинутая на греховном ложе».

⁵ Комков О.А. Традиции православного иконологического мышления в русской литературе XIX-начала XX веков: А.С.Пушкин, Н.В.Гоголь, Н.С.Лесков, И.С.Шмелев. Авт. дисс. на соиск. уч. степ. канд. культурологич. наук. М.: 2001. С. 22.

⁶ Цит. по кн.: Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. – Л.: Наука. 1979. С. 120.

⁷ Шмелев И.С. Два письма // Шмелев И.С. Цит. собр. соч. Т. 2. 2001. С. 264, 262.

⁸ См.: Бочаров С.Г. О религиозной филологии // Бочаров С.Г. Сюжеты русской литературы. – М.: Языки русской культуры, 1999. С. 585–600.

СУДЬБЫ И МИФЫ

Т.Г.Петрова

КОНГРЕСС ПИСАТЕЛЕЙ В ЗАЩИТУ КУЛЬТУРЫ

(ПАРИЖ, 1935) В ОЦЕНКЕ СОВЕТСКОЙ
И ЭМИГРАНТСКОЙ КРИТИКИ

*ПЕТРОВА
Татьяна
Георгиевна,
старший
научный
сотрудник
ИНИОН РАН*

Первый международный конгресс писателей в защиту культуры от фашизма проходил в Париже с 21 по 25 июня 1935 г. На нем присутствовали представители от 35 стран, более двухсот делегатов. Его подготовкой занимались как французские писатели – коммунисты Анри Барбюс, Жан Ришар Блок, Луи Арагон, придерживавшиеся левых взглядов Андре Жид и Андре Мальро, так и советские – И.Г. Эренбург и М.Е. Кольцов, поддерживаемые А.С. Щербаковым, оргсекретарем Правления Союза советских писателей, куратором Союза по линии ЦК ВКП(б). Конгресс, инициированный и финансируемый Москвой, его подготовка, проведение и освещение в печати породили интересные мифы, характерные для того времени. Рассмотрим лишь несколько взаимосвязанных сюжетов: инициатива конгресса, советская делегация, итоги конгресса и, конечно же, его освещение в советской и эмигрантской прессе (на примере московской «Литературной газеты» и парижских «Последних новостей»).

И.Эренбург в своей книге «Люди, годы, жизнь» свидетельствует, что после Первого съезда советских писателей, проходившего в августе 1934 г., он беседовал в Париже с Жаном Ришаром Блоком, присутствовавшим на съезде и выступавшим там о необходимости создания широкого антифашистского фронта писателей, а также с другими французскими интеллектуалами; после этого он «написал в Москву длинное письмо, рассказывал о настроениях западных писателей, об идее антифашистского объединения»¹. Вскоре Эренбург по этому поводу был вызван в Москву для беседы со Сталиным, но она не состоялась, т.к. произошло убийство Кирова. Он неоднократно повторяет на страницах своей книги, что в то время писатели еще пользовались огромным авторитетом во всем мире. Вернувшись в Париж Эренбург, как он пишет, разговаривал с А.Мальро, с П.Вайяном-Кутюрье, с А.Жидом, с Жаном Ришаром Блоком, с Л.Муссином, с Ж.Гееном. Поддерживая официальную советскую версию созыва конгресса, Эренбург утверждал: «После долгих споров группа французских писателей решила создать весной или в самом начале лета международный конгресс. Писатели – не рабочие: объединить их очень трудно. Андре Жид предлагал одно, Генрих Манн другое, Фейхтвангер третье. Сюрреалисты кричали, что коммунисты стали бонзами и что надо сорвать конгресс. Писатели, близкие троцкистам – Шарль Плинье, Мадлен Паз, – предупреждали, что выступят – “разоблачат” Советский Союз. Барбюс опасался, что конгресс по своему политическому диапазону будет чересчур широким и не сможет принять никаких решений. Мартен дю Гар и английские писатели Фостер, Хаксли, напротив, считали, что конгресс будет чересчур узким и что дадут выступить только коммунистам. Потребовалось много терпения, сдержанности, такта, чтобы примирить, казалось бы, непримиримые позиции»². Если на московском съезде

писателей Эренбург был рядовым участником, то парижский конгресс, по его словам, он подготавливал. «Больше всех работали Жан Ришар Блок, Мальро, Гийу, Рене Блек, Муссинак»³, – писал Эренбург. К этому списку следует добавить А.Барбюса и И.Р.Бехера.

Г. Адамович в ведущей парижской газете «Последние новости» с иронией рассказал о своем впечатлении от парижского доклада Эренбурга на московском Первом съезде писателей: «Эренбург перестроился. Прежде это был усталый скептик, с притухшими глазами, с глухим голосом <...> Теперь нашим взорам предстал энтузиаст, с бодрой социалистической зарядкой. Главный тезис доклада – о том, как строительство преобразует человека – нашел в самом Эренбурге яркое и наглядное подтверждение. О чем он говорил? О том, что съезд произвел на него неизгладимое впечатление, о том, что “мы, и только мы наследники всей мировой культуры”, о том, как прекрасна жизнь в “нашем союзе”, как она убога на гниющем Западе, – и о многом другом в том же роде. Фактов в докладе было мало. Были, главным образом, впечатления»⁴.

Первое упоминание в «Литературной газете» о предстоящем конгрессе содержится в статье «Международный писательский съезд и пэн-клубы» за подписью А.Гран (20 апр. 1935). Стремясь внедрить в сознание не только отечественных, но и зарубежных читателей новый миф о том, что инициатива созыва конгресса принадлежит исключительно французским революционным писателям, газета сообщала: «...именно во Франции из рядов французских революционных писателей должен был раздаться призыв к созыву международного писательского конгресса». Информация дается со ссылкой на французский источник: «В последнем номере “Монд” мы находим различные материалы, относящиеся к созыву этого конгресса, открытие которого намечается 3 июня в Париже». И далее процитированы неко-

торые проблемы литературы и культуры, обозначенные в манифесте, который парижский Организационный комитет разослал в другие страны: класс и культура, литература и пролетариат, война и культура, опыт советской литературы, социальная роль литературы, «формация героя», борьба писателей в защиту культуры. В этом манифесте приводились и ожидаемые тезисы предстоящего конгресса. 15 июня в «Литературной газете» напечатана подборка «Накануне Международного конгресса писателей в Париже». В редакционном извещении отсутствует конкретная дата, а сказано лишь о том, что этот конгресс открывается «на днях», и приводятся колонки «высказываний» «виднейших писателей Франции, главных инициаторов созыва конгресса», напечатанных в журнале «Монд», который редактировался коммунистом А. Барбюсом и издавался, как известно, при финансовой поддержке СССР. Так, Виктор Маргерит повторил официальную мифологизированную версию возникновения идеи конгресса: «Несколько писателей во Франции сгруппировались и предложили своим свободным собратям из всех стран организовать новое сообщество». А далее, приоткрывая таинственную завесу, он утверждает: «Предстоящий конгресс будет первым шагом на пути универсального обновления духа. У него есть образец: конгресс советских писателей, собравшийся летом прошлого года в Москве <...> Из дебатов на советском съезде мы можем почерпнуть ценные указания для нового направления». Накануне открытия форума, «Литературная газета» от 20 июня информировала о его предстоящей работе и основной задаче: «... на парижском съезде борьба за культуру, борьба против угрозы фашистского варварства будет звучать неизбежно, как борьба за великие идеалы Советского Союза, как утверждение великих идей и великой практики советской литературы. С трибуны парижского съезда будет громко звучать голос

советского писателя, общественный и творческий путь которого – это общий путь передовых и честных писателей всего мира». В газете сообщалось и о советской делегации «под председательством Алексея Максимовича Горького», в состав которой входят: Б.Алазан (Армения), Вс. Иванов, А.Каравасва, В.Киришон, Я.Колас (Белоруссия), М.Кольцов, А.Корнейчук (Украина), А.Лахути, И.К.Луппол, И.Микитенко (Украина), Ф.Панферов, П.Панч (Украина), Н.Тихонов, Г.Табидзе (Грузия), Ал.Толстой, П.Тычина (Украина), А.С.Щербаков, И.Эренбург⁵. И ниже приводилась фраза: «В Париж выезжают возвратившиеся в Москву И.Бабель и Б.Пастернак, входящие в состав делегации Союза Советских писателей СССР на международный конгресс писателей в защиту культуры».

Мифологичны сюжеты с не приездом на конгресс М.Горького и М.Шолохова, которые были включены в состав советской делегации. Официальная версия, объясняющая отсутствие «великого пролетарского писателя» – болезнь, неофициальная запрет Сталина. «Хозяин» также дал согласие освободить М.Шолохова от поездки на Парижский конгресс по его просьбе.

Мифологичны и сюжеты со срочным включением в число советских делегатов Пастернака и Бабеля. «Последние новости», внимательно следившие за работой конгресса, писали 21 июня: «Ожидаются еще Бабель и Пастернак». Н.Берберова вспоминала: «Наступил третий день конгресса и отсутствие Бабеля и Пастернака начало смущать президиум. Эренбург терял голову. Жид и Мальро отправились в советское посольство на улицу Гренель просить, чтобы прислали на конгресс “более значительных и ценных” авторов. Эренбург послал в Союз писателей в Москву отчаянную телеграмму. Наконец, Сталин самолично разрешил Бабелю и Пастернаку выехать. Оба поспели только к последнему дню. Пастернак приехал без

вещей. Мальро дал ему свой костюм. В нем Пастернак вышел на эстраду»⁶. Так складывались мифы по обе стороны границы. Бабель и Пастернак действительно срочно выехали в Париж 21 июня, после того, как конгресс уже открылся. «За Пастернаком послали машину. Он отказался ехать, ссылаясь на болезнь, но приехавший за ним передал слова секретаря Сталина Поскрёбышева, что это приказ и обсуждению не подлежит. На следующий день 21 июня, когда конгресс уже открылся, он в сшитом за сутки новом костюме и пальто выехал вместе с Бабелем в Париж»⁷, – пишет Е.Пастернак.

«Последние новости» информировали 23 июня: «Размещением делегатов в Париже, так сказать, их квартирнером является старый парижский житель Илья Эренбург». Б.Л.Пастернак приехал на конгресс больным. Эренбург это описывал так: «За несколько дней до открытия конгресса французские писатели, организаторы конгресса, обратились к нашему послу: они хотели бы увидеть Бабеля и Пастернака, не вошедших в состав делегации. Конгресс уже работал, когда приехали Бабель и Пастернак. Исаак Эммануилович речи не написал, а непринужденно, с юмором рассказал на хорошем французском языке о любви советских людей к литературе. С Борисом Леонидовичем было труднее. Он сказал мне, что страдает бессонницей, врач установил психастению, он находился в доме отдыха, когда ему объявили, что он должен ехать в Париж. Он написал проект речи – главным образом о своей болезни. С трудом его уговорили сказать несколько слов о поэзии. Наспех мы перевели на французский язык одно его стихотворение. Зал восторженно аплодировал»⁸. Е.Пастернак полемизирует с такой оценкой речи: «В своей книге Эренбург писал, что проект речи был посвящен главным образом болезни, но следствием болезни он считал очень существенную для Пастернака мысль, что культура не нуждается в объе-

динениях и организациях по ее защите, надо заботиться о жизни и свободе людей, при этом культура возродится и утвердится сама по себе, как производное, как плод на этой почве. Пастернак появился на эстраде 25 июня и был встречен аплодисментами. Андре Мальро перевел речь Пастернака, – писал Эренбург, – и потом прочел его стихотворение “Так начинают...” (в переводе на французский). Съезд ответил долгой овацией. Он понял, что значат слова Мальро: “Перед вами один из самых больших поэтов нашего времени”. Тихонов впоследствии говорил, что вместе с Мариной Цветаевой они составили из отрывочных фраз стенограммы текст, который был напечатан в отчете конгресса»⁹. В книгу «Международный конгресс писателей в защиту культуры» (М., 1936), где опубликованы материалы конгресса, вошли ставшие знаменитыми слова Пастернака о поэзии, которую ищут повсюду, а находят в траве. Запись речи Бабеля не сохранилась и в этой книге отсутствует.

В номере «Литературной газеты» от 24 июня в редакционной статье «За культуру социализма» были сделаны следующие выводы: «... принципиальная солидарность всего конгресса находит свое наиболее концентрированное выражение в отношении делегатов к советской стране, как к исторической наследнице всего лучшего, что дано многовековым развитием человеческой культуры». Эта идея прозвучала в речах Марселя Жана Геенно, Жана Ришара Блока, Мартина Андерсена-Нексё. Газета начала публикацию докладов советской делегации с речи литературоведа И.К.Луппола «Проблема культурного наследства». В рубрике «Дневник съезда» приводился краткий отчет о проблематике речей иностранных писателей. Так, например, о наиболее проблемном выступлении на конгрессе Жульена Бенда сказано: «После речи французского писателя Бенда (автора романа “Измена клерков”), который, подчеркивая принципи-

альное противоречие между буржуазной культурой и культурой коммунизма, говорит о том, что невозможно использовать старое культурное наследство, выступил французский поэт Жан Кассу...». И только потом добавлено не о самой речи, а исключительно о том, как писателю Бенда возразил Геенно: «Писатель не может удовлетвориться только ролью просветителя, он должен стремиться к изменению мира. Чувство человеческого достоинства, поднятое на необычайную высоту в Советском Союзе, заявил Геэнно, — является результатом всего предыдущего культурного развития человечества. СССР он называет наследником всей культуры истории человечества. Особенностью советской культуры, — говорит он, — и это повторяют почти все делегаты, является то, что ее деятели — не только писатели и ученые, но и рабочие и техники, огромные массы населения, которые в капиталистических условиях живут в принудительном невежестве». 30 июня последовало краткое добавление: «...Поль Низан подверг резкой критике речь французского писателя Бенда, который высказал мысль о том, что человеческая культура отделена от пролетарской непроходимой преградой».

О речи Андре Жид сказано так: «Оратор призывает писателей обратить свои взгляды в сторону единственной страны, несущей новые надежды миру». Акцентируется внимание на словах писателя: «Наибольшее восхищение в Советском Союзе вызывает во мне забота, с которой он относится к индивидуальным особенностям каждого народа, каждого маленького государства, входящего в его великий Союз, и уважение к каждому языку, к национальным обычаям, к традициям, к национальным особенностям каждой культуры» (24 июня).

«Литературная газета» упомянула также о «троцкистской вылазке» на конгрессе и о том, что отпор двум «троцкистствующим литераторам», попытавшимся

использовать трибуну конгресса для «антисоветской клеветы», дал Андре Жид который заявил «под гром аплодисментов»: «Пусть Советский Союз знает, что наше доверие к нему непоколебимо и что это доверие является лучшим выражением нашей любви к нему» (5 июля). В те годы писатель увлекался политикой и объявил себя сторонником коммунизма. В следующем году, после поездки в страну, «несущую надежды миру», А. Жид, избавившись от многих иллюзий, написал сенсационную, во многом разоблачительную книгу «Возвращение из СССР» (1936).

Конгресс закончился 25 июня 1935 г.; по итогам его работы была принята резолюция, состоящая из восьми пунктов, в которой было сказано, что для продолжения деятельности, начатой конгрессом, писатели «основывают Международную ассоциацию писателей и для руководства ею — постоянное Международное бюро писателей для защиты культуры». Его задачей должно было стать «сохранение и расширение связей, которые позволил установить конгресс, и руководство Международной ассоциацией писателей». Один из пунктов гласил: «Бюро подготовит в момент, который оно найдет подходящим, второй международный конгресс писателей»¹⁰. В состав избранного Бюро, включавшего 112 человек из 35 стран, из СССР входили 12 человек. В основной рабочий орган — Секретариат Бюро вошли М. Кольцов и И. Эренбург.

«Из всех наших решений мы осуществили только одно: Второй конгресс действительно собрался в 1937 году в Мадриде¹¹, и мы заседали, обстреливаемые фашистской артиллерией. Ассоциация сделала свое дело: она помогла писателям, да и многим читателям понять, что начинается новая эпоха — не книг, а бомб»¹², — подводил позднее итоги форума Эренбург.

В советской печати конгресс был назван «важнейшим общественным событием мирового значения» («Литературная газета» от 5 июля), ибо главная его задача

была выполнена: «Советский Союз стоял перед сознанием конгресса, как живой ответ на вопрос о том, *какую* культуру защищать от угрозы фашистского варварства» (30 июня), и «Кто восстанет против Страны советов, тот восстанет против культуры человечества – это было сказано во всеуслышание перед лицом всего мира лучшими представителями мировой интеллигенции» (5 июля). Именно здесь и усматривался один из важнейших идейных итогов конгресса.

В парижской газете «Последние новости» также не мог остаться незамеченным международный «Конгресс писателей в защиту культуры», созданный левыми кругами и проходивший в Париже с 21 по 25 июня 1935 года. Это и информационные заметки об открытии Конгресса, его программе, составе делегаций из разных стран¹³, при этом особое внимание было обращено на советскую делегацию. Среди выступлений иностранных участников, С. Литовцев выделил речь французского писателя Жюльена Бенда, увидев в ней важнейшую тему: «Едина ли культура живая, эволюционирующая, и можно ли бороться за культуру, отрицая гуманизм и права личности». Тон заметок в газете по ходу работы Конгресса меняется – информативность уступает место публицистичности. Подводя итоги международного форума, С.Литовцев утверждал, что в работу конгресса «все с большей силой врывалась неправда, способная опорочить самый смысл его моральной задачи: защите культуры против фашизма, т.е. «против подавления свободной личности, против духовной и культурной тирании государственной власти». И когда советские делегаты «рассказывают, что в советской России созданы условия для расцвета свободной творческой личности, что там писатель подлинно свободен, – становится неловко за достоинство и гг. докладчиков, и аудиторию». «Печально, что эту ложь выдавали за правду докладчики иностранные, и, в частности, Андрэ

Жид и Жан-Ришар Блок», которые «свидетельствовали, что в СССР свобода и достоинство писателя» «даны как реальность». «Защита культуры слишком часто принимает характер пропаганды советского режима», – заключал С. Литовцев¹⁴.

Спустя три месяца, свое послесловие к конгрессу написал Г.Адамович¹⁵, который объяснил, что его статья вызвана упреками в адрес газеты и ему, в частности, т.к. на страницах издания не уделено должного внимания этому «крупному явлению». Признав, что конгресс был интересен, «как симптом, как показатель напряженного идейного и политического разлада, объявшего Европу», критик сразу же заявил: «По существу, конгресс даже искажил, умышленно упростил положение вещей, представив (или пытаюсь представить, – в лице его инициаторов) дело так, будто сейчас в мире всего две силы, смертельно друг другу враждебные, – фашизм и коммунизм, и кто против одного, тот, следовательно, с другой». Тогда как силы эти «не так враждебны, им есть на чем столкнуться», – и подлинная «демаркационная линия» проходит вовсе не там, где намечало ее большинство ораторов. Положение человека в мире, по мысли Г.Адамовича, трагичнее, чем было представлено на конгрессе, – «трагичнее и сложнее». «Какой след оставило христианство», как мучительна и трудна «перестройка», «длящаяся уже несколько сот лет, на иных, еще неясных основаниях», на конгрессе, посвященном кризису культуры, об этом не было сказано ни слова.

Советская делегация, как писал Г.Адамович, произвела в литературных, заранее к ней благожелательных, кругах «удручающее впечатление своей ограниченностью», самодовольством, всезнайством и вообще своей «идеологической выдержанностью». Исключение – Пастернак, в котором многие «почувствовали полет, духовную сложность, лиризм и оценили его».

И все же на конгрессе были редкие речи – «вопросительные, тревожные». В сре-

доточии «духовной энергии и воли» собрания был Андре Жид – «бесспорно замечательный писатель» и человек, «и куда бы его ни «качнуло», всякое его слово имеет значение»; он, по мысли критика, принадлежит к тем людям, которые, – «как Ницше, как Толстой, как Паскаль, – представляют собой, прежде всего, некую “моральную ценность”», они постоянно «сводят какие-то нескончаемые счеты со своей совестью и сами себя судят». Андре Жид принимает ответственность за свои слова, и, как говорил Блок, «слушает свою эпоху», поэтому «невозможно отрицать, что переход Жид к коммунизму, имеет общее для нашей эпохи значение», – писал Г.Адамович. Однако речь, которую он произнес, поразила критика, прежде всего, «общей примитивностью мысли и, в особенности, формы», ибо самый трудный и сложный «вопрос коммунистической культуры, – о личности и коллективе, – Жид просто-напросто обошел, голословно заявив, что “только враги коммунизма полагают, что он влечет за собой обезличивание”». Но где он этот «расцвет личности» в Советской России, – полемически вопрошает критик. К прекрасным, «взволнованным и волнующим» размышлениям в речи Андре Жид он относит «мысли о связи истинной культуры с естественностью и искренностью, – связи неразрывной, вопреки софистическим утверждениям лже-националистов».

Речь Жюльена Бенда Г.Адамович назвал «интереснейшей» – единственной речью, в которой вопрос о «старом» и «новом» в литературе или культуре «был поставлен смело, открыто и прямо». На его вопрос, заданный коммунистам, никто не дал ответа: «Считаете ли вы себя наследниками прошлой культуры, и если считаете, как хотите соединить прежнее наше многовековое положение о примате духовного начала над материальным с вашей верой в их равноценность и связь?» Дело в том, что для западного сознания «принцип независимости духовного твор-

чества от материальных условий» исторически остается основой взгляда на мир, жизнь, человека. Тогда как коммунизм не только верит в перерождение человека, но и ставит это перерождение в зависимость от образа жизни. «Как сочетает он эту веру с той преемственностью культуры, о которой он постоянно и настойчиво говорит?». Но эту тему, затронутую Жюльеном Бенда, никто на конгрессе не поддержал. И это также, согласно Г.Адамовичу, свидетельствует о том, что конгресс в целом не стал «огромным» явлением.

