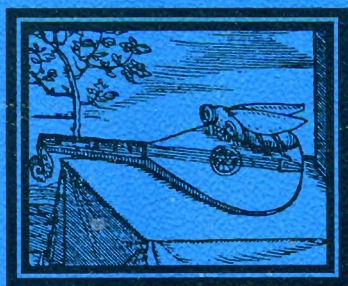


Библиотека Института славяноведения



Российская академия наук
Институт славяноведения
Отдел истории культуры

А. С. Демин

А. М. Ранчин

Н. М. Куренная

Ю. И. Ритчик

Е. Б. Громова

Т. В. Юденкова

М. В. Лескинен

М. В. Соколова

Л. А. Софронова

Н. М. Филатова

Л. Е. Горизонтов

Ярослав Панек

Г. П. Мельников

Л. Н. Титова

Т. И. Чепелевская

Г. Д. Гачев

В. И. Злыднев

Н. В. Злыднева

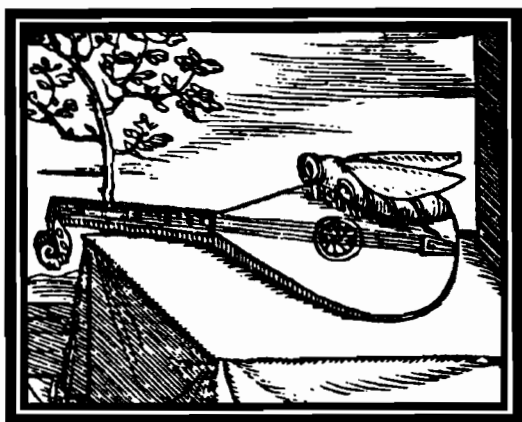
А. С. Стыкалин

Автопортрет славянина

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 1999




Библиотека
Института славяноведения



Отдел истории культуры

**Российская академия наук
Институт славяноведения**

Автопортрет славянина

 ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 1999

Редколлегия:

**доктор филологических наук Л. А. Софронова,
кандидат филологических наук Т. И. Чепелевская**

*Авторская работа выполнена при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 96-04-330)*

**Автопортрет славянина. — М.: Издательство «Индрик»,
1999. — 258 стр. («Библиотека Института славяноведения
РАН. 12».)**

ISBN 5-85759-097-3

Книга «Автопортрет славянина» подготовлена в Отделе истории культуры Института славяноведения РАН при участии сотрудников других научных центров Москвы, а также Праги по материалам одноименной конференции 1995 г. Продолжая серию историко-культурных исследований Отдела («История культуры и поэтика», 1994; «Человек в контексте культуры. Славянский мир», 1995; «История и история культуры», 1997; «Натура и культура», 1997; «Миф в культуре: человек — не-человек» (в печати), эта новая работа посвящена проблемам национального самосознания, представлениям человека о самом себе как части этноса, нации. Они могут быть выражены в самых разных текстах культуры. Память о них хранит устная и письменная культура, все виды искусства. Представления славян о самих себе выражаются также в форме научных трактатов и в публицистических произведениях. Так выстраиваются своеобразные «автопортреты», в которых можно усмотреть черты знания о самом себе, черты, участвующие в формировании национальных стереотипов. Славянские «автопортреты» выявляют конкретно выраженную связь национального самосознания с народной мифологией, политической идеологией и религиозными представлениями.

Данная книга предназначена для историков культуры, филологов, историков, искусствоведов, а также для широкого круга читателей, интересующихся проблемами славянской культуры.

© Коллектив авторов 1999

ISBN 5-85759-097-3

© Оформление. Издательство «Индрик», 1999

Содержание

От редколлегии

Проблема славянского «автопортрета». О принципах самоописания культуры.....	7
--	---

А. С. Демин

Архаическая персонология «Повести временных лет».....	12
---	----

А. М. Ранчин

Автобиографические повествования в русской литературе второй половины XVI–XVII вв. (Повесть Мартирия Зеленецкого, «Записка» Елеазара Анзерского, жития Аввакума и Епифания)	21
--	----

Н. М. Куренная

Взгляд русского на русских (Публицистика свящ. Г. Петрова).....	43
---	----

Ю. И. Ритчик

Физиономия русского в «Хрестоматии для взрослых» К. Скальковского (1904 г.).....	51
---	----

Е. Б. Громова

Триумф победы у русских: об одной неосуществленной росписи Исторического музея.....	58
--	----

Т. В. Юденкова

Самопознание русского художника второй половины XIX века.....	66
--	----

М. В. Лескинен

Образ инока в творчестве Ивана Вишенского.....	77
--	----

М. В. Соколова

Некоторые штрихи антропологического портрета украинцев.....	85
---	----

Л. А. Софронова

Автопортрет славянина по Мицкевичу	102
--	-----

Н. М. Филатова

Формирование романтического образа нации в польской литературе первой трети XIX в.....	123
---	-----