Размышления критика о прошедшем «Конгрессе в защиту культуры», не оправдавшем надежд интеллектуальной элиты русского зарубежья и, в условиях надвигающейся фашистской угрозы не сумевшем поднять многие важнейшие проблемы, среди которых «писатель и власть», перекликаются с многими высказываниями других свидетелей этих событий. Приведем лишь два поздних голоса – эмиграции и французской стороны. Н.Берберова свидетельствовала: «В 1925–1935 годах, несмотря на самоубийства Есенина и Маяковского, на трудности Эренбурга, на исчезновение Пильняка, на слухи о беспокойстве Горького, вера в то, что СССР несет молодому послевоенному миру, и в особенности левому искусству, обновление, поддержку, необозримые перспективы, была на Западе сильнее всех колебаний и сомнений. Особенно это было во Франции...»¹⁶.

Писатель Жан Геенно в книге «Трудная вера» («La foi difficile», 1957) вспоминал: «Было слишком очевидно, что организация конгресса подчинялась определенной интриге, и я не думаю, чтобы кто-либо из присутствовавших не знал об этом. В знаменитой статье Горький спрашивал писателей: “С кем вы, мастера культуры?” И конгресс, организованный коммунистической партией в Париже по приказу из Москвы, должен был дать публичный ответ на этот вопрос. Это была пропагандистская акция. Находчивость

организаторов состояла в том, чтобы добиться от писателей, далеких от коммунизма, таких как Олдос Хаксли, Генрих Манн, Фостер, Бенда, Жид...участия в прениях. Неважно, что они говорили, главным было их присутствие и их имя. Некий господин по имени Верный, достойный самого лучшего цирка, установил порядок и время выступлений, срежессировал игру и церемониал, да так хорошо, что все наши слова должны были привести к ковчегу нового московского бога <...> Мог получиться настоящий балаган, если бы не тревожное время, под давлением которого мы находились. Все мы были писателями, и если мы лгали, то, по крайней мере, полагали, что лжем только друг другу и самим себе, но я не думаю,

что кто-нибудь из нас лгал. Действительно, господин Верный манипулировал труппой, но дураков не было. Драма разворачивалась всюду и внутри нас. Я смотрел вокруг и не видел ни одного счастливого лица <...> Да и сами русские, делегаты Рая, имели обеспокоенный вид. Задавали ли мы им вопросы? Мы сразу же почувствовали, что они не согласятся сказать все»¹⁷.

Так создавались и рушились мифы, свидетельствующие о наполненных драматизмом отношениях политики и литературы, власти и творческой личности в сложных международных условиях надвигавшейся фашистской угрозы.

Примечания:

¹ Эренбург И.Г. Люди, годы, жизнь. М.: Текст, 2005. Т. 2, кн. 4. С. 52.

² Там же. С. 55.

³ Там же. С. 66.

⁴ См.: «Последние новости». Париж, 1934. 30 окт.

⁵ Первая группа советских делегатов приехала в Париж уже 18 июня. См.: «Известия». М., 1935. 20 июня.

⁶ Берберова Н. Железная женщина. М., 1991. С. 238–239.

⁷ Пастернак Е. Борис Пастернак: Материалы для библиографии. М., 1989. С. 513..

⁸ Эренбург И.Г. Люди, годы, жизнь. М.: Текст, 2005. Т. 2. С. 69.

⁹ Пастернак Е. Борис Пастернак. Материалы для библиографии. М., 1989. С. 513–514.

¹⁰ Международный конгресс писателей в защиту культуры. Париж, июнь 1935. Доклады и выступления. М., 1936. С. 487.

¹¹ Второй международный конгресс открылся 4 июля 1937 г. (Валенсия – Мадрид-Барселона-Париж).

¹² Эренбург И.Г. Люди, годы, жизнь. М.: Текст, 2005. Т. 2. С. 74.

¹³ См.: ПН. 1935. 20, 22–24 и 27 июня, а также 26 сент. и 3 окт.

¹⁴ Литовцев С. Верблюд Г. Эренбурга // ПН, 1935. 27 июня.

¹⁵ Адамович Г. Послесловие к «конгрессу» // 1935, 26 сент. и 3 окт.

¹⁶ Берберова Н. Курсив мой. Автобиография. М., 1996. С. 326.

¹⁷ Цит. по: Диалог писателей: Из истории русско-французских культурных связей XX века. 1920–1970. М., 2002. С. 244.

СУДЬБЫ И МИФЫ

Михаил Талалай

АНГЛО-ИТАЛЬЯНСКИЙ ПИСАТЕЛЬ С РУССКИМИ КОРНЯМИ НИККОЛО ТУЧЧИ

Биобиблиографическая заметка

В беседах со старожилами «русской Флоренции» изредка всплывало имя литератора Никколо Туччи, которого все помнили просто по уменьшительному «Ника».

К русским кругам он примыкал преимущественно благодаря матери Марии Бер, москвичке немецкого происхождения. Она вышла замуж за врача-итальянца еще до революции, после одного из многочисленных путешествий по Европе вместе со своей матерью, бабушкой писателя (впоследствии Туччи посвятил бабушке Софии Бер несколько своих самых знаменитых страниц из романа «Before My Time»).

Сам Никколо появился на свет 1 мая 1908 г. в местечке Бартоломео-Стравольджи близ Лугано, в итальянской Швейцарии, где у отца имелась медицинская практика. Затем он рос в небольшом тосканском городке Альяна, куда переехали родители, учился во флорентийском университете. В памяти знакомых он остался как остроумный, даже язвительный молодой человек, у которого «на всё была шутка», и как обладатель утонченной тосканской культуры.

ТАЛАЛАЙ
Михаил,
Кандидат
исторических
наук,
Италия

В 1936 году Никколо уехал за океан, практически воспользовавшись бюджетным «Фондом пропаганды фашизма», но в Америке сразу же примкнул к левым кругам, став «невозвращенцем». Подав заявление на гражданство США, он получил таковое с трудом, так как в послевоенной Америке считался весьма подозрительным субъектом – «левым», но прибывшим за океан по «фашистским» каналам.

Долгое ожидание американского гражданства не позволяло ему путешествовать: Туччи смог вернуться в Италию уже в 50-х годах, автором известных рассказов и повестей, вышедших в Нью-Йорке. Его литературный подвиг позднее сравнивали с набоковским – отказавшись от родного итальянского, он в совершенстве, на творческом уровне, освоил английский.

В 1950–1980-е годы Туччи не раз приезжал во Флоренцию, ругал американский образ жизни, но в Италию жить не возвращался, хотя и получил тут за роман «Секрет» престижную премию «Виареджо», после которой ему открылись двери издательств.

Его нью-йоркский дом к тому времени стал одним из важных культурных салонов – здесь бывали Артуро Tosканини, Альбер Камю, Итало Кальвино и многие другие.

Для современников Туччи оставался джентльменом прежних времен¹, с безупречными пиджаками и чуть старомодным платком на шее. Он сам готовил гостям итальянскую «пасту», а когда те расходились, садился за работу: литератор писал глубокой ночью, затем гулял по тихому утреннему городу, а днем отсыпался.

Однажды мне довелось познакомиться с историком-русистом Ренато Ризилити, один срок работавшим на посту мэра городка Альяна, и речь у нас зашла о самом знаменитом жителе этого города. Мы совершили совместный поход по местам Никколо: бывший мэр показал мне дом на виа Рома, где жило семейство Туччи и где

отец имел врачебную практику; сходили и на городское кладбище Сан-Пьеро, где самый выдающийся монумент, в неоготическом стиле, – это усыпальница Туччи, сооруженная на средства литератора.

К тому времени я уже прочитал «русскую» книгу автора, с выразительным названием «Before my time» («Прежде моего времени»), где он передавал семейные предания и легенды своей московской родни – книгу я обнаружил в богатой библиотеке русской флорентийки Нины Адриановны Харкевич². Она неплохо знала «Нику», но утратила с ним связь и посоветовала мне обратиться к другому персонажу «русской Флоренции», Флавии Колачикки³.

Заручившись рекомендацией госпожи Колачикки и решив перевести на русский язык фрагменты книги «Before my time», я обратился к ее автору. Пришел заинтересованный ответ: Туччи желал видеть мой перевод, но наша переписка затем не развивалась, так как на последующие мои послания престарелый литератор (ему перевалило за девяносто) не отвечал...

На кончину писателя, 10 декабря 1999 г. откликнулись, в первую очередь, американские средства информации, но резонанс дошел и до Италии.

Больше всего славой Туччи гордятся, в силу местного патриотизма, жители городка Альяна. В 2002 году, 20 апреля, тут прошел небольшой семинар, ему посвященный и приуроченный к решению муниципалитета наименовать небольшую площадь перед городским парком именем Никколо Туччи. Должен оговориться, что я не одобряю подобные постановления, когда городская топонимика используется в качестве доски почета, при этом обычно избираются неведомые горожанам площадки и прочие объекты, где и нумерации нет (а посему не надо тратить на переадресовку) – такие названия остаются лишь на бумаге, как наглядный пример бюрократической псевдокультурной политики. Тем не менее подобный номина-

АНГЛО-ИТАЛЬЯНСКИЙ ПИСАТЕЛЬ С РУССКИМИ КОРНЯМИ НИККОЛО ТУЧЧИ

тивный акт в Альяне стал стержнем встречи, где выступили отцы городка, филологи и краеведы, а также дочь литератора, нью-йоркская актриса Мария Туччи (с заочным выступлением)⁴.

Во время семинара речь шла, конечно, о вкладе именитого жителя Альяны в итало-американскую литературу. Космополитическому блеску Туччи способствовали и его русские корни: в предания тосканского городка прочно вошли сюжеты о матери литератора. Будучи «русской дворянкой, у которой Ленин и Русская революция отняли все достояние, она приняла серию процессов против русского (т.е. советского. – М.Т.) правительства ради возмещения отнятых у нее земель и недвижимости»⁵. А местные крестьяне, проходя мимо ее дома, осеняли себя крестным знамением, ибо хозяйка являлась «еретичкой» и «хранила у себя какие-то осященные кости»⁶.

Марии Бер-Туччи вернуть ее русскую собственность не удалось, но ее упорная одержимость и ностальгия стали инвестиций в русские истории ее сына, сформировавшие лучший роман Туччи – «Before my time».

Основные произведения Никколо Туччи (1908–1999)

На английском:

Tico-Tico. New York: Harper & Brothers Co., 1950.

Before My Time. New York: Simon and Schuster, 1962 (переиздание – New York: Moyer Bell, 1991, с предисловием Дорис Лессинг). Перевод фрагментов: «Новая Юность», 1997, № 17, с. 83–89.

Unfinished Funeral. New York: Simon and Schuster, 1964.

The Sun and the Moon. New York: Knopf, 1977 (переиздание – New York: Moyer Bell, 1994).

The Rain Came Last & Other Stories. New York: New Directions Books, 1990.

На итальянском:

Il Segreto. Milano: Garzanti, 1956 (переиздание – Milano: Serra e Riva, 1986).

Gli Atlantici: dei e semidei. Milano: Garzanti, 1968 (переиздание – Milano: Serra e Riva, 1987).

Confessioni involontarie. Milano: Mondadori, 1975.

Примечания:

¹ На семинаре 2002 г. в Альяне Паоло Маньяненси, мэр городка, назовет Никколо Туччи «русско-тосканско-нью-йоркским джентльменом».

² Внучка строителя русского храма во Флоренции, протоиерея Владимира Левичского, и дочь его многолетнего регента, Адриана Ксенофонтовича Харкевича; см. о ней *Талалай М.Г.* Памяти Нины Адриановны Харкевич // *Русская мысль*, № 4281. 5.08.1999. С. 24.

³ Дочь итальянского интеллектуала Уго Арлотты и москвички Елены Альбрехт, талантливой скульпторши; см. об этом семействе *Talalay M. Villa Arlotta sul promontorio di Caporiva. Un angolo russo-italiano a Sorrento* [Вилла Арлотта на мысе Капорива. Русско-итальянский уголок в Сорренто] // *Genius Loci*, v. V (2003). P. 40–43.

⁴ *Niccolo Tucci. Un aglianese in America*. Agliana: Alina ad Silvam ed., 2003.

⁵ Там же. С. 21 (выступление Паоло Маньяненси).

⁶ Там же. Мария Бер была православного вероисповедания; дома она, возможно, держала какие-то мощи.

АДРЕС – ПОКРОВСКИЙ БУЛЬВАР, 18:

*неизвестные письма Б.К.Зайцева
Н.Д.Телешову, его жене и сыну*

Среди адресатов более чем 600 писем Б.К.Зайцева, вошедших в 10 и 11 тома собр. его соч. (М.: Русская книга, 1999–2001), имя Н.Д.Телешова, известного писателя и литературного деятеля рубежа XIX и XX веков, тем не менее не встречается. Однако их дружеские и деловые – издательские – связи были и длительными, и значимыми, хотя оборвались после 1917 г. До сих пор не установлено, сохранилась ли их двухсторонняя переписка. Но более 20 писем Зайцева Телешову, основателю литературного кружка «Среда», из которого вышла знаменитая плеяда писателей Серебряного века, как стало известно, хранится в ОР ИМЛИ им. А.М.Горького РАН. Они относятся к 1910-м годам. Важную часть настоящей публикации составляют письма Зайцева разного времени, которые хранятся в Мемориальном кабинете Н.Д.Телешова, том самом доме № 18 на Покровском бульваре в Москве, где жил многие годы писатель и куда большая часть посланий, адресованных ему, и направлялась. Это письма 1910-х годов Н.Д.Телешову и его жене, а также и начала 1960-х годов уже из эмиграции их сыну. Все эти эпистолярные документы, впервые публикуемые, во многом дополняют представления о творческих связях Зайцева и Телешова, их органической и разнообразной включенности в литературную жизнь своего времени, – причастности к издательской деятельности, литературным кружкам и обществам, благотворительности и меценатству. Позднейшие письма Зайцева своему младшему современнику, сыну Н.Д.Телешова, представляют интерес широтой его оценок эпохи Серебряного века, определившего путь писателя и после рубежа революционных лет.

РЕВЯКИНА
Ирина
Александровна,
кандидат
филологических
наук,
ведущий
научный
сотрудник
ИМЛИ РАН

В двух томах писем Б.К.Зайцева, в составе собрания его сочинений [1], известный писатель и литературный деятель Николай Дмитриевич Телешов (1867–1957) не значится среди его адресатов. Разумеется, обмена посланиями между ними не могло не быть. Ведь дружеские, а также близкие деловые – издательские – отношения соединяли их немалое число лет. Их связи были взаимно значимыми, но, к сожалению, не случайно, не по их воле, оборвались вскоре после событий 1917 г. Это и понятно: один оказался в эмиграции (иначе было не выжить), другой, существенно потесненный в своих правах и возможностях, уцелел по другую сторону исторических баррикад (каким-то особым «промыслом», отчасти А.В.Луначарского, что нужно вспомнить с благодарностью) и продолжал литературную деятельность.

Сохранилась ли, хотя бы частично, их двухсторонняя переписка? Этот вопрос пока не выяснен. Но ряд интереснейших писем Бориса Константиновича Николаю Дмитриевичу 1910-х гг., хранящихся в Отделе рукописей ИМЛИ им. А.М.Горького РАН, готовится к изданию¹.

В настоящей публикации речь пойдет не только о них, но и еще о ряде писем Зайцева Николаю Дмитриевичу, а также его жене Елене Андреевне 1910-х гг. и более поздних – 1960-х гг., из Парижа – уже их сыну, которые сохраняются и сейчас в стенах того самого «дома Телешовых», куда они были адресованы. Все эти послания бережно хранили сначала глава семьи, позднее Андрей Николаевич Телешов, сын писателя, а в настоящее время уже его наследники, представители следующего поколения телешовской семьи. Эти эпистолярные документы являются лишь небольшой частью громадной и разносторонней коллекции, начало которой было положено самим Николаем Дмитриевичем. Здесь письма, огромная библиотека из книг – раритетных и с дарственными надписями, а также картины,

разнообразные вещи – предметы быта и мебель, тоже «свидетели» своей эпохи. Сама коллекция и несколько комнат в прежнем доме Телешовых на Покровском бульваре (его хорошо знали участники литературного кружка «Среда», сначала молодые литераторы, а затем и ставшие знаменитыми за пределами эпохи Серебряного века) именуется Мемориальным кабинетом Н.Д.Телешова. До сих пор наследники писателя доброжелательно и бескорыстно принимают исследователей и любителей литературы и проводят экскурсии в качестве хранителей частного фонда, разумеется, уникальной значимости, однако не имеющего почти никакой поддержки государственных органов культуры. Дом находится в одном из самых старинных и красивейших заповедных мест Москвы – и сейчас еще реального отрезка бульварного кольца, то зеленого – весной и летом, то багрово-золотого – осенью, то сверкающего на солнце ослепительной белизной снега – зимой. На доме усилиями сына Николая Дмитриевича установлена мемориальная доска в память о писателе и его детище – литературном кружке «Среда», а из окон особняка начала XIX века до сих пор можно видеть, несмотря на позднейшие застройки, московский Кремль². В округе – немало зданий, достойных внимания, имеющих культурно-историческую, а также архитектурную ценность, что хорошо известно как московским краеведам, так и всем, просто любящим свой город.

Несколько слов об истории отношений Бориса Константиновича и Николая Дмитриевича, его старшего современника. Рассказывая о том, как возникла «Среда» и более ранний кружок «Парнас» – «молодых людей купеческого звания, страстно любивших литературу», одним из инициаторов которого был также Н.Д.Телешов, – В.Н.Муромцева, жена И.А.Бунина, вспоминала: «С 1900 года писатели собирались по-прежнему у Телешова, но уже не на Вальной улице, а на Чистых прудах

(куда он переехал после своей женитьбы на художнице Елене Андреевне Карзинкиной, принадлежавшей к одной из самых видных и просвещенных купеческих фамилий), сначала собирались по вторникам, а потом неизменно по средам, и «Парнас» был переименован в «Среду» или «Середу». Число членов этого кружка продолжало расти. К этому времени вошли в него: брат хозяйки Александр Андреевич, льняной король, знаток живописи, член художественного Совета Третьяковской галереи и любитель литературы, особенно стихов, Горький, который вскоре рекомендовал в члены «Среды» Андреева, <...> Серафимович, Вересаев, Гарин-Михайловский; Андреев в свою очередь привел <...> Бориса Зайцева, большого поклонника Леонида Николаевича, совсем еще юного студента» [2, с. 331].

Это случилось в марте 1902 г., когда Зайцев дебютировал в «Среде» чтением рассказа «Волки». Он был вскоре опубликован при поддержке Андреева [3]. Этот опыт принес известность Зайцеву: им он открыл впоследствии первый сборник своих произведений – «Рассказы. Книга 1-я» (СПб.: Шиповник, 1906), в дальнейшем переизданный. Критика отмечала в книге самобытные черты нового таланта. «Это лирика в прозе», – писал В.Брюсов [4]. Тогда обратила на себя внимание и склонность Зайцева к осознанию жизни в свете моральных и метафизических проблем, а также сильно развитое пантеистическое чувство: А.Г.Горнфельд называл молодого писателя «поэтом космической жизни», который «сливает людей с природой» [5, с. 14].

Любопытно, что первое из писем Зайцева Телешову в коллекции Отдела рукописей ИМЛИ РАН связано с интересом Зайцева да и всех «средовцев» к творчеству Л.Н. Андреева. Вот что сообщал, судя по почтовому штампу от 13 февраля 1909 г., Зайцев Телешову:

Многоуважаемый Николай Дмитриевич, в среду (18-го) Леонид будет читать

у меня «Анатэму». Будет «среда», приходите.

Искренно преданный

Бор. Зайцев

Сивцев-Вражек, угол Власьевского, д<ом> Кологривовой, кв. 2 (к 9-и).

Пьеса к этому моменту не была опубликована, но о ней и даже планах ее постановки в Художественном театре уже извещалось в прессе. Это был один из взлетов жгучего интереса современников к драматургии Л.Андреева. Среди первых «средовцы» познакомились с трагедией, однако безудержного одобрения в кружке она не получила.

Последующие письма Зайцева к Н.Д.Телешову полны разнообразными литературными заботами и вопросами. По ним можно точно воссоздать степень причастности Зайцева к большей части издательских начинаний Телешова 1909–1915 гг. Борис Константинович являлся желаемым и обязательным автором в круг писателей («неореалистического») направления, конечно, со своим особым творческим почерком. Ограничимся одним примером.

Летом и осенью 1915 г. Зайцев вел переговоры с Телешовым по поводу своего участия в очередном проекте, который намечался в «Книгоиздательстве писателей в Москве». 4 июля он сообщал:

Дорогой Николай Дмитриевич, та вещь, о которой я говорил Вам (для «Слова») – у меня не удалась, я ее бросил. Работаю сейчас над другой, думаю кончить к сентябрю. Деревенская повесть, называется «Маша». Но размер гораздо больше – от двух до трех печатных листов. Подходяще ли это Вам? Будьте добры, напишите. Я живу в деревне, адрес мой: Мордовское почт. отд. Тульской губ., им<ение> Притыкино.