<i>Л. Е. Горизонтов</i>	
Поляки и нигилизм в России.	
Споры о национальной природе «разрушительных сил»	143
<i>Ярослав Панек</i>	
Автопортрет чешского дворянина на пороге Нового времени (Ян Заиц из Газмбурка между сарматизмом и Западной Европой)	168
<i>Г. П. Мельников</i>	
Представление о национальных особенностях у поздних чешских гуманистов	173
<i>Л. Н. Титова</i>	
Ян Коллар о славянах	180
<i>Т. И. Чепелевская</i>	
Словенские «буковники»: представления о мире и о себе	190
<i>Г. Д. Гачев</i>	
Ипостаси болгарина. Алеко и Бай Ганю, или Как портрет убил художника	204
В. И. Злыднев	
Болгарин-славянин в сознании И. Вазова и в образах его произведений	218
<i>Н. В. Злыднева</i>	
Эль Лисицкий как автопортрет юго-славянского авангарда	232
<i>А. С. Стыкалин</i>	
К вопросу о славянском самосознании интеллигенции в странах Центральной Европы (вторая половина 1940-х — 1960-е годы). По документам российских архивов	241

Проблема славянского «автопортрета». О принципах самоописания культуры

Основной задачей сборника статей «Автопортрет славянина» является реконструкция представлений славянских народов о самих себе и сведение полученных результатов воедино для построения общей концепции национального славянского самосознания. Эта реконструкция не отрывается от самоописания культуры в целом, она способствует раскрытию ее индивидуальности.

Представления славян о самих себе получили в исследовании условное, метафорическое наименование «автопортрета». Оно отсылает к принципам самоописания культуры. Понятие «автопортрет» относится к любым изображениям, высказываниям, устойчивым мнениям человека о самом себе как части целого, этноса, народа. Может оно относиться и к целому народу, к «личности высшего порядка» (Н. О. Лосский), при этом необязательно совпадая. Сравним: «Мир — это отечество, а народы, как люди»¹.

Через портрет, в том числе и через автопортрет, всегда просвечивается «представление о развитии человеческого общества и самосознании»², о человеке. В портрете постоянно сталкиваются «интересы искусства с интересами антиискусства»³. «Интересы антиискусства», т. е. комплекс вне-эстетических представлений, причем о человеке как носителе этнического сознания, находятся в центре научного внимания авторов проекта. Эти представления, соответственно, выявляются не только на материале изобразительного искусства.

В наименовании — «автопортрет» — заложено представление о связи бесконечных трансформаций национальной идеи с образом человека. Без них история культуры не полна — «образ эпохи складывается из ее „объективности“ и ее самоистолкования; но только то и другое уже неразделимо, и „объективность“ невычленима из потока самоистолкования»⁴. Так же неполно без них и изучение формирования национального самосознания.

Славянский «автопортрет» исследуется в связи с категориями национального и мифологического сознания. Авторы опираются на разработку мифологических представлений о человеке (сборник статей «Миф в культуре: человек — не-человек» (в печати)). Также авторы постоянно имеют в виду те научные результаты, которые изложены в уже вышедшем сборнике Отдела истории культуры «Человек в контексте культуры. Славянский мир». М., 1995). Таким образом, тема человека в историко-культурном контексте постоянно расширяется и приобретает новые аспекты. На этот раз эти аспекты отсылают тему человека к проблемам национального самосознания.

Изучение ведется только на основе исследований конкретных текстов культуры, как художественных, так и публицистических, и философских. Дедуктивный метод анализа в данной теме исключен.

Самоописание человека присутствует в национальной мифологии. Представления людей о самих себе легко мифологизируются. Они также поддаются сакрализации. «Люди погружены в то, что мы могли бы назвать мифосемиотическим совершением»⁵. Эти представления очень часто встречаются в литературе и искусстве разных историко-культурных эпох. Некоторые эпохи: средние века, Возрождение, барокко — за счет общей тенденции к классификации это самоописание делают сюжетообразующим, превращают в подобие оси, на которую нанизываются сюжетные построения.

Самоописание человека, в том числе и автопортрет славянина, не только является органической частью различных видов искусств, но и очень часто питает официальную пропаганду, особенно при реализации оппозиции свой / чужой.

С представлениями народов о самих себе, которые можно назвать художественно-мифологическими, соотносятся представления, вычленившиеся из философских текстов. В них славянские «автопортреты», оказавшись в философских системах, абстрагируются, но в то же время не теряют соотношения с художественной литературой, как например, у А. Мицкевича, Н. Бердяева или Н. Лосского.

При включении регистра иронии, когда «автопортрет» попадает в зону смеховой культуры, как это происходит в современном анекдоте, основанном на сравнительных характеристи-

ках персонажей, представителей разных национальностей, или в средневековой фации, которой был не чужд тот же принцип, вырисовывается сниженный «автопортрет». Он решен в комическом ключе, но при этом сохраняет все ценностные ориентации персонажей. Между художественно-мифологическим, философским и сниженным «автопортретами» существует множество градаций.