Всего лучшего. Искренно Ваш Бор. Зайцев³.

В ряде последующих писем – 17 и 20 августа, 4, 12, 18 и 25 сентября – Зайцев извещал Телешова о том, как продвиг-

гается работа над повестью, договаривался о возможности получения части гонорара авансом, затем сообщал о пересылке рукописи, о небольших уточнениях в тексте и о чтении корректур. Последний момент работы отражает письмо с датой 20 декабря 1915 г.:

Дорогой Николай Дмитриевич, посылаю Вам корректуру. Немного задержал – переделывал. Простите. Будьте добры внушить им (типографии), чтобы аккуратно поправили, особенно вставку пяти–б-и новых строк, где обведено красн. карандашом.

Крепко жму руку. Ваш искренно Бор. Зайцев

Произведение появилось в пятом сборнике «Слова». Книга, будучи задержана цензурой (время было военное), поступила в продажу начальным тиражом 5200 экз. уже в декабре, а 2-е издание вышло в 1916 г. (тираж – 2500). Немалые и, тем более, повторные тиражи сборников «Слово» являлись свидетельством успешной деятельности московского издательства. И этот выпуск вызвал немалое число критических откликов. В них первое место отводилось рассказу И.А.Бунина «Господин из Сан-Франциско», выделялось и участие Зайцева. Критики отмечали, что сборники «Слова» почти исключительно помещают произведения таких «представителей *нового реализма* как И.Бунин, И.Шмелёв, Б.Зайцев, А.Н.Толстой и др.». О повести Зайцева писалось, что она «пленивает чарующей меланхолией», «редким умением показать внутренний мир души изображением внешнего предметного мира». Рядом с ней рассказ Бунина оценивался как «жестокий и мужественно-суровый»: «За ним чувствуется художник, смело и открыто глядявающий в трагические контрасты жизни» [6, с. 422–424].

Николай Дмитриевич Телешов, потомок успешного купеческого рода, был широко образованным человеком, он окончил московскую Практическую коммер-

ческую академию. Начиная с предпринимательской деятельности, одновременно стал писать и заниматься издательской работой.

Первые литературные опыты Телешова получили поддержку его старшего современника А.П.Чехова, а потом также И.А.Бунина. В одной из рецензий Бунин выделял заслугу Телешова в освещении трудной жизни крестьян-переселенцев, что мало затрагивалось в литературе. Достоверность рассказов Телешова была не случайной: он осознал эту сторону современности на собственном опыте, так как ездил на Урал и в Сибирь по совету и примеру Чехова.

Хорошо знали и ценили современники издательские инициативы Телешова. При его поддержке набирало силу горьковское издательство «Знание»: в начале 900-х г. там очень дружно печатались те еще молодые писатели, которые объединялись в литературное кружке «Среда». В это же время Телешов стал известен также изданием книг с благотворительскими целями. Позднее успехи «Книгоиздательства писателей в Москве», одного из самых успешных издательств 1910-х г., во многом обязаны его всесторонней поддержке.

Николай Дмитриевич являлся очень деятельным членом Общества любителей российской словесности. Его литературно-общественная работа получила признание. Так, участие Телешова в организации торжеств, посвященных увековечению памяти Н.В.Гоголя, было отмечено в 1902 г. присуждением ему, как и ряду других членов Гоголевской комиссии Общества, специальной бронзовой медали [7, с. 388].

Долгие годы Телешов являлся председателем Кассы взаимопомощи литераторов и ученых. Он и его жена, Е.А.Телешова, оказывали материальную поддержку нуждающимся литераторам, особенно молодым.

Именно с такого рода добрыми делами Телешовых, причем не только в литера-

турной среде, и связаны, по всей вероятности, три сохранившихся обращения Зайцева. Одно из них – просьба на оборотной стороне его визитной карточки, без даты:

Дорогой Николай Дмитриевич, не можете ли Вы оказать какую-либо помощь Ивану Семеновичу Симонову, бывшему народному учителю. Много обяжете меня. Ваш душевно Бор. Зайцев⁴.

С подобной просьбой и в такой же форме (на визитной карточке) Борис Константинович обращался и к жене писателя:

Многоуважаемая Елена Андреевна, не можете ли Вы оказать какую-нибудь помощь Александру Владимировичу Бюнгенру, который находится в очень тяжелом материальном положении.

Крепко жму Вашу руку. Ваш Борис⁵.

В семейном архиве Телешовых сохранилось и еще одно обращение Зайцева с просьбой помочь на этот раз писателю-самоучке М.Г.Сивачёву (1877–1937):

18 марта 1910.

Дорогой Николай Дмитриевич, податель сего, Михаил Гордеевич Сивачев, очень нуждается и ищет заработка. Я знаю его довольно давно. Он литератор, но печатается мало.

Если бы Вы могли помочь ему по части работы где-нибудь в конторе или т. п., был бы Вам крайне благодарен. Простите за хлопоты, но нужна Г.Сивачева, действительно, велика.

Привет Е.А. Ваш Бор. Зайцев⁶.

К Зайцеву Сивачёв обращался за помощью не раз: осенью 1909 г. с просьбой об устройстве на работу в газете “Утро России”, когда предполагалось, что писатель будет заведовать литературным отделом этого издания; в 1912 г. Зайцев, отвечая на жалобы Сивачёва о безденежности, хлопотал о выдаче ему ссуды от Московского общества драматических писателей и оперных композиторов⁷.

В середине 1910 г. вышла в свет первая часть автобиографической повести Сивачёва “На суд читателя. Записки лите-

ратурного Макара. Вып. 1” (М.), вызвавшая острое внимание в литературных кругах, а в марте 1911 г. появилось и продолжение: “Прокрустово ложе. Записки литературного Макара. Вып. 2”. О первой части повести Л.Толстой отзывался: «Очень интересная книга» [8, с. 459]. М.Горький оценил ее так: «Очень любопытно: некий знакомый мой рабочий (Сивачёв присылал Горькому на отзывы рукописи своих произведений – *И.Р.*) разослал Чирикова, Григория Петрова, Горького, говорит о Потапенке <...>. Весьма негодуя, местами – верно и талантливо. Документ – ценный для характеристики человека, вылезающего с глубокого низа» [8, с. 459]. На вторую часть откликнулись – В.Фриче, А.Крайний (З.Гиппиус) и др. Е.Колтоновская писала о ней: “Литературная ценность “Записок” невелика <...>. Зато как документ книга Сивачёва очень красноречива <...>. “Записки” поражают силой своей ненависти, безудержной и стихийной, обращенной на всех представителей “чистой жизни”» [8, с. 484].

Мало вероятно, что и Б.К.Зайцеву, и Н.Д.Телешову была близкой именно крайности позиции Сивачёва – “безудержная и стихийная” ненависть к неким представителям “чистой жизни”, тем более, что писатель “из народа” обрушивался прежде всего на представителей интеллигенции. И тем не менее, и Зайцев, и Телешов проявили искреннее сочувствие к его человечески трудной судьбе, к тому же в очень важный момент – перед выходом в свет его многолетнего труда. Для гуманитарной позиции Телешова всегда приоритетным было внимание к «выходцам действительно из народных масс». Об этом он писал, уже на склоне лет, в очерке «Из народа и о народе», который вошел в итоговый цикл его воспоминаний «Записки писателя».

О близких личных отношениях Б.К.Зайцева и его жены с семьей Телешо-

вых красноречиво свидетельствует письмо из Рима от конца декабря 1911 г.

В сентябре 1911 г. Зайцевы выехали за границу и несколько месяцев провели в Италии. Эта поездка стала их счастливым свадебным путешествием: Вера Алексеевна, наконец-то, получила развод от первого мужа, а позднее состоялось ее венчание с Борисом Константиновичем. В Риме супруги провели ноябрь и декабрь. Отсюда и было отправлено ими Рождественское поздравление Телешовым:

Рим 12/25 дек. 1911.

Дорогие Николай Дмитриевич и Елена Андреевна, шлем Вам привет из Рима. Мы здесь уже больше месяца, и встретили сегодня итальянское Рождество при +10°; вчера было солнце и впечатление чуть ни лета. Отсюда думаем на Ривьеру, а к весне домой. Желаем всего доброго, будем очень рады, если напишите два слова. Вера цветет. Ваш Бор. Зайцев

Послание сохраняется в Мемориальном кабинете Н.Д.Телешова среди других раритетов, дорогих потомкам знаменитой семьи.

Поздравление написано на открытке со скульптурным изображением символа Рима – волчицы, вскармливающей будущих легендарных основателей города, Ромула и Рема. В правом углу напечатано наименование скульптуры: LUPA. Museo Capitolino Roma. На лицевой стороне послания, сверху запись адреса рукой Зайцева: «Via Veneto, 146, pens. Francini, Roma.» Почтовая печать получения: «Москва. 16. XII.1911».

О тех впечатлениях, которые Б.К.Зайцев, влюбленный в Италию, накапливал тогда, он писал вскоре своему другу, поэту В.И.Стражеву: «Жили мы во Флоренции две недели, в Риме два месяца; во Флоренции у меня были разные тяжелые чувства, но в «единоборстве» этих двух городов в моем сердце – победа решительная и, кажется, уже на всю жизнь осталась за Флоренцией. Быть может, я напишу статью «Идея Рима», тут все это

будет изрисовано подробнее» [1, т. 10, с. 86]. «Художнически» пережитое и воспринятое в то время, Зайцев позднее отразил в книге «Италия», которая создавалась многие годы и была завершена в сентябре 1922 г., в начальное время его эмиграции.

Есть в этом письме и одна интимно дорогая Зайцеву деталь. Сообщая о хорошем самочувствии жены – «Вера цветет». – Борис Константинович между строк, и сокровенно, признавался не только в своей нежности к любимой женщине, но и возможно близком отцовстве. Через много лет – 5 апреля 1959 г. – в письме Б.Л.Пастернаку – он, сообщая о тяжелой болезни жены, вспоминал и далекое время ожидания рождения дочери: «У моей Веры сейчас еще грипп! <...> Но главная ее болезнь длительная, некот<орые> успехи достигнуты – в речи, в движениях – ведем ежедневно⁸. Очень нам помогает моя дочь. Ее зовут Наташей⁹, она вывезена (во чреве матери) из Италии, и светом Италии полна. И добротой» [1, т. 11, 178–179].

Обычные качества доброты и «света» Наталья Борисовна Зайцева-Соллогуб, дочь писателя, «унаследовала», конечно же, от своих родителей. В одном из писем к ней Б.Л.Пастернак именно эти духовные качества имел в виду, осознавая единство творческой манеры Зайцева-писателя и самой его личности: «Я когда-то навсегда запомнил и люблю его спокойную и чистую цельность. Она придает красоту и естественность его мыслям и движениям...» [9, т. 5, с. 573].

Революционные годы непреодолимо разделили на многие годы близких современников. Только в 40-е годы возобновилась переписка И.А.Бунина с Н.Д.Телешовым как некогда очень дорогим и близким для него человеком. А к Б.К.Зайцеву в начале 1960-х гг. несколько раз обращался сын Телешова – Андрей Николаевич (1899–1966) [10, с. 496)] с предложением написать воспоминания для предпо-

лагаемого сборника к посмертному юбилею отца – столетию со дня рождения.

Сына Телешовых все «средовцы» знали с младенчества. Об этом можно судить по многочисленным упоминаниям имени мальчика в письмах И.А.Бунина. Так, через три месяца после его рождения Бунин одно из писем к другу заканчивал сердечным приветом Елене Андреевне и вопросами: «Как твой сын? Что испытываешь к нему. Радует ли тебя? Это мне *очень любопытно*» [10, с. 501]. Многие письма Бунин сопровождал обращением: «Жене поклон, Андрюшу целую» [10, с. 537]

О причастности уже подросткового Андрея Телешова к литературным делам отца можно судить по письму Бориса Константиновича от 20 марта 1918 г., атрибуция которого долгое время оставалась неясной, но адресатом которого, по всей очевидности, и являлся сын Н.Д.Телешова.

Поводом к письму послужило участие Зайцева в московской газете «Понедельник «Власти народа»», объединившей будущих участников и учредителей Института итальянской культуры – М.Осоргина, П.Муратова, М.О.Донзеля и др. Так, в мае 1918 г. в № 12 газеты, целиком посвященном Италии и предвзятому образованию этого общества, появился очерк Зайцева «Дни в Риме. (Из воспоминаний)». Это была первая публикация фрагмента более объемных воспоминаний под названием «Рим», работу над которыми писатель закончил только к концу года и опубликовал лишь в 7-ой книге своих сочинений (М.; Пг.; Берлин: Изд-во З.И.Гржебина, 1923).

Письмо без полного имени адресата и без конверта и, тем не менее, достаточно пространное, представляет большой интерес именно реалиями революционного времени, а таких писем среди посланий Зайцева сохранилось не так уж много: за весь 1918 г. их всего шесть в 10-м томе указанного собрания сочинений писателя. Приведем его¹⁰, попутно комментируя упоминаемые факты:

20 марта 1918.

Дорогой Андрей, спасибо тебе за письмо и заботы о моем гонорарии¹¹. Конечно, не посылайте. За деньгами зайдет М.О. Донзель¹², которому пишу. (Муж моей сестры.)

Живу пока – только книгами¹³. Гражданская моя тоска незаглушима, как и у тебя, наверно, как у всякого порядочного человека¹⁴. Может быть, напишу вам фельетон о деревне – кое-что мелькает. И знаешь ли ты, что деревня (мужики) совсем не весела. Нету хлеба, нечем сеять яровое, много нищих появилось. Опять, старая, привычная картина – голодная Русь! И старое, щемящее сочувствие. Тут уж не до большевиков: как бы до урожая прожить. Помещичьи земли, видимо, засеяны не будут – просто пропадут.

С нами мужики сейчас очень смиренные, имеют даже виноватый вид, и стараются оправдаться, что отбирали оружие. Вера использовала Силуэт М.А.¹⁵ как доказательство моего могоущества. То, что в газете напечатано слово «Притыкино», произвело сильное впечатление. Вера вела такую линию, что если тронуть, обидеть человека, о котором пишут в Москве и знают, что он живет в Притыкино, то могут грозить серьезные последствия¹⁶.

Сегодня, открыв шкаф, увидел свою офицерскую тужурку, с которой и погоны не сняты¹⁷. Неужели вновь предстоит заняться этим дурацким делом? Пожалуй, солдат заставят опять честь отдавать! Единственно, что я умею делать по военной части – отвечать на приветствия. Не скажу, чтоб это было много.

Да, Андрей, С.Я.Парнок¹⁸ прислала нам стихи, очень неплохие, нельзя ли ее как-нибудь пристегнуть к «Понедельнику»¹⁹? Живет она в Крыму, Судак, Феодосийск. уезда, дача Попандотуло. Зовут – Софья Яковлевна. Она очень даровита и литературна. Может, напишешь ей пару строк?

Пиши мне, это очень приятно. Привет от обоих нас²⁰ Рике и Марку²¹. Клянюсь Осоргиным, скажи Рери, что Аретино²² читаю, это такая похабщина, какой в жизни я не читал, но написано блестяще. Книга целая, верну ее недели через 3–4, когда будет в Москву «оказия».

Твой душевно Борис.

P.S. За фельетон (полубеллетрист.) – che prezzo (по итал. – цена. – И.Р.)? 75 к. строчка? Если согласны – напиши²³.

Общий тон письма Зайцева очень доверительный, дружеский, именно такой, какой принят между близкими – даже семейно. Потому сын Н.Д.Телешова – Андрей (1899–1966) – самый вероятный адресат письма. Его с детских лет хорошо знали все друзья-писатели, часто бывавшие на литературных «средах» в гостеприимном телешовском доме. К весне 1918-го года он был юношей 18-и лет (родился в июле 1899 г.) и, конечно, мог участвовать в издательских делах, общих для отца и его друзей. Личное обращение в начале письма *на ты*, к тому же без отчества – как к младшему – в таком случае вполне оправдано. Другие же формы – «не посылайте», «напишу вам» – адресованы тоже близким лицам, а по упоминанию газеты «Понедельник “Власти народа”», несомненно, к ее участникам, которых хорошо знал писатель и, выполняя отчасти поручения которых (а не только по личной инициативе), Андрей Телешов мог писать Б.К.Зайцеву.

Телешов-младший стал по образованию искусствоведом. В 1941 г. он добровольцем пошел в московское ополчение. Прошел военные годы фотокорреспондентом. После войны работал фотокорреспондентом в газетах и книжных издательствах. Ныне его работы украшают стены мемориального кабинета отца. Телешова-сына соединяла с Зайцевым, конечно, память о встречах и общении с ним его родителей, чему он был свидетелем не только в детстве, но и в юности. Все это бережно сохранялось также в его семье,

где широкие гуманитарные интересы оставались огромным приоритетом. Это и позволило Андрею Николаевичу так много сделать для сохранения наследия отца – издания, прежде всего, его сочинений, но и сбережения всех тех литературно-художественных ценностей, которые связывали его единственную в своем роде творческую жизнь со своей эпохой – известным кругом «Среды», органичного звена культуры Серебряного века.

Б.К.Зайцев, по всей вероятности, вскоре откликнулся и на обращение Телешова-«младшего», сына большого друга своих давних лет, хотя прошли десятилетия со времени их встреч. Вот его первый ответ:

24. XII. 64.

Дорогой Андрей Николаевич, охотно приму участие в Вашем сборнике. Всегда относился с самой искренней симпатией к папе Вашему, и все то время, кажущееся теперь уже легендарным, вспоминаю с благодарностью. Да, у Вас были прекрасные родители. Елену Андреевну тоже отлично помню и всегда чтл. Тут ведь есть, кроме всего прочего, и связь с Орешниковыми, о Карзинкиных мы всегда слышали только хорошее, а Ал.Андр. был, как Вы, думаю, знаете, другом Ал.Вас.Орешникова и свой человек в их семье.

Времени еще довольно много, но я соберусь, наверное, скоро, и конечно, писать мне будет и легко и приятно. Только вот подходяще ли имя мое? Ну, это Вам виднее. Во всяком случае, если жив буду, с удовольствием напишу.

Моя бедная больная Вера шлет Вам привет²⁴. Я тоже. Ваш Бор. Зайцев.

P.S. Мы на новой кв., с дочерью: 5, Avenue des Chalets, Paris (16).

P.P.S. А кто из “современников” отстал еще? Не я ли один?

Знаменательность этого отклика Зайцева, прежде всего, в том, что благодарное обращение к памяти о Николае Дмитриевиче органично связано с эпохой, “временем”, ставшим, по его словам, “ле-

гендарным". По всему контексту письма ясно, что *старший товарищ по цеху* был особенно значим для него *средой*, представляемой им. Потому в памяти Бориса Константиновича всплыли в первую очередь воспоминания о большом семейном гнезде Телешовых и Карзинкиных, также и то, что они были отмечены духовной близостью Орешниковым. Вера Алексеевна, жена писателя, была одной из пяти дочерей Алексея Васильевича Орешникова, известного историка и нумизмата²⁵. Эти семьи, каждая по-своему, являлись знаменитыми в дореволюционные времена. Орешниковы были авторитетны в научных российских кругах. Карзинкины и Телешовы представляли процветавший купеческо-промышленный деловой мир России²⁶. Две эти семьи потомственно были известны также как меценаты и благотворители.

Не мог не знать и не ценить Борис Константинович всех этих разных исторических черт русского мира в жизненных проявлениях последнего предреволюционного поколения родов Карзинкиных и Телешовых! К ним и относились брат и сестра Карзинкины – Александр Андреевич (1863–1931) и Елена Андреевна, в замужестве Телешова (1861–1943). Ведь именно о них Зайцев и вспоминает с первых строк письма, имея в виду, что они являлись носителями существенных черт того "легендарного времени".

Дом на Покровском бульваре, № 18, где особенно часто собирались телешовские "Среды", был уже несколько поколений владением семьи промышленных магнатов Карзинкиных, основателей паевого Товарищества Большой Ярославской мануфактуры. К концу XIX в. оно стало вторым по производственной мощности среди российских предприятий своей отрасли. В начале XX в. особняк под № 18 унаследовал Александр Андреевич Карзинкин, затем передав его сестре. На ярославской мануфактуре, предприятии их отца, Андрея Александровича Карзинкина

(около 1823–1906), все время расширявшего ее мощности и рынок, реализовались большие социальные программы для рабочих: значительные средства тратились на жилье, школу, больницу, детский сад; глава рода и его супруга были щедрыми жертвователями – на мещанское училище, дом призрения, церкви, больницу. Благотворительную деятельность родителей продолжал и Александр Андреевич. Крупные благотворительские вложения осуществлял и Н.Д.Телешов: в ближнем Подмоскowie, Быкове, им построена больница им. С.Н.Карзинкиной (матери Елены Андреевны) и Д.Е.Телешова (отца писателя), а в Малаховке первая сельская гимназия. Еще до Октября Телешову было присвоено звание Потомственного почетного гражданина Москвы. И сам род предпринимателей Телешовых тоже относился к числу российских деловых лидеров.

Уже в XIX в. Карзинкины принадлежали к просвещенным кругам московского купечества. По воспоминаниям современников, в 1850-х годах у них устраивались литературно-музыкальные вечера, которые выделялись «по роскоши и разнообразию». В их салоне часто можно было встретить А.Н.Островского, иногда читавшего отрывки из своих произведений, Ф.М.Достоевского, известных музыкантов²⁷. В любительском спектакле здесь выступил в 1884 г. К.С.Алексеев, будущий основатель Московского художественного театра и знаменитый режиссер (К.С.Станиславский), происходивший тоже из процветавшей семьи предпринимателей. Эти, ставшие известными, литературно-артистические вечера собирались по средам. Несомненно, что связь и преемственность со *средой* своих недалеких предков и ощущали представители нового поколения рода Карзинкиных.

Александр Андреевич, будучи вместе с другими членами большого рода Карзинкиных совладельцем «Ярославской Большой мануфактуры», стал одним из

пионеров освоения среднеазиатского хлопка в российской текстильной промышленности. Родовое предприятие в начале нового XX века, продолжало свой рост. А.А.Карзинкин, получив хорошее образование, стал очень известной фигурой в просвещенных московских кругах, являясь любителем искусств. В 1905–1911 гг. он был членом Совета Третьяковской галереи. Коллекционировал иконы, картины русских художников XIX века²⁸.

Увлечен был Александр Андреевич и театром. В его доме на Покровском бульваре (№ 16) по вторникам собирались представители артистической московской среды. Его женой стала прима-балерина Большого театра итальянка Аделаида Джури. С ней дружила балерина Иоле Торнаги, тоже итальянка, будущая жена Ф.И.Шалапина. Молодой, обретающий известность оперный певец, обладавший уникальным басом, а также выдающимися сценическими данными, и замеченная публикой балерина поженились после зимнего театрального сезона 1897/1898 г.: тогда они успешно выступали на одной сцене – Русской частной оперы С.И.Мамонтова в Москве. Как вспоминала старшая дочь артиста Ирина Федоровна, А.А.Карзинкин был «ярым и преданным поклонником Шалапина», не пропускал его спектаклей и концертов, был искренне внимателен к его семье. А Джури-Карзинкина любила вспоминать первые выступления молодого Шалапина у Мамонтова²⁹.

Серьезный характер получила увлеченность крупного предпринимателя-мецената нумизматикой. Он являлся одним из самых видных членов Московского нумизматического общества, будучи не только собирателем, но и исследователем. Ему принадлежали научные работы о русских средневековых медалях: О медалях царя Димитрия Иоанновича (Лжедмитрия I). М., 1889; Материалы по русской нумизматике. Вып. 1. М., 1893. Александр Андреевич делал значительные вклады в помощь нумизматическому обществу,

поддерживая издание трудов его членов. Свою благодарность Карзинкину за щедрость и безвозмездность его причастности к работе в нумизматическом обществе А.В.Орешников отметил в автобиографии, написанной в 1920 г. таким признанием: «4 марта 1916 г. семь человек из состава Московского Нумизматического Общества: Зубов, Карзинкин, Лихачев, Милаев, Прове, Прохоров, Чижов почтили мою 30-летнюю (1883–1913) деятельность на поприще нумизматики поднесением мне серебряной плакетки работы медальера Е.И.Малышева. Событие это одно из приятнейших воспоминаний моей жизни». В советские годы Александр Андреевич был научным сотрудником Исторического музея, а от несправедливых преследований и обвинений со стороны власти его защищал А.В.Орешников.

Вместе с Н.Д.Телешовым А.А.Карзинкин достаточно постоянно участвовал в ряде издательских предприятий начала века. Так, И.А.Бунин обязан ему материальной поддержкой в издании своего сборника «Новые стихотворения» (М., 1902); в качестве члена издательского совета «Книгоиздательства писателей в Москве» Александр Андреевич содействовал успешной работе этого, одного из лучших кооперативных предприятий своего времени, которое обеспечивало оперативный выход книг авторов-современников, живших творческим трудом. Начавшаяся мировая война прервала издание иллюстративно-художественного и литературного журнала «София». Материально он опирался на субсидии от А.А.Карзинкина; инициаторами его были П.П.Муратов и К.Ф.Некрасов. Отводя исключительное внимание художественному наследию прошлого, прежде всего, русской иконе как основе эстетического воспитания, основатели журнала не намеревались замыкаться в истории; в особом отделе редакция обещала отмечать в текущей литературе и художественной жизни все то, что, на ее взгляд, имеет непреходящее значение.

О творческой атмосфере в доме Телешовых, связанной с культурными традициями семьи Карзинкиных, вспоминала В.Н.Муромцева. Рассказывая об истории «Среды», она останавливалась и на роли Елены Андреевны, хозяйки и художницы, «отличавшейся редкой скромностью и застенчивостью», но при этом всегда серьезно деятельной: «Во время Великой войны она с утра до вечера кроила белье для раненых <...>. Тип лица у нее был восточный, красивый. Она была образована, очень начитана.

– Из всех друзей только Юлий Алексеевич читал столько, сколько я, говорила она мне с сокрушением, – писатели вообще читают мало ...

Когда вырос ее сын, Андрюша, она стала ему и мужу передавать содержание произведений иностранных авторов, еще не переведенных на русский язык.

Мать Карзинкиных, красавица, в девичестве Рыбникова, была сестрой собирателя народных песен. У нее была замечательная библиотека, много книг в художественно-изящных дорогих переплетах. Приобретала она и картины лучших русских мастеров, среди них был «Христос на Генисарецком озере»

Поленова, где тонко передан цвет неба и воды. Эта картина висела у Телешовых в столовой, когда они переехали на Покровский бульвар в дом Карзинкина» [2, с. 331–332].

Сам Н.Д.Телешов не случайно начинал свои воспоминания о том, как возникли новые литературные «Среды» на рубеже XX в. с рассказа о художнических интересах Елены Андреевны: «Моя жена по специальности и образованию своему – художник, окончила Московскую школу живописи, ваяния и зодчества; благодаря этому на наших вечеринках стали бывать нередко ее сотоварищи и другие знакомые художники. Иногда во время вечера они зарисовывали читающего автора или кого-нибудь из присутствующих писателей, либо делали беглые иллюстративные на-

броски <...>. Бывал довольно часто Головин Александр Яковлевич – несомненный талант, но, в силу тогдашних обстоятельств, скромный работник у живописца Томашки, бравшего заказы по расписыванию потолков в домах богатых москвичей. В дальнейшем Головин был вытеснен Константином Алексеевичем Коровиным в помощники декоратора Большого театра <...>. Его произведения в значительном количестве собраны Третьяковской галереей. Бывали художники К.К.Первухин, Вл.Ил.Россинский, написавший впоследствии с Андреева портрет, один из самых удачных по сходству <...> висел у меня в кабинете <...>. Бывал у нас Васнецов Аполлинарий Михайлович, любивший изображать старую, древнюю Москву <...>. Бывали художники: Эмилия Яковлевна Шанкс, В.Я.Тишин и Исаак Ильич Левитан» [11, с. 37–38].

Участники «Среды» ценили образованность и начитанность Е.А.Телешовой. Из бесед с ней гости дома черпали подчас что-то важное для своих будущих произведений. По свидетельству Телешова, в таком роде «был случай с Леонидом Андреевым. Однажды вечером он долго бродил у нас на даче по саду, любующий звездным небом, а жена моя, интересовавшаяся в это время астрономией, рассказывала ему что-то о созвездиях. – Вот и прекрасно! – воскликнул вдруг Леонид Николаевич. – Хорошая тема для пьесы: высоко на горе живет ученый-астроном, нелюдим <...>. А внизу, под горой, происходит революция, которой нет никакого дела до неба. Из этого я что-то сделаю. Не знаю – что, но напишу непременно! И написал «К звездам»» [11, с. 45].

Не эта ли широта и разнообразие творческих интересов «телешовских сред», где встречались писатели и художники, артисты, музыканты, вспоминались Зайцевым в связи с именем Елены Андреевны? Ведь его писательский путь отмечен страстным интересом к смежной со «словом» области творчества – живописи. Паломничества

Зайцева в Италию и его очерки о художниках итальянского Возрождения стали свидетельствами того синтеза искусств, к которому тяготели, хотя и по-разному, творцы Серебряного века! Не в стенах ли дома на Покровском бульваре молодой писатель находил поддержку этим своим заветным наклонностям?

Следующее послание Зайцева последовало через год с небольшим, по всей вероятности, в ответ на новое обращение Андрея Николаевича:

5, Av. des Châtelets, Paris (16). 5 февр. 1966.

Дорогой Андрей Николаевич, извините, что отвечаю с запозданием – с годами становилось уже очень медлительно.

Разумеется, охотно напишу о папе Вашем. Сперва, конечно, это должно появиться в эдакой прессе, а потом вырезка будет послана Вам. Я совершенно не уверен, дозволено ли будет появиться моему имени на страницах московской книги. Понятно, указывать, откуда взялся текст, не надо. Перепечатывать же эдакое Вы имеете полное право, литературной конвенции между Россией и Францией нет. Просто: появились воспоминания, и всё тут. С неба свалились. Автор не причем. По содержанию же это будет нечто вполне безобидное – может показаться доисторическим документом, ранее Ноева Ковчега.

Папе сто, а мне в пятницу 11-го будет восемьдесят пять, за ним не угонишься. Да оно так и выходит: я еще был желторотым на Серede, когда Николай Дмитриевич уже был совсем взрослый – и очень красивый, помню! И маму отлично помню, очень, очень хорошее осталось от нее в душе. Наши Орешиниковы и Вера моя покойная очень ее любили.

Будьте здоровы, дорогой Андрей Николаевич, всего Вам доброго. Сестрице поклон.

Ваш Бор. Зайцев

P.S. К какому сроку нужна статья?

P.P.S. Ведь дача Ваша была в Малаховке? Или ошибаюсь?

И на этот раз Борис Константинович выражал готовность писать о “доисторических” временах, как он замечал с доброй иронией. Ему вспоминалось именно “очень хорошее”, что “осталось в душе”. Он попутно уточнял и ещё одно из мест встреч “средовцев”: на даче – “в Малаховке?” Несмотря на заданный вопрос, писатель и через прошедшие уже полвека не ошибался. Именно в Малаховке была дача Телешовых, куда летом съезжались участники “Сред”. Это было, как и на Покровском бульваре, тоже литературно-художественное гнездо, собираемое той же семьей, но только в ближайшем подмосковье. По письмам И.А.Бунина известно, как ценил он возможность работать на даче друзей, где его ждали, где для него даже готовили особую комнату. Сохранился этюд маслом, выполненный Еленой Андреевной: двойной портрет – Бунин и Телешов за чайным столом в Малаховке, Бунин читает рукопись, Телешов внимательно вслушивается. Живописные качества этюда очевидны: он наполнен летним солнечным светом; несомненно и портретное сходство изображенных. Живописная работа хранится в Московском Литературном музее [см. черно-белую публикацию: 10, с. 529].

В Малаховке Елена Андреевна любила работать. Сохранились ее этюды маслом – дачного дома и пейзажей. В большей части они летние и той поры, когда природа средней полосы наполнена светом [черно-белые публикации см.: 10, с. 512, 513]. Малаховские работы хозяйки дома хранятся в Мемориальном кабинете Н.Д. Телешова. Там же находятся и ее опыты в других жанрах: итальянские пейзажи, натюрморты, портреты. Сохранились большой портрет Николая Дмитриевича [10, с. 489] и ее собственный автопортрет, меньшего размера. Эта работа, несомненно очень дорогая для Николая Дмитриевича, была воспроизведена в последнем прижизненном издании его “Записок писателя”, которое открывалось посвящен-

ем: «Посвящаю памяти Елены Андреевны Телешовой, верного друга всей долгой жизни моей. *Н. Телешов.*

28 февраля 1943 года»³⁰.

Автопортрет Елены Андреевны – яркая живописная работа, которая, если пользоваться словами Зайцева, способна оставить «только хорошее» о ее человеческом облике – серьезном, простом и при этом духовно глубоком. Такой и видел ее в жизни Борис Константинович. Очевидно, он ценил и разнообразные художественные опыты Елены Андреевны, которые украшали стены дома, где он бывал и о чем, по всей вероятности, также хорошо вспоминал через многие годы.

Благодарная обращенность Зайцева к памяти о семье Телешовых-Карзинкиных – это только одна сторона содержания письма. Другая – в очень деликатно выраженном сомнении: он, писатель из эмигрантского лагеря, может оказаться неподходящим автором для задуманного

сборника. Вероятно, именно это сомнение и останавливало реализацию намерения, так горячо и искренно высказанного уже в первом письме. Есть основания и для другого предположение о том, почему замысел воспоминаний о Телешовых и их большом родовом гнезде не состоялся. Для *советского* издания осуществление *такого замысла* было *исторически*, в шестидесятые годы, *еще преждевременным*. Еще рано было писать о меценатах и благотворителях, а без этого Борису Константиновичу было не обойтись как честному, объективному и непредвзятому современнику. Не случайно, что эти темы относительно и Телешовых, и Карзинкиных в отечественных исследованиях появляются по сути только в «послесоветские» – в 1990-е годы [12], когда императивность исключительно классового подхода к явлениям общественной и культурной жизни стала преодолеваться.

Список литературы

1. *Зайцев Б.К.* Собр. соч. Тт. 1–11 (доп.). М., Русская книга, 1999–2001. Тт. 10 и 11 – дополнительные. М.: Русский путь, 2001.
2. См. книгу воспоминаний В.Н. Муромцевой (Буниной) «Беседы с памятью». Цит. по изд.: Московский Парнас: Кружки, салоны, журфиксы Серебряного века. 1890–1922. М.: Интелвак, 2006. С. 331–332.
3. Курьер. М., 1902. № 61. 3 марта.
4. Золотое руно. М., 1907. № 4. С. 88.
5. *Горьфельд А.Г.* Книги и люди. Лит. беседы. Т. 1. СПб., 1908.
6. Обзор критики см.: Летопись литературных событий в России конца XIX – начала XX в. (1891 – октябрь 1917). Вып. 3: 1911 – октябрь 1917 / Под общ. ред. Лаврова А.В.; ред.-сост. Петрова М.Г. М.: ИМЛИ РАН, 2005.
7. См. об этом в кн.: *Клеймёнова Р.Н.* Общество любителей российской словесности. 1811 – 1930. М., 2002.
8. Цит. по: Русская литература конца XIX – начала XX в. 1908–1917. М., 1972.
9. *Пастернак Б.Л.* Собр. соч.: В 5 т. М., 1992. Т. 5: Письма.
10. Литературное наследство: Иван Бунин. Т. 84. Кн. 1.
11. *Телешов Н.* Записки писателя. М., 1966.
12. Одним из существенных прорывов к этим прежде запретным темам можно причислить книгу *Л. Логиновой* «Легенда XX века. Летний театр в Малаховке» (М., 2004), фрагменты которой начали печататься в подмосковной газете «Малаховский вестник» с 1992 г.

Примечания:

¹ В сб.: Из архивов русских эмигрантов. Находки и приобретения Отдела рукописей ИМЛИ РАН.

² Об истории дома и его именитых хозяевах см. недавние работы московских историков и краеведов: Федосюк Ю. Москва в кольце Садовых. М., 1991; Москва: Энциклопедия. М., 1997.

³ Это и другие упоминаемые нами письма Зайцева 1915 г. хранятся в Отделе рукописей ИМЛИ РАН.

⁴ Обращение сохранилось в архиве Мемориального кабинета Н.Д.Телешова.

⁵ Это письмо находится в фонде Н.Д.Телешова в ОР ИМЛИ (Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 74).

⁶ Письмо находится в фонде Зайцева в ОР ИМЛИ.

⁷ См. об этом в одном из писем Зайцева Сивачёву, хранящемся в ОР ИМЛИ (Ф. 216).

⁸ Вера Алексеевна уже более года была парализована.

⁹ Наталья Борисовна, в замужестве Соллогуб (1912–2008); родилась 14 сентября 1912 г.

¹⁰ Хранится в ОР ИМЛИ РАН как адресованное А.Белому: Ф. 11 (А. Белого). Оп. 2. Ед. хр. 21. Характер взаимоотношений автора письма и адресата, раскрываемый в этом послании, ни в чем не отвечает тем, которые связывали Зайцева и А. Белого (ср. об этом очерк Зайцева «Андрей Белый» из его кн. «Далекое»).

¹¹ Видимо речь и шла о гонораре за фрагмент воспоминаний о Риме. См. выше.

¹² М.О.Донзель – один из активных литературных критиков газеты «Понедельник “Власти народа”». Его статьи на очень острую тогда тему «революции и культуры» отвечали оппозиционному направлению газеты, защищавшей культуру от натиска разрушительных идей времени. Так, в развернутой статье-рецензии под названием «Кровь и розы» о сборнике «Альманах Муз» он писал: «...радостное убежище от санкулотской действительности открыто всегда для настоящего поэта в царстве мечты <...> бледные розы окрашены человеческой кровью...» (Понедельник «Власти народа». 1918. № 3. 19/6 марта). Современные ассоциации вызывала и статья «Флобер и коммуна» (Там же. № 5. 19 марта /1 апреля). О Донзеле см.: [1, т. 10, с. 351; т. 11, с. 466].

¹³ Позднее, вспоминая это время, Зайцев отмечал в очерке «О себе»: «Годы же трагедий все перевернули <...>. Писание <...> направилось по двум линиям, довольно разным: лирический отзыв на современность, проникнутый мистицизмом и острой напряженностью (“Улица св. Николая”) – и полный отход от современности: новеллы “Рафаэль”, “Карл V”, “Дон Жуан”, “Души чистилища”. Ни в них, ни в одновременно писавшейся “Италии” нет ни деревенской России, ни помещичьей жизни, ни русских довоенных людей <...>. Да и вообще русского почти нет. В самый разгар террора, крови автор уходит, отходит от окружающего – сознательно это не делало, это просто некоторая *évasion*, вызванная таким “реализмом” вокруг, от которого надо было куда-то спастись» [1, т. 5].

¹⁴ С первых революционных дней 1917 г. трагедия вошла и в дом Зайцевых: 27 февраля был убит племянник Бориса Константиновича – Юрий Буйневич, сын его сестры Татьяны, выпускник Павловского юнкерского училища (у входа в Измайловские казармы его растерзала толпа). Памяти юноши Зайцев посвятил поэму в прозе «Призраки». Позднее погиб сын В.А.Зайцевой от первого брака, Алексей Смирнов, расстрелянный в ночь на 1 октября 1919 г., как офицер, якобы участник контрреволюционного заговора. См. об этом в письме Зайцева от 12 декабря 1919 г. И.А.Белому [1, т. 10, с. 162].

¹⁵ О каком деревенском очерке М.А.Осоргина идет речь, не установлено.

¹⁶ В позднейшем очерке «Революционная пшеница» Зайцев воспроизводил эту ситуацию, рассказывая об одном из материалов, напечатанных в газете «Понедельник “Власти народа”»: «В начале революции Кускова и Осоргин издавали в Москве кооперативную газету – очень приличную. Я там кое-что печатал. Писали иногда и обо мне. И вот раз, во флигеле, жена показала некоей собирательной Анютке номер газеты. – Ну, видишь это, чье тут имя? Анютка по складам прочла: – Бариново. – А тут? Та же без трепета разобрала: При-ты-ки-но. Жена сложила газету. – А дальше сказано, что если барина хоть пальцем тронут, так деревню артиллерией снесут... Понятно? В тот же вечер все деревня это знала – артиллерия Кусковой и Осоргина выступила на мою защиту» (цит. по кн.: Зайцев Б. Далекое. М., 1991. С. 444–445).

¹⁷ Летом 1916 г. Зайцев призывался в армию. Он был определен в Александровское военное училище, которое закончил в чине прапорщика в апреле 1917 г., и направлен в 192-й запасный пехотный полк Московского гарнизона.

¹⁸ О своем знакомстве с поэтессой и критиком С.Я.Парнок (1885–1933) и последней встрече с ней весной 1918 г. в Москве, в литературном салоне М.О.Цетлина, Зайцев вспоминал уже в эмиграции. См.: *Зайцев Б.* Давнее // *Зайцева-Соллозуб Н.* Я вспоминаю... Устные рассказы. М., 1998. С. 87–88). О С.Я.Парнок см.: *Анисович Л.* Софья Парнок и Константин Родзевич. Две стороны одной луны. М.: Кириллица, 2005.

¹⁹ Еженедельная газета «Понедельник “Власти народа”» выходила с 25 февраля 1918 г., позднее – под названием «Понедельник». В ней печатались среди других Е. Кускова (редактор), М.Цетлин, И.Белоусов, С.Дурылин, В.Инбер, Н.Крандиевская, П.Муратов. А.Толстой, В.Ходасевич, И.Эренбург, а также Б.Зайцев. Литературный отдел газеты вел М.А.Осоргин. Последний номер появился 8 июля; газету закрыли, как и многие издания, объявленные «контрреволюционными», в связи с «мятежом левых эсеров» (Литературная жизнь России 1920-х годов. Т. 1. Ч. 1: Москва и Петроград. 1917–1920 гг. / Отв. ред. – А.Ю.Галушкин. М.: ИМЛИ РАН. 2005. С. 117).

²⁰ Имеется в виду еще и Вера Алексеевна, жена писателя.

²¹ Рике и Марк – это, очевидно, Алдановы. Марк Алданов был сотрудником газеты.

²² Рери – жена М.А. Осоргина: Рахиль или Роза Григорьевна, урожденная Гинцберг; 1885–1957. Аretiно Пьетро (1492–1556), писатель эпохи итальянского Возрождения. Автор политических памфлетов, сатирических комедий («Придворная жизнь», «Лицемер»), трагедии («Гораций»). Европейски известны его «Диалоги».