Представления славянских народов о самих себе, в социальных, исторических, психологических, нравственных измерениях, могут быть целенаправленно изложенными и декларированными. Они могут не поступать в «верхние» слои культуры, не проговариваться и существовать под множеством художественных и мифологических наслоений. Они не обязательно претендуют на «объективность», легко становятся «необъективными», что не мешает их распространению и усвоению, что учитывается исследователями.

«Автопортрет» никогда не бывает единственным: один создается, например, в целях официальной пропаганды, другой — как часть исторического мифа, или как художественное воспроизведение реальной действительности, или ее мифологизация. Все эти варианты «автопортрета» существуют одновременно. Принцип самоописания способствует созданию некоей галереи «автопортретов», в которой отсутствует хронологический подход — совершенно различные «автопортреты» могут существовать в едином времени — в них главенствует идея самоосознания. Поэтому и в работе над темой предпочтение отдано принципу не хронологическому, а этническому.

Точно так же, как при самооценке индивидуума, представления о самих себе бываю́т завышены или занижены. Некоторые славянские народы явно тяготеют к завышенной самооценке не только в текстах официальной пропаганды. Другие — как показывают исследования — часто следуют тенденции к занижению своего образа.

Все варианты славянских автопортретов заслуживают рассмотрения: именно на их основе может быть сделана реконструкция представлений славян о самих себе.

Представления народов о самих себе, описания себя как представителей своего «рода и племени», т. е. «автопортреты», органически входят в самописание культуры и относятся к ее

фонду; их исследование смыкается с анализом индивидуальности в истории мировой культуры, в чем видится одна из важнейших задач нашей науки. «Проблема индивидуальности в истории культуры принадлежит к числу актуальнейших проблем современной исторической мысли. Это проблема одновременно научная и нравственная»⁶.

Благодаря заложенной в этой проблеме идее синтеза, в славянском автопортрете сливаются история и миф, принципы бытового и ритуального поведения, священное и достойное осмеяния. Именно эта идея определяет наличие множества культурных кодов, проведенных через «автопортрет». Эти коды могут тяготеть к антропологическим, этнографическим, они могут быть построены на политическом материале.

При изучении славянского автопортрета, как и всякого другого, предполагается учитывать образ аудитории. В зависимости от нее черты этого автопортрета меняются. «Всякий текст (в особенности, художественный) содержит в себе то, что мы предпочли бы называть *образом аудитории...*»⁷. Этому «образу» могут быть не присущи те знания, носителем которых является автор автопортрета. Тогда в автопортрете действует принцип повтора, в него вводится ряд дополнительных объяснений и мотиваций. Автопортрет, предназначенный для «своей» аудитории, напротив, строится с помощью аллюзий и цитат, хорошо понятных и знакомых воспринимающей аудитории.

Итак, анализ «автопортретов» позволяет нам «обнаружить» человека (А. Я. Гуревич) в истории и культуре, человека как носителя национального самосознания, как носителя языка, человека, вписанного в историю, человека — героя мифа.

Анализ «автопортрета» также позволяет полнее представить самую культуру — «В индивидуальности отдельной человеческой особи как в микрокосме выражалась уникальная специфика, индивидуальность человеческого макрокосма, общества и культуры в целом»⁸.

Примечания

¹ A. Mickiewicz. Księgi pielgrzymstwa polskiego // Dzieła. Warszawa, 1955, т. VI, s. 27.

² *М. Алпатов*. Эпохи развития портрета // Проблемы портрета. Материалы научной конференции (1972). М., 1974, с. 6.

³ Там же, с. 21.

⁴ *А. В. Михайлов*. Из истории характера // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. М., 1990, с. 48.

⁵ Там же, с. 43.

⁶ *А. Я. Гуревич*. Предисловие // Человек и культура..., с. 3.

⁷ *Ю. М. Лотман*. Текст и структура аудитории // Труды по знаковым системам. Тарту, 1977, вып. 9. с. 55.

⁸ Там же, с. 4.

Архаическая персонология «Повести временных лет»

Все, высказываемое далее, — гипотетично в большей или меньшей мере, потому что основано на изучении лишь одного памятника и требует проверки на комплексе памятников того времени. Однако «Повесть временных лет» настолько велика и содержательна, что извинительно ограничиться ее рамками.

По тексту летописи можно выяснить, как летописец (автор собирательный) воспринимал вообще отдельного человека, кем бы он ни был конкретно (не личность, индивидуальность, а каждого из «человеков»), — получится очерк общей персонологии летописца.

В своей основе наше и летописное персонологическое мышление совпадают. Как для нас, так и для летописца отдельный человек является прежде всего зримым объектом. Поэтому летописец воспринимал вполне естественным помещению человека в ряд очень хорошо видимых объектов, когда цитировал: «Богъ... створилъ небо и землю, и звезды, и луну, и солнце, и человека» (81, под 983 г.); «Богъ... створи небеса, землю, море, — вся видимая...», «и виде звезды и небо» (89, 90, под 986 г.)¹. Зримость человека была подчеркнута в летописи при противопоставлении видимых и невидимых явлений: «брата своего, его же видить; Бога, его же не видить» (197, под 1078 г.).