²³ Замысел деревенского очерка для газеты не состоялся.

²⁴ Вера Алексеевна тяжело и много лет болела после перенесенного в 1957 г. паралича. 3 февраля 1963 г. в письме К.И.Чуковскому Зайцев сообщал об этом: «...у меня такая прекрасная жена и такая светлая дочь. Жена моя больна уже 6 лет. Я за ней хожу. Это главное мое занятие. Но мы уходим из жизни во взаимной любви» [1, т. 11, с. 205].

²⁵ А.В.Орешников (1855–1933), один из ведущих российских нумизматов, подарил в 1881 г. Российскому Историческому музею собранную им коллекцию византийских печатей. Он являлся с 1883 г. действительным членом Московского археологического общества. По его инициативе был создан Московский кружок нумизматов, из которого выросло Московское нумизматическое общество, главой которого он стал в 1910 г. С 1885 г. и до конца жизни он работал в Историческом музее, в 1918–1933 гг. возглавлял отдел нумизматики. В 1928 г. был избран членом-корреспондентом Академии наук. Автор многих научных трудов по нумизматике. См. о нем: Список печатных работ А.В.Орешникова / Сост. В.Л.Яниным // Нумизматический сборник. Ч. 1. Труды ГИМ. Вып № 25. М., 1955. С. 13–20; *Кравцов В.П.* Московскому Нумизматическому Обществу 110 лет // Нумизматический альманах. М., 1999. № 1. С. 32–35; *Орешников А.В.* Автобиография / Подгот. текста и примеч. П.Г. Гайдукова. М., 2006.

²⁶ См. об этом: *Боханов А.Н.* Лидеры делового мира России 1914 года. М., 1994; *Платонов О.* 1000 лет русского предпринимательства. М., 1995; Москва: Энциклопедия. М., 1997.

²⁷ См. об этом в кн.: *Федосюк Ю.* Москва в кольце Садовых. М., 1991.

²⁸ А.А. Карзинкин был и собирателем произведений искусства. К сожалению, те преследования и реквизиции, которым подвергались представители состоятельных слоев после Октября 1917 г., что испытал на себе и московский предприниматель и нумизмат, развеяли многие коллекции и сведения о них. Сохранились лишь отрывочные данные о работах известных художников, которыми владели в разное время и разные ветви рода Карзинкиных, а среди них были полотна и В.А.Тропинина (парадный портрет Е.И.Карзинкиной в стилизованном русском костюме с кокошником), и В.А.Серова (портрет углем и пастелью Е.С. Карзинкиной, выполненный в один сеанс). Современные исследователи разыскивают театральные эскизы Н.К.Рериха. Один из них – «Заклятие огня», эскиз декорации к музыкальной драме Р.Вагнера «Валькирия», 1907 – принадлежал А.А.Карзинкину. См. об этом: *Яковлева Е.* Пропавшие эскизы. Ищем театральные работы Николая Рериха // Журнал Антик-ресект. 2003. Май-июнь. С. 66–68. См. краткие сведения: Словарь российских коллекционеров 1700–1918 гг. // Дворянский вестник. М., 2000. № 10 (89).

²⁹ *Шалыгина Ирина.* Воспоминания об отце // Ф.И.Шалыпин. В 2 т. М., 1958. Т. 2: Статьи. Рассказы. Воспоминания о Ф.И. Шалыпине.

³⁰ *Телешов Н.* Записки писателя: Воспоминания и рассказы о прошлом. М., 1966. Между с. 32 и 33.

Живописные работы Е.А.Телешовой – портреты, автопортрет, итальянские и подмосковные пейзажи, натюрморты – хранятся в Мемориальном кабинете Н.Д.Телешова.

Сведения о ее книжных иллюстрациях не собраны. Одну из публикаций см. в кн.: Сборник на помощь учащимся женщинам / Составленный исключительно из произведений женщин-писательниц, снимков с картин и иллюстраций художниц. 37 портретов и 85 рисунков. М.: Типо-литография Т-ва И.Н.Кушнерев и Ко, 1901 г. – 390 с. Твердый переплет с тиснением. Увеличенный формат. Среди других участниц была и Елена Андреевна. См. в перечне авторов: Е.А.Карзинкина (Телешова). Биографический очерк. Портрет. Иллюстр. к повести «Через стену». Н.Д.Телешову очень нравились иллюстрации жены, выполненные к его сказке для детей «Белая цапля» [10, с. 521].

И.А.Ильин

О ЧАСТНОЙ СОБСТВЕННОСТИ

Какие бы еще социалистические или коммунистические потрясения ни были суждены человечеству, – ныне можно уже с уверенностью сказать, что они поведут не к отвержению, а к новому осмыслению и обоснованию частной собственности. Внимательно наблюдающему глазу ясно, что наивысший подъем социалистических надежд и иллюзий уже отошел в прошлое: перевал остался за плечами; и хотя новые «победы и «завоевания» социализма совсем еще не исключены, однако коммунистический эксперимент в России нанес всему движению тяжелый и непоправимый удар. Лучше всего это чувствуют и сознают социалисты; это выражается не только в той жалкой растерянности и обескураженности, в которой пребывают русские социалисты – не большевики, но и в той злобе, с которой пишут и говорят иностранные социалисты о коммунистах в России; и, что еще замечательнее, это те признания, которые ныне можно слышать от иностранных социалистов, – конечно, в «совершенно доверительном» порядке: они начали догадываться о хозяйственной неосуществимости социалистического строя, о нежизненности и химеричности всей их программы; и иногда они выговаривают это с большою отчетливостью. Публично они этого, конечно, не произносят; напротив – они считают необходимым продолжать прежнюю пропаганду и усиливать давление на имущие классы, ссылаясь на «инерцию массового психоза» и на невозможность «уступить массы коммунистам»... Но это означает только, что демагоги становятся пленниками и заложниками толпы, тогда как в душе их нет уже ни пафоса, ни веры

*ИЛЬИН
Иван
Александрович
(1883–1954),
религиозный
мыслитель,
правовед,
культуролог,
литературный
критик*

О ЧАСТНОЙ СОБСТВЕННОСТИ

Еще недавно, перед революцией, русское «общественное мнение», отчасти совращенное, отчасти подавленное и запуганное социалистами, склонялось перед ними как перед носителями «новой справедливости»: сочувствовать социализму считалось чуть ли не признаком политической порядочности; отстаивать частную собственность считалось проявлением классовой жадности, не гуманности и реакционности. Казалось, что защищать частную собственность идейно и принципиально вообще нельзя: конечно, можно быть «капиталистом» и бороться за свое имущество или богатство, чтобы его не отняли; но по существу... что же можно сказать в защиту принципа частной собственности по существу? Разве этот принцип не означает торжество «эгоизма и своекорыстия»? самое вопиющее «неравенство и несправедливость»? роскошь и нищету? эксплуатацию и угнетение? и потом—«безобразную конкуренцию», перепроизводство, кризисы, безработицу, вырождение рабочего класса, «капитализм» и «милитаризм»?! Только «продажные идеологи буржуазии» могут защищать принцип частной собственности и вытекающий из него хозяйственный и правовой строй; все же идейные и бескорыстные люди «мыслят социалистически»...

С тех пор русское общественное мнение получило необычайный по суровости и по разрушительной силе урок, и время социалистической запуганности прошло для него безвозвратно. И если за одиннадцать лет революции вопрос об обосновании частной собственности не сдвинулся с места, то это объясняется отнюдь не прежним гипнозом социализма, а скорее идейным бесплодием русского зарубежья. Идея частной собственности отнюдь не выдумана произвольно лукавыми и жадными людьми, как, по-видимому, думали и Руссо, и Прудон. Напротив, она вложена в человека и подсказана ему самой природою, подобно тому, как от природы

человеку даны индивидуальное тело и индивидуальный инстинкт. Человек от Бога и от природы создан так, что он (теплом своим) есть вещь среди других вещей и непрерывно нуждается в этих других вещах (ходит, лежит, дышит, согревается, питается, лечится и т.д.). Для того чтобы жить, человек должен заниматься этими вещами, приспосабливать их к своим потребностям, посвящать им свое время, отдавать им свой труд (телесный и душевный), совершенствовать их, вкладывать в них себя и свои ценности—словом, превратить их в объективное выражение и продолжение собственной личности.

Эту связь свою с вещами, это вкладывание себя в них человек может свести к самому скудному минимуму; одни делают это от лени и беспечности (напр., итальянские лаццарони), другие—ради высшего духовного сосредоточения (индийские йоги, христианские аскеты). Но совсем обойтись без этого человеку не дано. У человека же создающего хозяйственную культуру это общение с вещами становится основной формой деятельности.

Хозяйствуя, человек не может не сжигаться с вещью, вживаясь в нее и вводя ее в свою жизнь. Хозяин отдает своему участку, своему лесу, своей постройке, своей библиотеке не просто время и не только труд; он не только «поливает потом» свою землю и дорабатывается до утомления, до боли и ран на теле; он творчески заботится о своем деле, вчувствуется в него воображением, изобретает, напрягается волею, радуется и огорчается, болеет сердцем. Он не только творит и определяет судьбу своих вещей, но он и сам связывает с ними свою судьбу, веря им и свое настоящее, и свое будущее (свое, своей жены, детей, потомства, рода). Все страсти человеческие вовлекаются в этот хозяйственный процесс—и благородные, и дурные—от религиозно-художественных побуждений до честолюбия, тщеславия и скупости; все интересы человеческие связаны с успехом и неуспехом дела—от инстинкта

самосохранения до удовлетворения самых высших и духовных потребностей. Человек связывается с вещами не только материальным интересом, но и волею к совершенству, и творчеством, и любовью.

Все это не пустые слова и не отвлекающие выдумки. Называя свою землю «матушкой» и «кормилицей», пахарь действительно любит ее; садовник не просто «копается в саду», но творчески чувствует жизнь своих цветов и деревьев; строя себе дом, человек создает свой интимный угол, свой священный очаг, как бы свое новое «я»; все истинные коневоды были художественно влюблены в свое дело; и погромщик страшен не убийствами, а завистью и ненавистью к чужому достижению и совершенству, презрением к чужому творчеству. Человеку дано – художественно индивидуализировать не только свое отношение к людям, но и свое отношение к внешним вещам, к природе, к зданиям, к быту, к клочку земли. Человеку дано – художественно отождествляться не только с друзьями и с образами любимых поэтов, но и с розами в саду, и с насаженным его руками лесом, с колосающейся нивой и с построенным им фабрикою. Только люди религиозно мертвые и художественно опустошенные, люди механического века, люди рассудочные и бумажно-кабинетные могут думать, что хозяйственный процесс складывается из эгоистического корыстолюбия и физического труда и он состоит в том, что «корыстолюбцы» «высасывают кровь» из «чернорабочих»; трудно сказать, чего больше в этом воззрении – отвлекающей выдумки, морального ханжества или лукавой демагогии; но несомненно, что живая и глубокая сущность хозяйственно-творческого процесса просматрена и упущена в ней совершенно. Расцвет и обилие создаются не «голодом» и не «жадностью», и не просто здоровым инстинктом и интересом, но всею душою и всем духом – признанием и вдохновением, «любовью, честью, гордостью, сметкой, волей»...¹

тем «творчеством, которое привязывает к месту» и в котором «наклонности и обязанности» сливаются воедино². У каждого человека сочетание этих побуждений и сил выражено по-своему; но каждый участвует в творческом общении с вещами всем своим существом; и успех его творчества обуславливается не только усилиями его инстинкта, но и напряжением его духа.

Итак, хозяйственный процесс есть творческий процесс; отдаваясь ему, человек вкладывает свою личность в жизнь и в совершенствование вещей. Вот почему хозяйственный труд имеет духовную природу: религиозную – ибо в основе его лежит религиозное приятие мира³; нравственную – ибо он есть проявление любви и осуществление долга; художественную – ибо он заставляет человека вчувствоваться в жизнь вещей, отождествляться с ними и совершенствовать их способ бытия⁴; и, наконец, познавательную – ибо он ведет человека к изучению тех законов, которые правят вещами и их судьбою. Эта личностно-инстинктивная и лично-душевная связь человека с вещами имеет одновременно и хозяйственно-производственное, и духовно-творческое значение; и потому оно непременно должно быть признано, закреплено и ограждено правом, осмыслено как необходимое, справедливое и ненарушимое полномочие. Человеку необходимо вкладывать свою жизнь в жизнь вещей: это неизбежно от природы и это драгоценно в духовном отношении. Поэтому это есть естественное право человека, которое и ограждается законами, правопорядком и государственною властью. Это и есть право частной собственности.

Право частной собственности властно и исключительно, хотя, конечно, не безгранично. Безграничного права вообще нет: всякое полномочие где-нибудь кончается, именно там, где начинается чужое полномочие и, соответственно, моя обязанность и моя запретность. В разных государствах эти границы частной собст-

О ЧАСТНОЙ СОБСТВЕННОСТИ

венности (и по объекту права, и по содержанию) могут быть вычерчены в законах различно. И тем не менее в своих установленных пределах право частной собственности властно⁵, ибо только один собственник вправе решать, насколько, когда и как он вложит свою личность в жизнь и судьбу своей вещи; и в то же время это право исключительно, ибо в пределах своих полномочий собственник вправе исключить, отвести всякое третье лицо от распоряжения данною вещью (простым не позволением или запретом⁶).

Этот круг исключительной власти над вещами необходим каждому человеку, чтобы он хотел и мог уверенно и целно вкладываться в эти «свои вещи», то расширяя их круг трудом и законным приобретением, то суживая этот круг распродажей, дарением и уничтожением. Когда хотят наказать каторжника, то этот круг сводят нарочно к минимуму или угашают почти совсем. Когда вводят и поддерживают сельскохозяйственную общину с ее периодическими переделами, то этим превращают собственника в условного и временного пользователя участком и подрывают в нем и трудовой интерес, и душевную волю к уверенному и целостному самовложению в землю (т.е. волю и способность к качественному, интенсивному хозяйству). Когда над какой-нибудь группой собственников или над целой страной повисает угроза принудительного отчуждения или, тем более, безвозмездного отчуждения, то это пресекает и убивает творческое доверие собственника к вещам и к людям и разрушает весь хозяйственный процесс. Социализм и коммунизм отвергают естественное право людей иметь частную собственность и тем практически равняют их с каторжниками или ставят их душевно и духовно в положение хозяйственных кастратов. Бесспорно, у человека всегда остается возможность устраивать общественную жизнь нелепо, противоестественно и пагубно; но нелепое и пагубное неизбежно приносит злые

и гибельные плоды; оно оказывается нежизнеспособным и ведет только к растрате сил, к разрушению культуры, что и доказал социалистический опыт в России.

Все это означает, что принцип частной собственности не есть дело человеческой выдумки и что поддержание его не предоставлено на усмотрение человеческого произвола. Ограждение частной собственности, ограничение ее, пользование ею зависят от человека; но самое существование частной собственности, ее принцип, ее институт зависят не от человеческого усмотрения, а от того способа земного бытия, который дан человеку от Бога и от природы⁷.

Ныне мы можем с уверенностью сказать, что только тот способ владения и распоряжения вещами имеет будущее, который поощряет человеческий инстинкт — творчески предаваться хозяйственному самовложению в вещи; изживаться в этом самостоятельно и интенсивно; уверенно и без опасливых оглядок создавать свое лучшее. Таков строй частной собственности. Напротив, те способы владения и распоряжения вещами, которые подавляют человеческий инстинкт, застраивают его, обессиливают и кастрируют, осуждены с самого начала и лишены будущего. Таковы социализм и коммунизм. Понятно, что все это имеет особенное значение именно для частной собственности на средства производства. Частная собственность является тою формою человеческого труда, которая наиболее благоприятствует творческим силам человеческого инстинкта и человеческого духа, освобождает их, развязывая, вызывая к жизни и побуждая их к труду. И в этом отношении частная собственность не может быть заменена ничем: ни приказом и принуждением (коммунизм), ни добродетелью и нравственностью («христианский социализм»). В течение некоторого времени возможно принуждать человека вопреки его инстинкту; возможно также стать «добродетельным» вопреки своему ин-

стинкту; но противоестественное принуждение и противоестественная добродетель обречены с самого начала на крушение. Человеческий инстинкт необходимо принять в том виде, в котором он дан нам от Бога и от природы: в его индивидуальном способе жизни и в его инициативной самодеятельности. Инстинкт можно и должно обуздывать, воспитывать, облагораживать. Но никакой земной произвол и никакое рассудочное умничанье не может переделать, переплавить, перековать тот лично-творческий способ жизни, который присущ человеку. Пусть социалист упускает это из вида; пусть коммунист отвергает и «отменяет» это в своих декретах. Но именно потому им и обеспечен самый жалкий провал.

Если воспретить человеку творить по собственному почину и побуждению, то он вообще перестанет творить, ибо творчество или свободно и самочинно, или оно пресекается вообще. Любить, созерцать и молиться можно только свободно, исходя из своей собственной потребности. Этот закон действует не только в религии и в искусстве, но и в жизни семьи, и в хозяйстве. Ибо и семья, и хозяйство вырастают из любви и всегда остаются живым творчеством. Из безразличия родится не творчество, а мертвое, механическое отправление, индифферентное и формальное отбывание «очередного номера». Даже тогда, когда безразличный человек исполняет свою обязанность, он работает без всякого одушевления; вдохновение незнакомо ему; творческая глубина его инстинкта остается холодной, не напрягается и бездейственно молчит. Брак без любви не создает ни здоровой семьи, ни здорового поколения: он духовно и общественно вреден. И точно так же – хозяйство без свободного, внутреннего побуждения, безличной инициативы и частной собственности, бюрократически ведомое безразличными чиновниками, не создает ни благосостояния, ни даже побуждения, без личной инициативы и частной собст-

венности, бюрократически недостаточно и доброкачественного продукта: оно общественно и государственно вредно. Идея социализма есть поистине одна из самых несчастных и безнадежных идей в человеческой истории: исключить из хозяйственного процесса начало инстинктивной самодеятельности, начало личного интереса, начало духовной свободы и начало доверчивого самовложения в вещи. Все это рушится с отменой частной собственности; и то, что остается, есть лишь безразличная нерадивость, пустая притязательность, продажный бюрократизм и самая жалкая бесхозяйственность. Вот почему коммунисты, упразднив частную собственность в России, не только не подорвали и не скомпрометировали ее как принцип, но реабилитировали и обосновали ее. И если где-нибудь иллюзии социализма изжиты, и если где-нибудь социализм на долгие времена лишен всяких перспектив, то это именно в России, где вот уже одиннадцать лет коммунизм воспитывает умы и сердца к частной собственности.

Если бы теперь, после революции, кто-нибудь начал исповедовать и проповедовать вредность собственности и спасительность социализма, то с ним или совсем не стали бы спорить, или ответили бы ему кратким, но исчерпывающим обоснованием частной собственности. И он услышал бы следующее:

1. Частная собственность вызывает в человеке инстинктивные побуждения и духовные мотивы для напряженного труда, для того, чтобы не шадить своих сил и творить лучшее. Она развязывает хозяйственную предприимчивость и личную инициативу; и тем воспитывает характер.

2. Она дает собственнику чувство уверенности, доверие к людям, к вещам и земле, желание вложить в хозяйственный процесс свой труд и свои ценности.

3. Частная собственность научает человека творчески любить труд и землю, свой очаг и родину; она закрепляет его

оседлость, без которой невозможна культура; она питает и напрягает его государственный инстинкт; она раскрывает ему художественную глубину хозяйственного процесса и научает его религиозному приятию мира.

4. Частная собственность пробуждает и воспитывает в человеке правосознание, научая его строго различать «мое» и «твое», приучая его к правовой взаимности и к уважению чужих полномочий, взращивая в нем верное чувство гражданского порядка и гражданской свободы.

5. Наконец, частная собственность воспитывает человека к хозяйственной солидарности, не нарушающей хозяйственную свободу, ибо каждый собственник, богатея, обогащает — и свое окружение, и самое народное хозяйство; и конкуренция собственников ведет не только к борьбе, но и к творческому напряжению, необходимому для народного хозяйства. Самый путь к организации мирового хозяйства идет не через социалистическое рабство, а через культивирование той солидарности, которая вырастает из частной собственности.

Все это отнюдь не значит, что общественный и правовой строй, основанный на

частной собственности, не имеет своих великих трудностей, проблем и опасностей. Но проблемы эти коренятся не в частной собственности, а глубже: они вырастают, как указал еще греческий философ Анаксимандр, из самого способа бытия, присущего человеку от природы. Бессмысленно вводить социалистический строй, обреченный на гибель своею противоестественностью; и нелепо воображать, что естество человека можно переплавить в социалистическом духе, ибо если даже можно свратить человека и превратить его в безбожника, в труса и предателя, то инстинкт его все же останется личным и самодетельным.

Частная собственность необходима человеку — и хозяйственно, и духовно; и он вернется к ней из всех своих социалистических блужданий и после всех своих коммунистических злодейств. Вернется и будет искать выхода на христианских путях: труда, изобилия, щедрости, не уравнивающей справедливости и свободной солидаризации.

**Журнал «Русский колокол»,
Берлин, 1928, №8.**

Примечания:

¹ Как это прекрасно выражено у И.С.Шмелева. См. его рассказ «В ударном порядке», в сборнике «Про одну старуху», стр. 128.