Но на этом сходство нашей и летописной персонологии заканчивается, что видно на примере литературного портрета или поэтики внешности литературных героев, как раз отсутствующих в летописи, хотя характеристики персонажей в ней есть². Летописный текст заставляет считать персонологию летописца явлением архаичным. Термин «архаическое явление» предполагает целый ряд признаков, особенностей персонологии летописца.

Важным признаком архаичности является то, что в отличие от нас летописец не выделял внешность человека как самостоятельную категорию и не пользовался соответствующей обобщающей терминологией. Слова, которые мы сейчас готовы

принять за обозначение статичной внешности, имели у летописца иной смысл. Например, слово «взоръ», которое нам кажется уместным перевести современными понятиями «облик, вид», больше обозначали у летописца факт глядения на окружающих или же — глядение окружающих на героя. Так, летописец рассказал, как греки наставляли своего посла к Святославу: «Глядай взора», то есть: следи, на что и как смотрит Святослав; ведь греки хотели узнать, к каким подаркам князь «любъзнивъ»; далее сообщалось, что они положили перед ним дары, но Святослав «кроме зря»; и греки потом жаловались: «вдахомъ дары, и не возре на ня» (69, под 971 г.). Так что слово «взоръ» в данном рассказе было связано с глаголами «зрети, воззрети» и означало «взор, зрение, глядение, смотрение» Святослава, а не его внешность, облик, вид.

Когда же в летописи говорилось, каковы персонажи «взоромъ», то подразумевалось не столько их внешность сама по себе, сколько глядение на них со стороны окружающих людей. Недаром в летописи использовалось производное от существительного «взоръ» прилагательное «взоренъ» (заметный, хорошо смотрящийся со стороны: «взоренъ бываетъ во вратехъ мужъ» — 79, под 980 г.); форма «взоромъ» недаром заменялась в списках поясняющей формой «въззоромъ» (то есть: воззрением — 196, под 1078 г., примечание 6) или пояснялась словом «видение» (например, бесы «худи взоромъ», то есть «скверни и зли в видении» — 174, под 1071 г., и 192, под 1074 г.). Наконец, характеристика «взора» относилась в летописи только к мужчинам — вероятно, потому, что только они подвергались общественному смотрению, а женщины — нет.

Другое слово — «образъ», которое нам может показаться полноценным обозначением внешности, тоже таковым не являлось в летописи, но указывало на некое действие, на «виденье» кого-то со стороны: «в образе Феодосьеве... виденье видельъ» — 184, под 1074 г.); «образъ» — это есть то более, то менее приемлемое зрителем «виденье» («въ образе Исус Христове и въ ангельстемъ недостойни суще того виденья» — 191, под 1074 г.), нередко принятие тем, кого видят, не своего, подлинного, а чужого, ложного облика («применяше во иного образъ, в мечтаньи сие творяше» — 175, под 1071 г.); принятие временного, быстро сменявшегося обманного вида («творяще в

мечте... въ образе медвежи, овогда же лютымъ зверемъ, ово въломъ, ово змие полозяху к нему, ово ли жабы, и мыши, и всякъ гадъ» — 191, под 1074 г.); слово «образъ» иногда обозначало общую окрашенность персонажа («образомъ черни» — 174, под 1071 г.), иногда — одежду («възложилъ образъ мнишьскый»), но тут же — и поведение («научивъ чернечскому образу» — 152, под 1051 г.). Если же имелся в виду облик более стойкий, то употреблялось слово «зракъ» («примъ рабий зракъ истинною, а не мечтаньемъ» — 110, под 986 г.; «Духъ сходяшь зракомъ голубинымъ» — 101, под 986 г.), однако тут слово «зракъ» больше относилось к божественной сущности видимого. В общем, летописец не употреблял слов для специального обозначения внешности, потому что такой общей категории не мыслил.

Еще один признак архаичности летописной персоналогии — принципиальная фрагментарность взгляда на человека. Оттого понятие красоты, которое у нас обычно относится ко всей внешности человека, летописец связывал только с отдельной его частью, как правило, с лицом («красоты ради лица ея» — 74, под 977 г.; «красенъ лицомъ» — 80, под 983 г., и 162, под 1066 г.). Если же летописец высказывался о красоте персонажа более общо, то и в этих случаях он имел в виду все-таки отдельные красивые детали, а не внешность в целом. Например, «поидоста 2 уноши к нему красна, и блистаста лице ею, акы солнце» (187, под 1074 г.), — ясно, что речь шла опять-таки о красивых лицах. Или: «Дасть Бохмитъ комуждо по семидесять женъ красныхъ, исбереть едину красну, и всехъ красоту възложить на едину» (83, под 986 г.), — это место означало, что у семидесяти женщин берутся разные красивые элементы и инкрустируются в одну, а не то, чтобы внешность всех женщин накладывалась одна на другую. Летописец мыслил об элементах, а не о целом. Когда же летописец давал совсем общую характеристику вроде бы внешности человека («отроча красно» — 92, под 986 г.; «взоромъ красенъ» — 193 и 196, под 1078 г.), то на этот раз оказывалось, что летописец подразумевал, пожалуй, нечто более широкое и расплывчатое, нежели только внешность, — благоприятное впечатление от всего человека: «бысть отроча красно, и бысть летъ 4» — милый возраст, нельзя не «любити отроча».

Об отсутствии у летописца стремления к изображению цельной внешности человека свидетельствуют летописные характеристики персонажей, немногочисленные и очень скудные. Описаний, перечисляющих сразу несколько внешних черт персонажей, буквально единицы, и все они указывают лишь на отдельные частности, притом только тогда, когда те обращают внимание своей необычностью — величиной, цветом, ущербностью и пр. Поэтому в летописи есть характеристики людей, вообще не упоминающие физических деталей, которые, очевидно, ничем и не выделялись, и, напротив, преобладает множество коротких замечаний о необычности качества того или иного телесного элемента или физической черты у человека: «высокъ теломъ» (202, под 1089 г.); «превеликъ зело» (121, под 992 г.); «череву твою толстое» (139, под 1018 г.); «переза ему лице, и есть рана та на Василке и ныне» (251, под 1097 г.); «язвено на главе его» (151, под 1044 г.) и многие другие. Летописец во всех случаях мыслил не целым, а фрагментами и к обобщающему представлению о внешности персонажей не приближался ни при упоминаниях частей тела, ни при упоминаниях одежды и обуви.

Сам выбор деталей, по-видимому, подсказывала литературная традиция. У нормального человека обычно в той или иной форме упоминались тело и лицо. Например, Мстислав: «дебель теломъ, черменъ лицемъ, великыма очима» (146–147, под 1036 г.); Ростислав: «взрастомъ же лепъ и красенъ лицемъ» (102, под 1066 г.). У мучающихся персонажей дополнительно к телу и лицу упоминались ноги: «опустневше лица, почерневше телеса..., ноги имуща сбодены...» (217, под 1093 г.); «раслабленъ теломъ, ... червье въкыняхуся подъ бедру ему» (188, под 1074 г.). У погубляемых («кладущих главу»), естественно, упоминалась глава: «Гвозди железный посреди главы въбивахуть имъ» (43, под 941 г.); «взяша главу его и во лбе его съделаша чашю» (72, под 971 г.); «усекнуша главу его» (131, под 1015 г.) и др. У уродов и уродливых существ упоминался хвост или что-то вроде хвоста: «безъ очью и без руку, в чересла бе ему рыбий хвостъ приросль»; «на лици ему срамнии удове» (161, 160, под 1065 г.); «образомъ черни, крилаты, хвосты имуще» (174, под 1071 г.).

На архаичный характер летописной персонологии указывает и то, что упоминаемые элементы внешности не обладали

самостоятельным значением, а только вводили в ситуацию вокруг персонажа, в частности, указывали на впечатление окружающих людей. Например, печенежский борец «бе бо превеликъ зело и страшень» (121, под 992 г.) — страшен для окружающих своей «превеликостью» (ср.: «спаде превеликъ змий отъ небесе, и ужасошася вси людье» (207, под 1091 г.); ужаснулись из-за его «превеликости», от маленькой змеи не ужасались). Элементы внешности были связаны с иными воздействиями персонажа вовне. Например: «бе бо Болеславъ великъ и тяжекъ, яко и на кони не могы седети» (139, под 1018 г.) — тяжело коню из-за «великости» седока; «бе бо великъ и силенъ Редедя», борющийся с ним «нача изнемогати» (143, под 1022 г.); Всеслав: «быть ему язвено на главе его... сего ради немилостивъ есть на кровьпролитъе» (151, под 1044 г.). Элементы внешности обозначали святость персонажа в мире, приведем только один пример из многих: Ольгу «вси человеци прославляють, видяще лежащую в теле на многа лета» (67, под 969 г.), нетленность тела — признак святости. Элементы внешности персонажа служили и знаменем будущего для страны. Элементы одежды упоминались всегда только как знак социальной ситуации, определенной общественной церемонии и т. д. Но самое существенное проявление архаичности летописной персоналогии состояло в неразделении летописцем внешнего и внутреннего у персонажей. Внешние и внутренние черты персонажей перечислялись летописцем как равноправные, не зависящие друг от друга качества, внешнее не связывалось причинной связью с внутренним, внутреннее и внешнее одинаково действовали вовне. Вот пример: «теломъ велици и умомъ горди» (11) — телом велики не оттого, что умом горды, и горды не оттого, что велики; но обры, запрягавшие дулебских женщин в телегу, мучили дулебов и своим телом (тяжело возить), и своим умом (унижали). Или: «красенъ лицомъ и душею» (80, под 983 г.) — и то, и другое суть взаимонезависимые объекты, одинаковые по производимому впечатлению. Отдельные высказывания, которые, на наш современный взгляд, все-таки отражают связь внутреннего и внешнего, на самом деле такой связи не содержали. Так, наставление византийскому послу, направляемому с дарами к Святославу, можно расценить как совет догадываться о настроении князя по выраже-

нию его лица: «Глядай взора, и лица его, и смысла его» (69, под 971 г.); на самом же деле речь шла лишь о действиях Святослава вовне: «Примечай, на что смотрит, куда обращает лицо, к чему его устремление» (слово «смысль» в летописи означало «устремление, тип действий»; «Каиновъ смыслъ примъ» — 129, под 1015 г.; «нача любити смыслъ уныхъ» — 209, под 1093 г.; «въсприимъ смыслъ буй» — 222, под 1096 г.; соответственно прилагательное «смыслени» имело оттенок «деловой, деятельный», поэтому естественным являлось противопоставление: «Бе бо Болеславъ великъ и тяжекъ..., но баше смыслень» — хотя был велик и тяжел, но был подвижен, энергичен, первым «въбрѣде в реку, и по немъ вои его» — 140).