² См. чудесные формулы у князя С.М.Волконского. Родина. Особенно в главе «Павловка», стр. 33, 36 и др.

³ См. мою статью «О приятии мира», в № 6 «Русского Колокола».

⁴ Эту священную, одновременно естественную и художественно-благодатную природу хозяйственного труда особенно глубоко чувствовал граф Л.Н.Толстой. К сожалению, он усматривал ее (то преимущественно, то исключительно) в физическом труде, являясь, в этом отношении, последователем нигилистов и предшественником большевизма. См. особенно его революционно-нигилистическую сказку «Об Иване-Дураке».

⁵ Конечно, не в публично-правовом смысле, потому что это есть власть не над другим человеком, а над собою и над вещью.

⁶ Эти аксиомы несколько не поколеблены аргументами известного немецкого юриста Отто Гирке, которыми он, приближаясь к социалистам, пытается обосновать «социальное право» собственности («Die soziale Aufgabe des Privatrechtes»). В построениях Гирке напор «общества» на частного собственника как бы въедается в право собственности и выедает из него не только ряд содержательных полномочий, но и самую существенную природу собственности. Именно в этом

порядке Гирке сочувствует коммунистическим воззрениям массы на землю как на «Gemeingut» и превращает земельную собственность в «ограниченное право пользования» (стр. 21, 22); это, пожалуй, уже больше, чем «одна капля социалистического масла», которую он хотел «пропитать» свои воззрения на гражданское право (стр. 13). Я думаю, что подобное социалистическое разложение и выветривание права частной собственности предстоит в наши дни всякому эмпирическому юристу, не установившему различия между «социальным» и «социалистическим» и не положившему в основу своего исследования естественно-правовую идею частной собственности.

⁷ Эта идея о естественности и природной необходимости частной собственности развита, между прочим, и в католической литературе в замечательной энциклике Папы Льва XIII «*Regum poenitentia*» от 15 мая 1891 года, направленной против социализма. Лев XIII следует в основном за Фомаю Аквинским, который, в свою очередь, следует в основном за Аристотелем. Интересно отметить, что в современной католической литературе и практике можно найти немало двусмысленных и полусоциалистических суждений и голосований по вопросу о частной собственности; поэтому профессор Песл, в сущности, совершенно прав, указывая на то, что энциклика Папы Льва XIII выражает отнюдь не воззрение католической церкви, а только личное мнение гениального человека, занимавшего папский престол. См.: Prof. Dr. L. Pesl Kirche und Bodenreform. S.S. 51 и др.

Юрий ФЕЛЬЗЕН

О СУДЬБЕ ЭМИГРАНТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Когда возникала эмигрантская литература, ее снисходительно приветствовали (все-таки – «общее дело»), но старые народники и радикальные экономисты, дававшие и донныне дающие тон, к ней относились, разумеется, скептически. Было много зловещих предсказаний, злорадно приводились неопровержимые доводы: оторванность от почвы, отсутствие аудитории, – эмигрантское искусство должно погибнуть. Старшее поколение что-то допишет, что вывезено еще из России, младшее, без быта и устоев, не напишет ровно ничего.

Иногда говорилось о том, что можно и следует работать, даже без надежды на творческую удачу, что надо послушно принимать уроки «традиционной русской литературы», то есть, оставшихся в России писателей, сохранивших быт и устои и запасшихся «новыми темами». Самые благожелательные утверждали (не веря себе и своим словам), будто существует «единая русская литература», при некотором участии и эмигрантов.

Все это жизнью давно опровергнуто, и у бесчисленных пораженцев эмиграции остается последнее утешение – банкротство издателей, нищета и равнодушие публики, физическая гибель их собственной литературы. Борьба никем не поддержанных людей с почти непреодолимыми препятствиями расшевелила иные вялые сердца и вызвала сочувствие, но прохладное и бездейственное.

*ФЕЛЬЗЕН
Юрий
(наст. имя:
Николай
Бернгардович
Фрейдештейн,
1894–1943,
концлагерь,
Германия),
прозаик,
критик*

Когда я осмеливаюсь писать о мрачных предсказаниях, опровергнутых жизнью, у меня нет ни самонадеянности, ни похвалыбы «нашими достижениями». Нельзя же не понимать, что все «висит на волоске», что каждое усилие, внутреннее и внешнее, дается неимоверно трудно, что здесь писателю не хватает и тех минимально-благоприятных условий, которые обычно не замечаются – родной, кровной близкой обстановки и награды, хотя бы ее далекого миража. Награда, карьера, – до чего это плоско! Но человек устроен так, что задыхается, если не ждет поощрения. И вот, наперекор всякому правдоподобию, о эмигрантской литературе можно сказать, что она как-то существует и резко отделена от литературы советской.

Не все старшее поколение дописывает, не все младшее бесплодно. Быта не создано, Россия превратилась в легенду, но если творческая потребность велика, то неисчерпаемы и творческие возможности. Сама Европа, в которой мы живем, истерзанная той же войной и теми же социальными противоречиями. Не впервые нашла спасительный путь – вероятно, не единственный, не для всех обязательный, но ведущий к тишине и чистоте от огрубляющей и оглушающей злободневности – путь внутреннего опыта и внутреннего человека.

Это вовсе не означает, как многие думают, надменно-холодной, презрительной замкнутости, ухода или бегства от страшной реальности. Но душевное напряжение, необходимое писателю, не соответствует энтузиазму бойцов на баррикадах, и тот, кто стремится что-то сказать, будет остро нуждаться в тишине и чистоте, без которых не вымолвит ни единого слова. Он не останется безразличен к событиям, он должен быть страстнее, пристрастнее других, ко всему восприимчивей, во всем уязвимей. А главное, тем, что происходит вокруг, он поневоле смертельно задет; затронуту любовью его дело. Но ему предназначена особая роль – не прямого,

а косвенного воздействия: до него происшедшее доходит после интуитивно-личной проверки, после таинственного внутреннего взвешивания, и лишь его иррациональные выводы передаются читателю. Только так он совестлив и силен и может оказаться в жестокой борьбе опасным врагом или ценным союзником. Принимая же непосредственное участие в споре, он становится плоским «агентом пропаганды»; этого добивались от писателей большевики и этим они добились свою литературу.

Даже верные ее рыцари сходятся на одном – «душа» или «дух» из нее испарились. Разжевываются «темы», продиктованные Сталиным, наивные люди еще принимают их всерьез, объявляют самыми важными и новыми, за что едва ли очень признательны советские прозаики и поэты. Дайте им свободно выбирать, и они, вероятно, забудут навсегда тошнотворно однообразные свои темы. Опять-таки, без всякой эмигрантской заносчивости, думаю, что в здешних не раскупленных книгах, в беспризорных, никем не изданных рукописях, есть, хотя бы, смутное «жизненное дуновение» присущее всему, что выражено свободно, по глубокой, неотразимой потребности.

Этого не видят тайные и явные недоброжелатели всякого творчества, всякой новизны, поборники эффектов, острых словечек, коротеньких мыслей, увлекательных сюжетиков. Но и в кругу неподдельно-одаренных писателей возникают сомнения, уныние, испуг перед слишком трагической судьбой. Здесь уже не русское мазохистическое пораженчество, а честное отношение к безутешной действительности, которое опаснее всех доводов со стороны: оно может сломить любую сопротивляемость. Попытаюсь спокойно пересмотреть каждый убийственно мрачный аргумент, направленный замученными людьми против себя и своей работы.

О СУДЬБЕ ЭМИГРАНТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Мы разобщены с аудиторией – с Россией; для кого, для чего наши напрасные усилия? Едва ли сумею разрешить этот вечный, недоуменный вопрос, но вот несколько положений. Россия интеллектуально в летаргическом сне; было бы самонадеянностью думать, что можно, за нее и вместо нее, продолжать какую-то самостоятельную деятельность. И однако надо верить праведному внутреннему знанию, что никакие усилия не гибнут, не пропадают и для будущего, всегда не похожего на настоящее, что-нибудь пригодится. Пусть наше поколение (*«génération sacrifiée»*); разве боялись своей обреченности те, кто готовили и предвидели революцию? К том же многое для эмигрантских писателей сложилось благоприятно – конечно, в области духовной и душевной, (внешне, увы, предельно безотраднo). Они дышат «воздухом Европы» и могут органически, непосредственно усвоить все, что и в годы ее помрачения в ней осталось плодотворно-живительного. Они никогда не забудут России, сохраняя к ней постоянное страстное любопытство: есть такая любовная незаменимость, которая лишь усиливается после разлуки, после потери и от загадочности любимого существа. Это сочетание Европы и чего-то неустрашимо-русского, мне кажется, приводит, и уже привело, не к жалкой раздвоенности, а к некоторому «синтезу», к возможности частичных успехов и открытий. В нашей памяти и опыт прежних эмиграций, большие сделавших для культуры своего народа, чем слепые, фанатические «хозяева положения», обеднявшие культуру ради одной идеи, навязчивой, спорной и заимствованной.

Другое постоянное возражение («изнутри», из рядов эмигрантской литературы и критики, похоже на обвинения и нападки извне: почему в эмигрантских писателях так мало «общественного», почему они вдохновляются и заняты «личным»). Для примера выдвигают советские лозунги – о коллективе, солидарности и

братстве. Хочу поделиться одним своим наблюдением, которое пока неизменно подтверждалось. Я замечал, что люди богатые, но скупые и неблагодарительные, особенно горячо отстаивают социализм. Они как бы чувствуют свою бессердечность и смутно мечтают о **вынужденной** щедрости. Так же иные равнодушные скептики хлопочут о «солидарности и братстве», не видя, насколько это ближе и доступнее без насилия и жертв, без революций и чеки. Каждый может создать в каком-то своем кругу атмосферу благожелательности и доброты или примкнуть к уже создавшемуся кругу, но те, кому такое стремление чуждо, настойчиво требуют странной компенсации – навязанного, готового, принудительного «братства». «Любовь к человечеству» легка и быстро приемлется, как все несбыточное и взятое из головы. Любовь к человеку несравнимо труднее – нужны и непрерывные усилия и природная душевная одаренность.

Но перейду к существу вопроса. Естественнo, что в мире, где власть безымянной толпы поработает всякую внутреннюю предприимчивость, все человечески талантливое и смелое возмущенно борется за себя; и происходят обратные преувеличения. К тому же «личное» не означает эгоизма; только в теплой, живой его конкретности рождаются внимание, терпимость и нежность.

Еще одно соблазнительное утверждение – иногда, ради жизненного подвига, необходимо отказаться от искусства, эмигрантские же писатели поглощены своим искусством, не считаются с жизнью и претендуют на чью-то поддержку: «не такое нынче время, чтобы нянчиться с тобой!» (по моему, черствые, неожиданные у Блока слова, ненадолго навеванные большевистским бездушием). Но обвинять эмигрантских писателей в каком-то «искусстве для искусства», в отходе от действительности, в робости перед жизненной борьбой, несправедливо и просто неверно: именно они настолько охвачены

реальностью, как никакие их предшественники и современники, и, при самом безрассудном желании, от реальности не могут уклониться. Отказываться от одного ради чего-то другого – порою важно, с этим спорить не приходится; но общий призыв к отказу от искусства, для какой-то жизни, есть лишь проявление вечного русского максимализма и, пожалуй, обидное «угашение духа». Куда сложнее научиться «совмещать» искусство и жизнь, и многие этому научились.

Последнее, на что мне хотелось указать – общие разговоры о «кризисе искусства», о механизации человека и творческих приемов. Это – тема широкая, почти необъятная, и даже поверхностный разбор чужих суждений должен быть подкреплен разработанным материалом. Эмигрантская литература – всего лишь частный случай, но в связи с ее фактической «воз-

душностью», у ее представителей такая уязвимость, что для них опасны и эти разговоры. Независимо от правоты или ошибочности пессимистических взглядов на современное искусство, нельзя их толковать чересчур прямолинейно и сейчас же наивно к себе применять. Пospешные дедукции часто обманчивы, и у каждого писателя своя отдельная судьба, не связанная ни с какими общими законами. Разве были эпохи благополучные, без кризисов, без мрачных и грозных чьих-то предсказаний? И когда я встречаю упорное сопротивление подобным теориям о «конце литературы», для меня это признак «творческого здоровья», и не только высокий, но и поучительный пример.

**Еженедельник «Меч». Варшава,
1934. 5 авг. № 13/14. С. 18–20.**

В.В.ЗЕНЬКОВСКИЙ О РУССКИХ МЫСЛИТЕЛЯХ

ЗЕНЬКОВСКИЙ В.В. РУССКИЕ МЫСЛИТЕЛИ И ЕВРОПА / Сост. Алексеева П.В.; Подгот. текста и примеч. Менделеевой Р.К.; Вступ. ст. Жукова В.Н. и Маслина М.А. – М.: Республика, 2005. – 368 с. – (Мыслители XX века).

Большинство работ, включенных в книгу философа и богослова В.В.Зеньковского (1881-1962) и перечисленных далее, изданы в России впервые: «Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей» (Париж, 1926; 2-е изд.: Париж, 1955); «Н.В.Гоголь» (Париж, 1961); а также статьи: «Проблема красоты в мирозерцании Достоевского» (1933), «Эстетические воззрения Вл.Соловьева» (1956), «Мирозерцание И.С.Тургенева: К 75-летию со дня смерти» (1958), «Л.Толстой как мыслитель (К диалектике его идейных исканий)» (1960); очерк «Наша эпоха» (Париж, 1952).

Во вступительной статье «В.В.Зеньковский о России, русской философии и культуре» В.Н.Жукова и М.А.Маслина справедливо пишут, что подобно другим мыслителям XX в., философ акцентировал внимание на проблемах кризиса европейской культуры и предлагал свои пути выхода из него. То, что С.Л.Франк называл «крушением кумиров», Н.А.Бердяев – «кризисом гуманизма», Г.П.Федотов – «кризисом культуры», О.Шпенглер – «закатом Европы», В.В.Зеньковский определил по-своему, как «секуляризацию культуры и возрастание в ней религиозного индифферентизма» (с. 5).

Исследование Зеньковским проблемы секуляризации культуры в историко-философском аспекте нашло свое концептуальное выражение в его книге «Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей». Вопрос о кризисе европейской культуры имел для него особое значение и прежде всего с точки зрения определения исторического пути России. Философ прослеживает развитие русской мысли в течение целого столетия: первая четверть XIX в., Н.В.Гоголь, славянофилы, А.И.Герцен, И.С.Аксаков, Н.Я.Данилевский, К.Леонтьев, Н.Н.Страхов, Л.Н.Толстой, Н.К.Михайловский, В.В.Розанов, В.Ф.Эрн, Ф.М.Достоевский, В.Соловьев, Н.А.Бердяев.

Внимательно вслушаемся в размышления Зеньковского, так созвучные и нашему времени. Живучесть и актуальность темы об отношении России к Западу «определяется одинаковой неустранимостью двух моментов: с одной стороны, здесь существенна *неразрывность* связи России с Западом и невозможность духовно и исторически изолировать себя от него, а с другой стороны, существенна бесспорность русского своеобразия, правда в искании своего собственного пути. Ни отделить Россию от Западу, ни просто включить ее в систему западной культуры и истории одинаково не удастся», – утверждает Зеньковский (с. 63). Россия, по его мнению, подошла к проблеме «*построения целостной культуры*» – и это значит, что перед нами стоит задача *построения культуры на началах Православия и в духе его*» (с. 138). Однако эта историческая задача, подчеркивает философ, должна быть «универсальной», т.е. освобожденной «от привкуса национализма». Критика европейской культуры была нужна, чтобы «сознать путь России» и «до конца понять, что такое Запад». Противоположение России и Западу «снято историей» и «ныне выступает как глубокое расщепление внутри русского духа. Безбожие и

религиозный дух, нигилизм и положительное строительство, революционизм и традиционализм – все это уже внутри самой России привело к распаду, разрешилось в трагическую остановку творческой жизни» (с. 140). Поэтому задача «внутреннего синтеза» делает невозможным какое-либо отгораживание себя от Западу или Востока. Пришла пора «действенной сосредоточенности на себе без горделивого мессианского сознания», необходимо обрести единство «для самих себя» – и построение православной культуры, согласно Зеньковскому, нужно нам главным образом для того, чтобы «совсем не расколаться духовно, чтобы обрести утраченное историческое здоровье» (там же). Основные положения этой работы весьма актуально звучат и сегодня.

Исследование В.В.Зеньковского «Н.В.Гоголь» вышло в Париже в 1961 году. В кратком предисловии автор сообщал, что в книге, основанной на «новом изучении всего материала», хотел бы подвести итоги своего 40-летнего изучения «художественного и идейного творчества» Гоголя (с. 142). 150-летний юбилей писателя (1959 г.) побудил мыслителя вернуться к прежнему замыслу; рукопись книги, законченной им до отъезда из России в 1919 г., «там и пропала». Работа философа имеет трехчастную структуру: Гоголь – художник, мыслитель и человек.

По мнению В.В.Зеньковского, в диалектике внутренней жизни писателя основное значение имели его идейные искания. Именно от них, при всей художественной свободе, Гоголь находился «в несомненной, хотя часто и скрытой зависимости» (с. 143). От внимания исследователей и читателей, полагал Зеньковский, обычно ускользало то, что при всей яркости реалистической картины, нарисованной Гоголем, она оставалась лишь «*внешней оболочкой, за которой встает сложная тема о человеческой душе*» (с. 146). «Внешний реализм» для самого писателя был некоей «словесной плотью», с помо-

стью которой он стремился отразить внутренний мир героев, дать анализ их «психических движений». Вопреки мнению К.В.Мочульского и В.В.Розанова, В.В.Зеньковский, выстраивая свою концепцию творчества писателя, утверждал, что Гоголь был превосходным психологом, предвосхищая Достоевского.

Исследователь показывает, как писатель раскрывает внутренний мир Чичикова – психологию «обольщения» богатством, и ставит вопрос о возможности преодоления этой «психологии». «Гоголь до последней глубины ощущал, что на пути религиозной культуры стоит именно “обольщение богатством”, извращающее весь смысл хозяйственной активности... что это “обольщение” есть определенный факт *духовного* порядка, а вовсе не простая жадность к деньгам, не искание комфорта и удобства жизни» (с. 159). В основе «эстетической антропологии» Гоголя, его представлений о человеке, лежит мысль о том, что в самом ничтожном человеке есть «поэтический огонь», который закрыт и обычно не проявляется. «Контраст между тем, что скрыто в каждом человеке, и его внешней пустотой и есть то, что эстетически задевает нас; Гоголь не первый был чувствителен к этому, но его художественное внимание сосредоточивалось именно на этом контрасте» (с. 165). Писатель боролся с пошлостью в жизни, ибо пошлость есть «*трагический знак* опустошения человеческих душ, через обольщение богатством (Чичиков), честолюбием, властолюбием; «через ослабление души в пустой сентиментальности (Манилов), в страсти скупости (Плюшкин), в медвежьей сжатости души, грубой и жесткой (Собакевич)», – предостерегал Зеньковский (с. 167). Так разрастается тема оскудения души, ничтожности и пустоты ее движений при осознании присутствия в человеке *иных сил* – способных его поднять. Отсюда и возникает скорбное чувство трагичности.

Осознание ничтожества людей, а также трагическое чувство, возникающее от глубокого понимания несоответствия между тем, кем призван быть человек и кем он фактически является, «определяет романтизм Гоголя». Трагический мотив «выдает» в Гоголе-реалисте подлинного романтика, чем и было продиктовано многообразие «лирических отступлений» в его произведениях. У писателя «мы находим романтизм, обрамленный реальными картинами... поэтому Гоголь глава русского реализма, но и глава русского романтизма» (с. 169), – подчеркивал В.В.Зеньковский.

Разлад мечты и действительности, этот основной мотив эстетической романтики, по мнению исследователя, достигает своего крайнего выражения в художнике Пискареве, в его горестном недоумении (завершившемся утратой психического равновесия) перед фактом, что чудная красота совмещается с низкой жизнью («Невский проспект»). «Оттого и “скучно на этом свете, господа” – все далеко от мечты, от красоты, все разрушается внезапным приходом смерти (“Старосветские помещики”). Торжество пошлости (“Нос”), ничтожество забитых натур, в которых эрос разгорается по поводу шинели (впрочем, и здесь жестокая “существенность” разбивает мечты Акакия Акакиевича), – все доводит почти до абсурда эстетическую установку» Гоголя (с. 174). Эстетическая романтика, по мысли В.В.Зеньковского, постепенно сменяется у писателя религиозной, – и вновь открывается простор для его лирических излияний.

В 1836 г. в сознании Гоголя начался «серьезный и глубокий перелом», продолвшийся до 1840 г., – «“стояние перед Богом” становилось настоящей его потребностью» (с. 149). Его творчество начинает приобретать черты учительства. Постановка комедии «Ревизор» и все, что в связи с этим пережил Гоголь, показали «необоснованность его эстетической утопии», будто искусство способствует пре-

ображению жизни. Когда у писателя сформировалось «новое религиозное сознание», смысл и функция искусства предстали перед ним в новом свете: «...искусство... таит в себе силу *религиозного* преобразования жизни и людей» (с. 150). Придя к этому осознанию, Гоголь, как доказывает в своей книге Зеньковский, вступил на путь «религиозного осмысления всей культуры». Писателем, по мысли исследователя, овладел «новый религиозный романтизм», однако Гоголь продолжал творить «в тех же линиях реализма, какие были у него раньше. По-прежнему внешний рисунок поражал своей близостью к жизни...» (с. 151).