В характеристиках летописных персонажей иногда повторялись пары качеств, одно внешнее, другое внутреннее. Крупен и воинствен: «дебелъ теломъ..., храборъ на рати» (146–147, под 1036 г.); «ратень, возрастомъ же лепъ» (162, под 1066 г.). Красив и добр: «чермень лицомъ..., милостивъ» (147); «красень лицомъ и милостивъ убогимъ..., взоромъ красень» (193, под 1078 г.); «взоромъ красень..., незлобивъ нравомъ» (196, под 1078 г.). Однако это были традиционно повторяемые то рядом, то отдельно друг от друга элементы характеристик, а не причинно-следственные пары, основанные на разделении внешнего и внутреннего у человека.

Архаическое представление летописца о человеке, без противоположения и связи внешнего и внутреннего, приводило к недифференцированности смысла, казалось бы, ясных элементов в характеристиках персонажей. Элемент внешности мог одновременно обозначать, из чего сделан объект. Например, когда летописец описывал «Перуна древяна, а главу его сребрену, а усъ златъ» (77, под 980 г.), имелось в виду не только то, как выглядел Перун, но и то, что тело Перуна сделано было из дерева, голова — из серебра, а усы — из золота (ср. далее именно о материале, из которого изготовлены идолы: «начаша кумиры творити, ови древяны, ови медяны, а друзии мрамаряны, а иные златы и сребрены» — 89, под 986 г.). Или, например, в рассказе о приходе княгини Ольги к византийскому императору, который «видевъ ю добру сущю зело лицомъ и смыслену» (59, под 955 г.), словосочетание «добра лицомъ» (а не «красна лицомъ») указывало не столько на внешность и красо-

ту Ольги (после ее замужества, судя по датам летописи, прошло 52 года), сколько на ее доброликость, то есть приятность, обходительность, воспитанность, согласующуюся с ее «смысленностью» (смышленностью-опытностью-энергичностью). Недаром, как тут же сказано, «удивився царь разуму ея», а во все не красоте. Лицо упомянуто, но, пожалуй, не как полноценная реалья; подобное словоупотребление для летописи не было редкостью (ср.: «едино Божество в трехъ лицахъ» — 110, под 988 г.; «страхъ напада на ня и трепеть отъ лица русскихъ вой» — 268, под 1103 г. и др.).

Архаическое представление летописца о человеке имело еще одну непривычную для нас особенность, напоминающую о сложении мозаики из однородного материала. Летописные герои в каждый данный момент представлялись внешне исключительно деятельными³. Если летописец перечислял только внутренние качества персонажей, то и тогда имел в виду их действие вовне — активные («братолюбивъ», «милостивъ убогымъ» и т. д.), менее активные («молчаливъ», «тихъ» и пр.), направленные персонажами иногда на самих себя («въздержася отъ пьянства и отъ похоти»), но всегда действия. Чувства и замыслы считались приходящими снаружи от человека⁴. Думание или чувство персонажа тут же переходило в действие, в том числе любовь, любить — значит помогать, кормить, платить: «Но обаче любяше Ольга сына своего Святослава, ...моляшеся за сына и за люди по вся нощи и дни, кормящи сына своего до мужьства его» (62–63, под 955 г.); «любяше дружину по велику, именья не щадяше» (147, под 1036 г.); «излиха же любяше черноризци и подаяше требованье имъ» (209) и др. Физиологическое состояние персонажа тоже сопровождалось действиями: Владимир «бе несытъ блуда, приводя к себе мужьски жены и девице растыляя» (78, под 980 г.); еще слабый ребенок Святослав смог перебросить копьё лишь «сквозе уши коневу» (56, под 946 г.); впавшие в болезнь сразу же умирали и т. п. Герои, пребывавшие в пассивном положении, тоже оказывались в деле: с живостью принимали великие почести или дары; делали гораздо больше того, к чему их побуждали, или энергично сопротивлялись нажиму; если тянули с принятием решения, то занимаясь различного рода испытаниями. Бесноватые доходили до крайней степени беснования и юродства. Все сводилось к действиям.