При этом именно в творческой работе над «Мертвыми душами» у Гоголя «расцветает религиозная романтика», — полагал В.В.Зеньковский. Лирические отступления обнаруживали внутреннюю диалектику творческого сознания писателя. «Чем ярче, настойчивее были религиозные его мечты и переживания, тем более нужен был Гоголю внешний реализм... и чем непригляднее была «сплошная пошлость» в рисуемом им материале, тем меньше было связи между жизнью и религиозной романтической мечтой» (с. 175–176). Замысел «Мертвых душ» заключал в себе не просто одностороннее описание Руси («с одного бока вся Русь»), но «подчинялся *внутренней потребности контраста* между реальностью и религиозной мечтой. Гоголь *отталкивался* от своих героев... Он вскрывал убожество духовное, а не морально-общественное» (с. 176). Но именно потому, что его «религиозный романтизм» резко отделял Гоголя от русской реальности, писатель был даже более беспощаден в «Мертвых душах», чем в ранних рассказах. Так, по мысли В.В.Зеньковского, в самых недрах творчества Гоголя завязывалась внутренняя драма: между тем, что он изображал, и тем, о чем он мечтал. «Реализм Гоголя всегда был осложнен его романтической требовательностью к жизни, к людям» (с. 186).

Еще одна особенность творчества писателя, которую В.В.Зеньковский назвал «художественным платонизмом», постоянно поддерживала впечатление почти ирреальности изображаемого. Под «художественным платонизмом» исследователь понимал огромную силу восхождения к «типичному» в людях, или «восхождение от живой конкретности... к типу», а зачастую к «идее», к «вечному лику» (с. 177). Изображение типических черт в человеке, согласно В.В.Зеньковскому, есть выявление «идеи» как «неизменной» формы. Плюшкин, например, представлен так, что «вся душа его сморщившись, ушла в скупость, он и выбран в такой момент жизни, когда душа как бы вся живет одной лишь страстью, хотя и он был когда-то иным. Но такова... диалектика художественного воспроизведения типических черт» (с. 187). Однако ««типическое» обнимает характер... склад души («природу» в человеке), но не личность как носителя свободы... Сам гениальный делец, Чичиков, умеющий, когда нужно, «пустить слезу» при разговоре о добродетели, потерял себя, сбился с своего «типического» склада, когда он увлекся дочкой губернатора и на минуту стал поэтом. Нет ничего застывшего в людях, но самые «позы», формы душевных реакций, как типические, уже становятся «застывшими»», — обобщал В.В.Зеньковский (там же).

Итак, в развитии миросозерцания Гоголя исследователь выделил два периода: первый период — «эстетического романтизма» — длился до религиозного перелома 1836–1840 гг.; второй период — «религиозного романтизма» — начался сразу после духовного перелома. Гоголь «довольно рано пришел к мысли о принципиальном внеморализме и даже аморализме эстетических движений. При наличии глубоких и серьезных моральных идей... он стал искать выход из создавшегося тупика через переход к религиозному миросозерцанию (имевшему тоже характер романтический). Но крах эстетического

подхода к людям и к жизни не означал полного устранения этого эстетического подхода, а только подчинил его высшему религиозному началу» (с. 191). В первый период Гоголь придерживался необычайно высокой оценки искусства. После 1836 г., когда обозначился надлом в его эстетической утопии о возможности преобразования жизни под действием искусства, писатель обратился к «оправданию искусства», к определению его места и смысла в общем понимании жизни», к утверждению принципиального подчинения искусства высшим (религиозным) задачам (с. 196, 197). Дialeктика идейных и художественных исканий привела Гоголя к новому пути – к пересмотру всех тем культуры с точки зрения «религиозного миросозерцания» (с. 203).

Первым черновым наброском нового миропонимания явились «Выбранные места из переписки с друзьями», где «генеральны лишь темы», оставшиеся «до сих пор центральными темами русских идейных исканий» (с. 152). Гоголь был «пророком православной культуры», т.е. переработки проблем культуры в свете Православия, его учения о свободе и соборности. Для современников писателя это учение было новым и чуждым; против него восстало все русское общество. «Вину» Гоголя В.В.Зеньковский видит в том, что свою программу радикальной перестройки жизни на религиозных началах он не сумел представить обществу так, как, например, потом это сумели сделать В.Соловьев и авторы сборника «Вехи».

Весьма существенно при этом, что «Гоголь, подобно почти всем русским мыслителям, до конца жизни верил в “святыню красоты”, употребляя выражение Пушкина. Он боролся против всякого ограничения искусства, а в то же время стоял за подчинение искусства высшим

задачам жизни. Гоголь до конца дней верил в духовную ценность эстетической отзывчивости; если он вооружался против тенденций современного ему искусства, ввиду его оскудения и изменения, то подлинное и высокое искусство в его глазах имело неоценимое значение в развитии истинной духовной жизни» (с. 241), – заключал В.В.Зеньковский.

Трагический финал жизни Гоголя вошел в историю отечественной культуры как некая «пророческая, таинственная страница русского духа»; писатель принадлежит «всей русской культуре со всеми ее духовными исканиями»; его основная тема о религиозном преобразовании культуры является не только русской, но общехристианской (с. 153–154). По мнению В.В.Зеньковского, нельзя сказать, вслед за К.В.Мочульским, что писатель повернул русскую литературу от эстетики к религии, ибо эстетические темы всегда жили и живут в русской литературе и культуре. Но «прививка религиозной темы, сделанная Гоголем, дала богатый плод у Толстого, Достоевского, в русском символизме. Главная брешь в безрелигиозном понимании была пробита именно Гоголем, и в этом его... заслуга в истории русской культуры» (с. 154), – подчеркивает Зеньковский. Его исследование внесло свой весомый вклад в «гоголевский миф», создаваемый религиозно-философской критикой рубежа веков и развиваемый в эмиграции (Д.С.Мережковский, К.В.Мочульский, В.В.Набоков, В.В.Зеньковский).

Рецензируемое издание работ В.В.Зеньковского снабжено «Примечаниями» и «Указателем имен».

Т.Г.Петрова, старший научный сотрудник ИНИОН РАН

ПИСАТЕЛИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ О ФРАНЦУЗСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Русские писатели в Париже: взгляд на французскую литературу 1920–1940: Международ. науч. конф. Женева, 2005 / Сост., науч. ред. Жаккара Ж.-Ф., Морар А., Тассис Ж. – М.: Русский путь, 2007. – 488 с. – (Библиотека-фонд «Русское Зарубежье»: Материалы и исслед. Вып.8).

Проблематика международной научной конференции, состоявшейся в Женевском университете 8–10 декабря 2005 г.¹, по материалам которой составлен данный сборник, продиктована темой исследовательского проекта, осуществленного кафедрой русской литературы университета и финансируемого Швейцарским национальным фондом научных исследований, а также Генерального фонда и фонда Боненки Женевского университета и Женевского академического общества. Цель конференции и последовавшего издания – определение места французской литературы в эмигрантской прессе и выявление авторов, вызвавших наибольший интерес. «Некоторые авторы сборника вслед за большинством эмигрантов, считают, как отмечают составители и научные редакторы сборника – зав. кафедрой русской литературы Женевского университета, профессор Жан-Филип Жаккар и его коллеги – Жервез Тассис и Аника Морар, – что встреча русской эмиграции с французской литературой не получила должного развития». Тем не менее крайне важно то, что эта уникальная встреча «двух литератур, создававшихся в одной европейской столице» состоялась (с. 8).

ПИСАТЕЛИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ О ФРАНЦУЗСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.

В нескольких статьях сборника анализируются публикации эмигрантской прессы о новинках французской литературы. Н.А.Богомолов в статье «Современная французская литература на страницах газеты “Последние новости” (1921–1923)» замечает, что на первых порах существования газеты в ней печаталось мало материалов о современной французской литературе, что объяснялось слишком большой близостью газеты русским читателям: «...необходимо было отыскать возможности для существования культуры собственной, временно изгнанной с родины», французская культура «использовалась для того, чтобы подчеркнуть те или иные качества и особенности русской» (с. 30). Два разряда современной словесности привлекали постоянное внимание сотрудников газеты: книги о современной России и переводы русской литературы на французский язык. Особенность публикации в «Последних новостях»: «французская литература словно бы непроизвольно оказывается точкой отсчета для литературы и культуры вообще», и этот семантический пласт должен был быть очевиден для постоянного и внимательного читателя газеты, справедливо заключает Н.А.Богомолов (с. 38).

В статье «Освещение европейской (преимущественно французской) литературы в газете “Последние новости” в 1932 – 1933 гг.» А.А.Добрицын (Лозанна) в многочисленных рецензиях, опубликованных в газете, выявляет общие черты, свойственные критикам – Г.Адамовичу, В.Вейдле, Ю. Сазоновой, при всем различии их индивидуальных подходов и стилей.

«Французская литература на страницах журнала “Звено”» находится в центре внимания Жерве Тассис (Женева). В журнале регулярно возникают имена М.Пруста и А.Жида, наиболее часто встречающиеся в эмигрантской печати на протяжении 30-х годов. Если бы не усилия редакции «Звена», полагает исследовательница, «младшее поколение» эмигрантских писа-

телей «едва ли открыло бы для себя этих двух авторов. И даже шире – новейшую литературу той страны, где они жили» (с. 362). Именно благодаря публикациям в «Звене» (а позже в журнале «Встречи») русский читатель-эмигрант осознал, что в то время французы считали первыми писателями не А.Франса, А.де Ренье и Ги де Мопассана, а Пруста, Жида, Монтерлана и Мориака. Журнал «Звено» дал читателю достоверный и богатый путеводитель по французской прозе 20-х годов.

По мнению Р.М.Янгирова (статья «“Новая газета”: К истории печатного диалога молодой эмигрантской литературы с художественной культурой Франции»), двухнедельник был задуман М.Слонимом «как площадка для диалога эмигрантской, советской и западной литературы и – шире – как медиатор между русским и европейским культурными контекстами» (с. 431). В каждом номере газеты публиковались статьи и эссе французских авторов, обзоры литературно-художественной жизни, рецензии на новые книги (Ж.Кокто, А.де Ренье, Ж.Дюамеля, А.де Ришо, П.Морана, А.Моруа, П.Доминика, А.Тэрива и др.), аннотировалась периодика (в частности, журнал «Муа» – «Mois») и т.д. Особое место отводилось мэтрам – А.Моруа и Ф.Мориак. История «Новой газеты» (издание прекратилось после пятого номера) стала «важным катализатором литературной и общественно-политической эволюции Слонима и, по сути, предопределила его отход от эмиграции» (с. 453). В приложении к статье дается роспись содержания двухнедельника (1931. № 1–5).

В статье «“Говорить о частном, личном и случайном”»: Французская литература в восприятии К.В.Мочульского» Т.В.Викторова (Страсбург) характеризует три особенности Мочульского как критика французской литературы: приближение его критики к жанру эссе; выявление им параллелей между литературными (элементы сравнительного анализа) и религиозно-

философскую ориентацию, приводящую его в 30–40-е годы к жанру «духовной биографии», к пониманию критики как своего рода жизнетворчества.

«Георгий Адамович о взаимоотношениях французской и русской литературы» — тема статьи О.А. Коростелёва. В 1910-е — начале 1920-х годов «литературное западничество» Адамовича «сочеталось с прогрессистскими представлениями о едином мировом литературном процессе, который в разных литературах различается лишь степенью приближения к идеалу» (с. 153). Эта точка зрения впоследствии вызвала в эмиграции длительную дискуссию о «столичной» и «провинциальной» литературе. В эмигрантские годы Адамович продолжал считать французскую литературу одной из первых в мире, но все больше «приходил к убеждению, что позамышлять у нее русской литературе нечего, это сферы лишь соприкасающиеся, но не способные оказывать существенное влияние друг на друга, развивающиеся по собственным внутренним законам» (с. 154–155). Со временем осознание принципиальной разницы литератур и национальных менталитетов у критика еще более окрепло. Главное отличие русской литературы Адамович видел в том, что ее тема остается «темой христианской» (с. 155). При этом критик внимательно следил за французской литературой, выделяя все интересное для русского читателя. Он сразу заметил и высоко оценил Л.-Ф. Селина; наблюдал за опытами сюрреалистов и дадаистов, за нападками авангардистской молодежи на классиков. После Второй мировой войны он одним из первых начал писать о французских экзистенциалистах и переводил А. Камю на русский язык, «почувствовав близость нового течения умонастроениям “русского Парижа”». Постепенно изменилось отношение критика к славянофильству, в котором он начал находить определенную правоту. Приложение к статье содержит

библиографию — «Георгий Адамович об иностранной литературе».

В статье «Владимир Вейдле и французская литература» Мишель Окутюрье (Париж) говорит о В. Вейдле как о замечательном эссеисте, писавшем на французском, о чем свидетельствует его самая значительная книга «Умирание искусства», написанная и вышедшая впервые по-французски в 1936 г., и затем (увеличенная второе), в 1954-м, под заглавием «Пчелы Аристея» («Les Abeilles d'Aristée»). В этой книге сходятся «нити» почти всех статей Вейдле, разбросанных в периодике 20–30-х гг. И главное место в его обширном литературно-критическом наследии принадлежит, по мнению исследователя, не столько русской, сколько французской литературе, в которой критик находил блистательные примеры для своих размышлений о судьбе искусства в современном мире (с. 295). Так, у М. Пруста Вейдле наблюдает «разрушение образа человека, его распыление на отдельные мгновения, вследствие чего исчезает его цельность. Его книга... — книга отчаяния, а не спасения от проклятия времени, пожирающего бытие: не поиски утраченного времени, а поиски утраченной личности» (с. 298). Его творчество, как и творчество А. Жида или П. Морана, — свидетельство глубокого недуга, более того — признак «умирания искусства» — так М. Окутюрье толкует основной тезис книги Вейдле, находившего надежду на возрождение искусства лишь в духовном, религиозном возрождении человечества и связывавшего с ним, в частности, появление в западных странах, прежде всего во Франции, «мощной католической литературы».

Истоки размышлений В. Вейдле, исследователем прослеживает в русском Серебряном веке и в русском религиозном ренессансе XX в. (Н. Бердяев, С. Булгаков, П. Флоренский и др.), в котором «нашла свое продолжение и развитие славянофильская критика западного рационализма и индивидуализма, ведущих к разру-

ПИСАТЕЛИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ О ФРАНЦУЗСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.

шению человеческого общества и к гибели человечества» (с. 301). В стремлении перенести на французскую почву русскую эстетическую мысль, в «своеобразной попытке синтеза двух культур – ценность и оригинальность литературно-критического наследия Владимира Вейдле» (там же). Статью сопровождает библиографическое приложение «Владимир Вейдле о французских писателях: Статьи и рецензии».

В статье «К изучению участия русской эмиграции в интеллектуальной и культурной жизни межвоенной Франции» Л.Ливак (Торонто) исследует французскую периодику и издательское дело за двадцать лет. Собранные им материалы франкоязычной библиографии эмигрантских авторов позволяют выделить три периода интенсификации эмигрантской франкоязычной активности: с 1920 по 1924; с 1929 по 1934; и с осени 1938 г. по лето 1940 г.

«Формула поколения», как замечает М.А.Васильева в статье «К проблеме “Незамеченного поколения” во французской литературе», данная в книге В. Варшавского, – это определение задним числом ушедшей в историю эпохи: «...мы имеем дело с литературным пространством, развернутым между задуманным и состоявшимся. Само это пространство оказывается «зажатым» в исторический промежуток, продиктовавший ...новые, нетипичные условия становления литературы» (с. 45). Несовпадение творческой воли («стратегии») и внешнего диктата истории во многом помешало самопроявиться поколению младоземigrants в полной мере. Этому трагическому «несоответствию», заложенному в самом понятии – «литература русской эмиграции», – мы и обязаны появлением «незамеченного поколения» как уникального литературного и исторического феномена, оказавшего влияние на облик не только русской, но и французской литературы. Феномен творчества младоземigrants в том, что «незамечен-

ность, ничто, исчезновение, по словам Б.Поплавского, перевоплощаются в “пластический медиум становления”. Образ жизни, заданный историей извне, не только не дезавуируется, но оборачивается философией» (с. 47). Незамеченность, исчезновение, минимализм становятся частью текста и отличительной чертой поэтики «парижской ноты». Именно за ней и шире – «парижской школой» закрепляется статус одной из наиболее органичных и чутко отреагировавших на требование времени неформальных школ в литературе, привлечших лучшие молодые писательские силы эмиграции. Этому успеху она во многом обязана французскому контексту.

Одно из наиболее ярких подтверждений «тайного присутствия» русской эмиграции (эмигрантский герой, эмигрантское мироощущение, эмигрантская поэтика) во французской литературе М.А.Васильева находит в прозе Патрика Модiano (р. 1945), лауреата Гонкуровской премии (повесть «Незнакомки», 1999; роман «Маленькое Чудо», 2001). В прозе Модiano наряду с бегством, бездомностью присутствует и лейтмотив «незамеченности» или исчезновения (повести «Улица Темных Лавок», 1978; «Вилла Грусть», 1975; «Утраченный мир», 1984). «Вырванность» из жизни, драматические «пустоты» в прошлом, амнезия, двойничество также понимаются французским писателем как звенья одной цепи (с. 56). В повести «Улица Темных Лавок» русская диаспора играет роль своеобразной путеводной нити в лабиринте прошлого героя, направляя ход его воспоминаний. Она же становится и камертоном его душевной драмы. «Утраченный мир» русского беженца «обретает символическое значение, русский эмигрант оказывается собирательным образом, драма “незамеченного поколения” выходит за рамки русского изгнания (с. 59).

Как пишет Т.Н.Красавченко в статье «Л.-Ф.Селин и русские писатели-младоземigrants»

эмигранты первой волны (В. Набоков, Г. Газданов, В. Яновский и др.), «скандальный» роман Селина «Путешествие на край ночи» (1932) поразил русских младоэмигрантов экзистенциальным отчаянием, предельной откровенностью, своеобразием стиля, разговорным языком, ненормативной лексикой, неологизмами, арготизмами, т.е. разрывом с традицией «прекрасного» французского языка. В русской эмигрантской литературе «путь Селина» избрал В. Яновский, работавший в бесфабульной манере и разрушавший, как и Селин, «причинно-следственные связи, т.е. традиционный романский канон» (с. 184–185). Хронологически Яновский (натуралистичные рассказы «Тринадцать», 1930; «Документ», 1931; романы «Мир», 1931) опередил «эстетические искания» Селина, однако из-за недостатка таланта оказался в его «тени». В «селиновском ключе» и вместе с тем в русле прокламированной Г. Адамовичем эстетики литературы «человеческого документа» написан роман Е. Бакуниной «Тело» (1933). Попытки в духе Селина наблюдались и в романе Б. Поплавского «Домой с небес» (1935, опубл. 1993), но и его, несмотря на талант, смелость эксперимента, ждала неудача в «попытке натурализма» (с. 186). Эстетике Селина близка «Поэма в прозе» Г. Иванова – «Распад атома» (1937, опубл. 1938), в котором монолог лирического героя – это в сущности, своеобразный монолог «руссифицированного» Бардаму, героя романа Селина, а «само произведение, нарушающее... канон традиционного романа,... это «путешествие на край ночи, построенное по принципу музыкального произведения (фуги), сочетающее повторяющиеся и переплетающиеся между собой темы и приходящее в конце концов к «краю» – неизбежному финалу: самоубийству героя» (с. 186–187). Распад атома у Г. Иванова – синоним духовной и телесной смерти, а причина этого у Иванова, как и у Селина, – «безобразия мира», где прежние духовные

ценности обесценены и искусство невозможно. Повествователь Г. Иванова, как и Бардаму Селина, – «герой» экзистенциальный, предельно одинокий, «чувствующий запах тлена этого мира», оба «писателя обнажают темную, теневую сторону природно-смертного бытия», их эпатажно-шокирующие произведения талантисты, но вызывают чувство отвращения (с. 187). Газданова, автора «Ночных дорог» (1939), «сближает с Селином стремление внушить читателю чувство абсолютной правдивости изображаемого – без искажающих культурных мифологем, склонность к изображению маргинальных персонажей, создание образа Парижа как одного из кругов ада и воссоздание «потока жизни» как жестокого «экзистенциального приключения в мире», где бездействуют аксиомы морали» (с. 188). Однако в отличие от Селина, «создавшего мрачную прозу человеческого ничтожества», у Газданова «неизменно сохраняется способность видеть в человеке человека, его душу, загнанную существованием “на край ночи”» (с. 189). У Селина и Сирина (Набокова) как автора рассказа «Ужас» (1926), романов «Камера обскура» (1932–1933), «Отчаяние» (1934), «Приглашение на казнь» (1935–1936), несмотря на кардинальное различие характера и масштаба дарований, исследовательница находит общий исток, ведущий к тому, что образно определимо как «черный квадрат», не без оснований ассоциирующийся с картиной К. Малевича (1915), открывающей XX век и таящей в себе глубокие смыслы, многозначную символику вне «контекста Малевича» и супрематизма. «Черный квадрат» можно толковать «как рамку мира, заполненную пустотой, тьмой, как полную деструкцию, провал, ничто, как пустоту, рождающую метафизический Абсолют, как границу, отделяющую XX в. и его искусство от искусства минувших эпох, как «черную дыру одиночества». В этом амбивалентном значении “черный квадрат” присутствует и у Г. Иванова, и у

ПИСАТЕЛИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ О ФРАНЦУЗСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.