Деятельность героев менялась и прерывалась только в силу вмешательства извне, и поэтому выглядит она для нас дробной, мозаичной. В разных эпизодах и обстоятельствах один и тот же персонаж мог быть изображен существенно иным, без обязательной для нас связи его прежних и новоявленных внутренних черт. Поэтому, например, Олег вдруг потерял присущее ему хитроумие, опасливый Игорь внезапно забыл об осторожности, коварная Ольга после крещения превратилась в кроткую и беззащитную бабушку, не любивший Киева Святослав неожиданно возлюбил Русскую землю, Владимир после принятия христианства стал вялым в воинских и государственных делах и т. д. и т. п.⁵ Деятельность героев простиралась до определенных пространственных границ, преграждаясь деятельностью других героев и договорами о «пределах» деятельности каждой из сторон. Лишь окаянные персонажи беспредельны, пока их не остановит смерть. Посмертные, деятельностные характеристики героев в летописи относились не ко всей их жизни, а преимущественно к последним их годам.

Мозаичность⁶ сохранялась у летописца и при взгляде на внутрифизическое устройство человека: «створилъ Богъ чело- века отъ земле, составленъ костыми и жылами отъ крове, несть в немъ ничто же сверхъ того» (171–172, под 1071 г.), — человек представлен чем-то вроде склада предметов и веществ, но не в виде цельного организма, как его принято осмысливать сейчас. То же мозаичное (складское) скопление качеств содержали характеристики летописных героев, наборы качеств соответствовали, так сказать, «упаковке» по типам людей: одни качества и деяния перечислялись у «блаженных» и «благочестивых» героев, другие — у воинственных, третьи — у «неистовых» и «окаянных» и т. д. Мозаичность летописного представления о человеке возникла от ориентации на персонологические образцы, которые сформировались в сознании летописца, каждый — со своим набором признаков, извлекаемых соответственно тому или иному случаю⁷. Мозаичное представление о человеке нужно также отнести к феномену раннего на Руси, архаического литературного творчества⁸.

Примечания

¹ Здесь и далее текст «Повести временных лет» цит. по: Летопись по Лаврентьевскому списку. 3-е изд. (Подг. А. Ф. Бычков.) СПб., 1897.

² «Литературный портрет реального человека — завоевание литературы нового времени; для средневекового писателя начала XII в. такой портрет — задача еще явно непосильная» (И. П. Еремин. Литература Древней Руси: Этюды и характеристики. М.; Л., 1966, с. 97).

³ Ср.: «Он весь в деятельности, он представитель своего положения, он как бы обращен вовне — к зрителю, к окружающим» (Д. С. Лихачев. Избр. работы в трех томах. Л., 1987, т. 3, с. 35).

⁴ «Добрые и злые помыслы возникают в сердце человека не изнутри, но всегда от толчка извне» (И. П. Еремин. Литература Древней Руси..., с. 67).

⁵ «...Они у летописца меняют свой характер, как платье» (И. П. Еремин. Литература Древней Руси..., с. 43.).

⁶ О мозаичности говорят по разным поводам и в разным выражениях разные исследователи: «Летопись — произведение монументального искусства, она мозаична» (Д. С. Лихачев. Избр. работы..., т. 2, с. 74); «мир... дробный в сознании летописца... Фрагментарность и связанная с нею порою внутренняя противоречивость летописного повествования... — ключ к пониманию и природы летописного человека» (И. П. Еремин. Литература Древней Руси..., с. 75–76); «преобладал же в летописи рассыпанный или рассыпающийся мир — не панорама, а калейдоскоп» (А. С. Демин. «Повесть временных лет» я Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996, с. 145).

⁷ Эти персоналогические образцы тоже можно называть по-разному: «свой идеал и свой трафарет изображения», «стереотип в изображении человека» (Д. С. Лихачев. Избр. работы..., т. 3, с. 28, 58); «типология происходящего» (И. Н. Данилевский. Библиизмы Повести временных лет я. Герменевтика древнерусской литературы. М., 1992, сб. 3, с. 96).

⁸ Ср.: «Это „расщепление“ образа — черта, свидетельствующая... о глубоком архаизме летописного повествовательного стиля» (И. П. Еремин. Литература Древней Руси..., с. 85).

**Автобиографические повествования
в русской литературе
второй половины XVI—XVII вв.
(Повесть Мартирия Зеленецкого,
«Записка» Елеазара Анзерского,
жития Аввакума и Епифания)**

В древнерусской литературе существует целый ряд произведений, посвященных описанию событий жизни их составителей. Древнейшим памятником, содержащим автобиографические элементы, является «Поучение» князя Владимира Мономаха (ок. 1117 г.). Включенная в него «летопись» походов Мономаха достаточно четко отграничена от предшествующего текста и призвана подтвердить силу духа, мужество и неутомимость князя в трудах на благо земли. Сведения, сообщаемые Мономахом о себе, как бы обезличены, они не образуют связного повествования: это перечень разрозненных событий, а не автобиографическое повествование в собственном смысле слова.