Селина, и у Сирина. Т.Н.Красавченко обыгрывает в статье и параллель между Селином и Набоковым, которую проводил П.Бицилли².

Подводя итоги, она пишет: «Трудно при исследовании “селиновского эха” в русской эмигрантской литературе четко обозначить границы “влияния” или “типологического параллелизма” – видимо, “сработало” и то, и другое», хотя во всех случаях (даже Яновского) важнее представляется роль типологии. «Сопоставление выявляет существенные элементы общности европейского модернистского художественного сознания, в частности формирующегося феномена литературного экзистенциализма, и вместе с тем демонстрирует специфику его русского варианта, обусловленную различием пережитого русскими и французскими писателями исторического опыта, принадлежностью их к разным литературным и культурно-цивилизационным традициям. Литературная традиция Селина... идет от Франсуа Рабле» (с. 195), Э.Золя, а путь от него ведет к Ж.-П.Сартру и А.Камю. «Очевидно, что натурализм, традиции которого так талантливо развил Селин, не дал ярких плодов в русской эмигрантской словесности, ибо... не был органичен для русской литературы» (там же). «Крайне важно и то, что Селин – писатель, презирающий человека» (русской литературной традиции, сохраняющей христианские нравственные императивы, это не свойственно). «Более того, он – писатель – сухой, незротичный, и, возможно, отсутствие этого “измерения”, обозначенное Л.Кельбериным как отсутствие любви в его мире, и есть главное, принципиально важное отличие его от русских писателей» (там же).

В сборнике опубликованы статьи, связанные с творчеством:

М.Цветаевой – «Французская поэма Марины Цветаевой “Le Gars”: Взаимодействие языка и художественного мира» (Г.Армаганиян-Ле Вю, Лион), «Марина

Цветаева и французские писатели» (Л.А.Мнухин; приложение «Список продаваемых книг. Составлен М.Цветаевой, 1940. Французская часть»);

А.Ремизова – «Французский сюрреализм и произведения “большой формы” Алексея Ремизова» (А.М.Грачева, Санкт-Петербург), «“Магнитные поля”: А.М.Ремизов и французский сюрреализм» (Е.Р.Обатнина, Санкт-Петербург), «Двойное сознание и двуязычие в рассказе А.М.Ремизова “Индустриальная подкова” в контексте журнала “Числа”» (Г.Слобин, Мидлтаун, Коннектикут, США);

Б.Поплавского – «Сюрреалистический Париж Бориса Поплавского (“Аполлон Безобразов” и “Парижский крестьянин” Луи Арагона)» (О.А.Каменева, Женева), «“Демон возможности”: Борис Поплавский и Поль Валери» (Д.В.Токарев, Санкт-Петербург), «“Роман с Богом”, или о двух литературных шутках в “Аполлоне Безобразов” Бориса Поплавского (Борис Поплавский и Альфред Жарри)» (В.Хазан, Иерусалим);

С.Шаршуна – «Сергей Шаршун и французские дадаисты» (А.Морар, Женева; приложение «Список текстов французских дадаистов, предположительно переведенных Сергеем Шаршуном»).

В сборнике также опубликованы статьи: «“Воздух свободы”: Воспоминания русских эмигрантов первой волны о жизни во Франции» (О.Р.Демидова, Санкт-Петербург), «Пути языковой ссылки писателя-эмигранта» (Ж.Нива, Женева), «Состоявшийся альянс: Французские писатели в творчестве Юрия Анненкова (Книжная иллюстрация, кино, портреты, литература)» (И.В.Обухова-Зелиньска, Варшава), «Случайные неслучайные встречи: Зинаида Гиппиус о Шарле Деренне» (М.М.Павлова, Санкт-Петербург), «Средневековые французские сюжеты в сборнике Эллиса “Крест и Лира”» (Ф.Б.Поляков, Вена), «Французская литературная культура и русская эмиграция: Случай Вячеслава Иванова» (А.Б.Шишкин, Рим),

«Ссылка в центр мира, или рецепция как метод борьбы: Заметки об Илье Эренбурге» (Л.М.Геллер, Лозанна). Такова общая

проблематика этого очень интересного и актуального сборника.

*Т.Г.Петрова, старший научный
сотрудник ИНИОН РАН*

Примечания:

¹ Решение издать сборник в научной серии Библиотеки-фонда «Русское зарубежье» составители объясняют концептуальным совпадением с общим направлением этой серии. Важно также учесть и то, что конференция проводилась в дни годовщины смерти Шимона Маркиша, которого женеvские русисты считают своим учителем, и то, что эти дни были отмечены другими тяжелыми утратами в литературоведении – М.Гаспаров, Е.Мелетинский, В.Н.Топоров, А.Чудаков. «Им и их поколению и была посвящена эта конференция» (с. 3).

² Бицилли П.М. Возрождение аллегории // Бицилли П.М. Трагедия русской культуры: Исследования. Статьи. Рецензии. М., 2000. С. 445–450.

МОСКВА–СОФИЯ–МОСКВА: ДВЕ ЭМИГРАЦИИ ГЛАЗАМИ ДЕВОЧКИ ИЗ СОВЕТСКОГО СОЮЗА

Мицова И.З. М 70 История одной семьи (XX век: Болгария – Россия). – М.: Грифон, 2008. – 504 с. – (Монограмма).

Воспоминания И.З.Мицовой занимают особое место в обширном потоке отечественной мемуарной литературы. Это не просто книга об отце, или о своих предках, или о своей жизни – таких произведений сейчас издается достаточно много и не всегда их интересно читать «с точки зрения вечности». И.З.Мицова сумела создать уникальный сплав из своих собственных воспоминаний и размышлений, исторических документов, писем, свидетельств современников, а также органично включила в текст книги наиболее интересные фрагменты воспоминаний своего отца, который внес существенный вклад в развитие военно-медицинской отрасли как в Болгарии, так и в России.

Основное действующее лицо этой книги – Здравко Васильевич Мицов, генерал, профессор, народный врач Народной Республики Болгарии, Герой Социалистического Труда. Он прошел путь от профессионального революционера «из низов» до генерал-полковника медицинской службы и крупного ученого, исследователя и организатора. З.В. Мицов оказался свидетелем или участником многих событий XX века, изменившим ход истории.

Участник революционной борьбы на своей родине, он проходит через тюрьмы Югославии, Австрии, Болгарии, бежит из страны и эмигрирует в СССР. В Советском Союзе начинает жить заново. Впоследствии он писал, что «любовь к России – это была та начальная сила, которой можно объяснить сущность всей моей жизни». Окончив Военно-медицинскую академию (Ленинград), З.В.Мицов защитил диссертацию по военной токсикологии и 18 лет прослужил в Красной армии, отдав много сил и энергии подготовке военных врачей. В период массовых репрессий был арестован по ложному обвинению в шпионаже и провел 20 месяцев в ленинградских тюрьмах. Принимал участие в Великой Отечественной войне. После ее окончания вернулся в Болгарию, где работал до конца своих дней.

В книге упоминается более 200 имен. Это видные деятели международного коммунистического движения: не только самые известные лидеры – Георгий Димитров, Вилко Червенков, Трайчо Костов и другие, – но и рядовые борцы, героически погибшие в революционной борьбе за высокие идеалы на своей родине (а некоторые павшие жертвами репрессий в СССР). Представлена и старая профессура Военно-медицинской академии, оказавшая огромное влияние на становление Здравко Васильевича как человека и ученого. Есть и представители русской эмиграции, причем для Болгарии укажем одну особенность – в какой-то мере в положении эмигрантов оказались русские – члены семей болгарских революционных деятелей, вернувшихся в страну после 1945 г. В книге можно прочитать о трудностях их адаптации и вообще об особенностях восприятия болгарами русских в разные периоды исторического развития.

Мы узнаем, что говорили люди в Болгарии и СССР по тем или иным поводам; как себя вели, как жили, устраивали свой нехитрый быт... Автор – чуткий и вдумчивый свидетель, поэтому думается, что

историки (как в России, так и в Болгарии) смогут получить для себя новую и ценную информацию.

Любопытно восприятие Ингой и ее матерью русских эмигрантов первой волны, осевших в Болгарии:

«Большинство маминых знакомых в Болгарии были русские эмигранты первой волны. Мама была даже знакома с фрейлиной императрицы, я помню – это была сухая, когда-то высокая, а теперь согнутая, очень худая старуха, с трясущейся головой, с неподражаемым петербургским голосом и выговором.

– Вера, – говорила тетя Мара Терпешева, – у тебя все знакомые – русские белогвардейцы.

Часто мы ходили в гости к Масалитиновым.

– Масалитиновы! – воскликнула Евгения Ивановна, испытующе взглянула на нас и добавила: – Это очень известная в актерском мире фамилия.

Ее помню, с кем в той семье дружила мама, но помню: как-то зашел разговор о том, что в Княжеве (район на окраине Софии) есть русский женский монастырь, и одна из монашенок – чуть ли не племянница императора. В разговоре проскакивало намеком, что там она в наибольшей безопасности. Позже я ее видела, молодую, красивую, стройную девушку с замечательным открытым тихим лицом. Чернوبرовая, черноволосая, черноглазая. В монашеском одеянии».

А вот рассказ о знакомстве с представителями семьи Туроверовых:

«Двор папиного института в скором времени стал парком благодаря стараниям садовника. С ним мы познакомились случайно. Как-то весной 1947-го, а может – осенью 1946-го, мы, как обычно в воскресный день, совершали прогулку. Между высокими кустами, отгораживающими

МОСКВА–СОФИЯ–МОСКВА: ДВЕ ЭМИГРАЦИИ ГЛАЗАМИ ДЕВОЧКИ ИЗ СОВЕТСКОГО СОЮЗА

сад от тропинки, по которой мы шли, папа разглядел на маленькой веранде самовар.

– А вот и самовар! – воскликнул обрадовано папа, будто для счастья ему не хватало именно самовара. – Может, самовар тульский?

– Чай пьют, – сказал кто-то из нас.

– А может, и варенье есть?

Из-за кустов послышался приятный женский голос:

– Самовар – не знаю, может, тульский, а вот чай точно настоящий. Милости просим к нашему столу. И варенье есть, свое.

Мы вошли. Хозяевами были русские эмигранты. Они встали навстречу – пожилая женщина, скорее – старушка, небольшого роста, очень чистенькая и беленькая, с седыми волосами, и высокий белоголовый мужчина, с седыми усами. В мужчине чувствовалась военная выправка. Это были Лидия Афанасьевна и Борис Ипполитович Туроверы. Борис Ипполитович был казачий полковник, из армии Врангеля, именно той армии, против членов которой папа вел борьбу в 1920-е годы. Но сейчас было забыто, что он казачий полковник, врангелевец.

Мы выпили по чашке чая, папа хвалил сад. Борис Ипполитович рассказывал про имение, говорил, что с детства любил ухаживать за садом. И тогда папа предложил ему стать у него в институте садовником. И не ошибся. Действительно, заброшенный двор вокруг института превратился в настоящий парк. Впоследствии папа оказал еще одну услугу Борису Ипполитовичу: читая советский медицинский журнал, он натолкнулся на статью некоей Н.И. Туровой. Редкая фамилия и инициалы совпадали. Написали в Ленинград. Получили вскоре ответ, а затем приехала сестра Бориса Ипполитовича – Нина Ипполитовна Турова...

Недавно случайно наткнулась на телепередачу о казачестве. Президент Российского фонда культуры Никита Михалков рассказывал о поэте Николае Николаевиче Туровере и между делом сказал, что

фамилия Туроверы – довольно распространенная среди казачества. Я слушаю рассказ о трагедии того периода нашей истории и думаю, что сейчас невозможно даже вообразить столь сильную любовь к Родине. Возможно, правда, надо потерять Родину, чтобы так ее полюбить. И мамина любовь к Родине, и моя любовь, и мой патриотизм были обострены именно этим – мы жили вне России».

Пожалуй, болгарская эмиграция в России и русская эмиграция в Болгарии – вот две сквозные темы книги, которые будут интересны нашим историкам.

«На днях, разбирая папины бумаги, я наткнулась на ветхий, измятый лист газеты... я увидела колонки с фамилиями. Все еще не понимая, я взглянула на заголовок: «О поименной политической реабилитации болгарских политэмигрантов, репрессированных в СССР» («Работническо дело», 11 сентября 1989 года). Всего в списке насчитывалось 414 человек. Под номером 121 стоял мой отец, Здравко Василев Мицов, род. 1903 г., г. Плевен...

Я еще раз внимательно прочитала список, теперь ставя кресты против тех фамилий, кто был расстрелян в 1937–1938 году. Из 203 человек, покинувших Болгарию... практически каждый второй был расстрелян в Советском Союзе, в стране, которая представлялась идеалом осуществления их заветной мечты ...».

Да, все ключевые посты в первое десятилетие существования Болгарской Республики были заняты политическими эмигрантами из Советского Союза. Но половина из тех, кто пересек границу, спасаясь от фашистского террора в Болгарии в 1925–1927 году, преданные партии люди, погибли или отсидели в тюрьмах в богатейшей ими стране.

Ценность данной книги имеет еще один аспект: страноведческий и народоведческий. Применительно к России (Советскому Союзу) мы за последние десяти-

летия накопили огромный массив публикаций. А вот применительно к Болгарии ситуация иная. Публикации, посвященные болгарской истории этого периода, содержащие новые данные и учитывающие новые подходы, за последние годы в России можно пересчитать по пальцам. В самой Болгарии в 1990-х гг. начал действовать проект «Русия и България през XX век. Нови документи, нови идеи», появляются новые исследования и публикации архивных документов, кое-какие подвижки имеются и у нас¹; но целостной картины до сих пор нет.

Дело в том, что болгаро-советские отношения в XX веке – это поистине терра инкогнита для современного российского читателя. Мемуарных публикаций по этой на книжном рынке России фактически нет. Самый, пожалуй, интересный источник – «Дневник» Георгия Димитрова опубликован, увы, только в Болгарии на болгарском языке² (некогда он хранился в специальном сейфе в здании ЦК БКП в Софии и представлял собой, наверное, самый секретный документ в Народной Республике Болгарии). Собрание сочинений Г. Димитрова в Болгарии перестало выходить: чувство мести «коммунистическому режиму» пересилило чувство здравого смысла. А ведь Г. Димитрова после Лейпцигского процесса (1933) не случайно считали вторым по влиянию деятелем международного коммунистического движения после И.В. Сталина – как-никак Димитров возглавлял Коминтерн.

Любопытно, что даже о смерти Г. Димитрова существуют самые разные версии: от похищения с Софийского аэродрома по приказу Сталина в самолете А.Я. Вышинского (в Интернете часты ссылки на перевод одной из «разоблачительных» книг с непроверенной информацией) до авиационной катастрофы³; на самом деле он умер в санатории Барвиха под Москвой, но обстоятельства его смерти до сих пор считаются не до конца выясненными. Дневник Димитрова кончат-

ся записью от 6 февраля 1949 г.: «Опасное осложнение после воспалительного процесса миновало. Состояние улучшилось». Современный исследователь задается вопросом:

«Что происходило с его автором (дневника. – Д.Б.) в период с 7 февраля по 2 июля 1949 г., когда Димитров скончался в Барвихе, не ясно. Возникает не один, а множество вопросов. Когда Димитров отбыл в Москву на лечение? Было ли его пребывание в Советском Союзе на протяжении последних 5 месяцев постоянным или он возвращался на какое-то время в Болгарию? С кем он общался в последние месяцы своей жизни? Какова история болезни и смерти Димитрова? Вел ли он дневник? Учитывая, что Димитров вел записи ежедневно в течение 15 лет, в том числе и в самые тяжелые моменты своей жизни, трудно предположить, что он на протяжении 5 месяцев не делал этого»⁴.

К этим вопросам тесно примыкают проблемы взаимоотношений Сталина, Тито и Димитрова, организации процесса Трайчо Костова и его группы⁵ – крупнейшего политического процесса в Болгарии, сыгравшего ту же роль, что и печально знаменитые Московские процессы 1930-х гг. в СССР. Почти детективным сюжетом с участием агентов болгарской госбезопасности оборачивается рассказ И.З. Мицовой о любовном и небезопасном документе – «Воспоминаниях» Выхко Червенкова⁶, зятя и преемника Димитрова. Публикации этой рукописи, как известно, опасался Тодор Живков... Сейчас книга эта вышла в Болгарии, но мир не рухнул, а на русском языке не появилось даже рецензии...

Очень интересны рассказы Инги Мицовой о судьбе родственников видных государственных и партийных деятелей Советского Союза – В.В. Шмидта, наркома труда РСФСР (и первого наркома труда СССР), И.П. Товстухи, секретаря Сталина и заместителя директора Института Маркса–Энгельса–Ленина.

МОСКВА–СОФИЯ–МОСКВА: ДВЕ ЭМИГРАЦИИ ГЛАЗАМИ ДЕВОЧКИ ИЗ СОВЕТСКОГО СОЮЗА

Очень любопытны наблюдения И.З.Мицовой и в области бытовых русско-болгарских взаимоотношений. Можно, конечно, списать некоторые из них на общее недовольство режимами во всем «социалистическом лагере», но, возможно, причины конфликта кроются глубже. Во всяком случае, без содрогания нельзя читать о таком эпизоде:

«...Однажды мы с папой по его делам оказались в центре Софии. Приехали на такси. Папа заходил в редакцию. Выйдя на площадь, я попыталась остановить такси. Машины мчались мимо, но стоило мне остановить какую-нибудь из них, как шоферы со злобной гримасой, услышав мой русский акцент, срывались с места.

– На стоянку, – кричали они, – на стоянку!

Папа еле держался, я посадила его на какой-то выступ в стене здания, видела – он еле держится, изо всех сил опираясь на палку. Мимо шла толпа, папа полусидел в тяжелом драповом пальто, в коричневой шляпе, опершись на палку. Кажется, он ничего не видел. Я пересекла площадь, подбегала к милиционеру. Я плакала и умоляла его:

– Вот там, под колоннами, сидит старый человек. Он так много сделал для

Болгарии, но я не могу остановить ни одну машину. Никто не хочет везти. Помогите ради Бога, остановите машину. Он – Герой Болгарии, профессор, генерал, народный врач...

Милиционер отрешенно слушал мое бормотание, я уже плакала навзрыд, боясь оглянуться назад. Наконец, милиционер протянул руку, и машина остановилась».

«История – это политика, опрокинутая в прошлое», – говорил историк-марксист М.Н.Покровский. Думается, он был не так уж неправ; но, во всяком случае, хуже всего бесконечно сводить счеты, вспоминать старые обиды и придумывать новые.

В.О.Ключевский подчеркивал в мыслях об истории: «Изучая дедов, узнаем внуков, т.е. изучая предков, узнаем самих себя. Без знания истории мы должны признать себя случайностями, не знающими, как и для чего мы живем, как и к чему должны стремиться...»

Книга И.З.Мицовой дает нам прекрасную возможность лишний раз задуматься над этими непростыми вопросами.

Бакун Д.Н.,
кандидат исторических наук

Примечания

¹ Назовем хотя бы статью: Мурашко Г.П., Носкова А.Ф. Советское руководство и политические процессы Т.Костова и Л.Райка (по материалам российских архивов) // Сталинское десятилетие холодной войны: Факты и гипотезы. М., 1999. С. 23–35.

² Димитров, Георги. Дневник (9 мар. 1933 – 6 февр. 1949). София, 1997. Рецензии в нашей печати: Куманов М. // Славяноведение. 2000. № 1. С. 115–118; Марьина В.В. Дневник Г.Димитрова // Вопросы истории. 2000. № 7. С. 53–55.

³ Об авиационной катастрофе см.: Коминтерн и Вторая мировая война. М., 1998. С. 520. Были спутаны два болгарских деятеля с одинаковой фамилией – Димитров.

⁴ Марьина В.В. Дневник Г.Димитрова... С. 55. Книга «Воспоминания о г. Димитрове» (М., 1982), естественно, эти вопросы обходит.

⁵ О значении этого процесса для Сталина свидетельствуют и публикации на русском языке: Обвинительный акт Главной прокуратуры НРБ по делу Трайчо Костова и его сообщников. М., 1949 (Приложение к журналу «Новое время» № 50 от 7 дек. 1949 г.); Судебный процесс Трайчо Костова и его группы: Сб. материалов. София, 1949.

⁶ Вылко Червенков (1900–1980) деятель болгарского коммунистического движения, в 1948–1954 генеральный секретарь ЦК БКП, в 1950–1956 – председатель Совета министров НРБ. «Краткая история Болгарии с древнейших времен до наших дней» вскользь упоминает о «негативных тенденциях, связанных с культом личности В.Червенкова» (М., 1987. С. 453).

РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

**Сборник статей
Выпуск первый**

**К 90-летию
АКАДЕМИКА Е.П.ЧЕЛЫШЕВА**

Верстка и техническое редактирование В.Б. Сумерова

Гигиеническое заключение
№77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999г.
Подписано к печати 12/X – 2011 г.
Формат 60х84/16 Бум.офсетная № 1
Печать офсетная Цена свободная
Усл.печ.л. 16,75 Уч.-изд.л. 21,3
Тираж 500 экз. Заказ №

**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: market@INION.ru**

**E-mail: ani-2000@list.ru
(по вопросам распространения изданий)**

Отпечатано в типографии ИНИОН РАН
Нахимовский пр-кт, д. 51/21,
Москва, В-418, ГСП-7, 117997
042(02)9