Более очевидны — «следы» автобиографического дискурса в памятниках церковной традиции. Наиболее ранний текст, в котором содержится автобиографический дискурс, — рассказ основателя Успенского монастыря на острове Муч Лазаря Муромского, записанный игуменом Успенского монастыря Феодосием в конце XIV в.¹ Два монастырских устава — Устав Евфросина Псковского (XV в.)² и Устав Герасима Болдинского (до 1554 г.)³ — открываются автобиографическими «записками» — духовными завещаниями составителей. Между 1570 и 1595 гг. была написана повесть игумена Мартирия о своем пустынножительстве и об основании им Зеленецкого монастыря⁴. Такова традиция, предшествовавшая созданию трех автобиографических повествований XVII столетия: «Записки» основателя Троицкого скита на Анзерском острове Елеазара Анзерского (1636–1656) и автобиографических житий Аввакума (1672–1675) и Епифания (первая часть жития Епифания была составлена в 1667–1671 гг., вторая — в 1673–1675 гг.; житию предшествовала краткая автобиографическая записка Епифания, созданная около 1666 г.).

Доля и функция автобиографических известий в перечисленных памятниках различны. Установка на последовательное описание собственной жизни, на изображение ее как связного текста, имеющего собственный сюжет (который проецируется на историю крестной смерти Христа, а также на истории апостолов и на ряд эпизодов житий святых), отличает только Житие Аввакума. Тенденция к индивидуализации собственных переживаний и ощущений проявляется и в других памятниках, начиная с Повести Мартирия Зеленецкого. В более ранних памятниках практически нет «психологического» автобиографизма, изображения книжниками своих жизни и чувств как уникальных, совершающихся лишь «здесь и теперь». Особенно показательно в этом отношении повествование («изустная память»), предваряющее Устав Герасима Болдинского. В этой «изустной памяти» трижды первое лицо повествователя заменяется третьим лицом: само различие внешней и внутренней точек зрения совершенно нерелевантно. Герасим сообщает об основании им монастыря, но не о себе самом и дает наставление монахам⁵. Автобиографические сведения здесь не самоценны, но как бы вкраплены в рассказ об истории возникновения обители. Герасим ничего не сообщает о своей жизни до основания монастыря, а последующие события называет, но не описывает. По своей структуре «память» Герасима Болдинского близка к духовному завещанию. Оно является своеобразной трансформацией предсмертного завещания, которое традиционно дает настоятель монахам (такие завещания-назидания обыкновенны в житиях настоятелей монастырей). Показательно, что Герасим Болдинский выступает в роли рассказчика, но не составителя текста (его «память» записывают присутствующие при предсмертном наставлении монахи). Рассказ Лазаря Муромского также близок к жанру духовного завещания⁶. Однако он обладает внутренним повествовательным единством. Лазарь также сообщает об основании им монастыря, но все связанные с ним события выстраиваются в единую последовательность мотивов: основать монастырь его побуждают открывающиеся ему в видении покойные епископ Цареградский (он также именуется в тексте епископом Кесарии Великой) Василий и епископ Новгородский Василий; в получении земли для монастыря Лазарю также чудесно помогает Василий Новгород-

ский, он же открывает Лазарю в видении грядущую смерть. Собственная жизнь для Лазаря значима лишь как жизнь свидетеля божественных чудес⁷. Евфросин Псковский во вступлении к составленному им Уставу сообщает о себе значительно больше сведений; в частности, он указывает место своего рождения и имена отца и матери. Но и этот текст лишен автобиографизма в собственном смысле слова.

Первые древнерусские тексты с автобиографическими элементами не имеют никакого отношения к генезису автобиографического пласта у Мартирия Зеленецкого, Елеазара Анзерского, Аввакума и Епифания⁸.

Несомненные автобиографические черты (в терминологическом значении слова) обнаруживаются в Повести Мартирия Зеленецкого. Формально она является духовным завещанием-наставлением, обращенным к «духовному брату» (духовному отцу) Досифею и к другим монахам обители: первая, адресованная Досифею, часть текста повествует об уходе Мартирия на пустынножительство из великолукского Сергиева монастыря; вторая часть — назидание-наставление монахам Зеленецкой обители; третья часть — шесть рассказов о явлении Мартирию Богородицы и о знамениях.

Установка Мартирия — описание собственной жизни. «Повесть ти о себе о еже како и где жительствахъ аз прежде вселения моего в пустыню сию», — начинает зеленецкий игумен свой рассказ Досифею⁹. Мартирий решает удалиться из монастыря вместе с неким «поваромъ белцемъ» в пустыню. «Внезапу же прииде ко мне в келию некий уродъ ся творя, именемъ Михайлъ, и реклъ ко мне: Мартирие, поиди единъ. Также иде и к повару оному и рече ему то же слово: поиди единъ» (с. 343). Тайнственное указание юродивого у Мартирия остается непроясненным: Мартирий и повар удаляются в пустыню вдвоем в ночь накануне праздника Михаила Архангела, позднее повар уходит на время от Мартирия и не возвращается. Традиционно предречения и указания свыше в памятниках древнерусской словесности функциональны; пренебрежение ими наказуется, оборачивается во зло. Мартирий же никак не истолковывает приход и слова Михаила-юродивого, который по имени соотнесен с Михаилом Архангелом (смысл этой соотнесенности также неведом и Мартирию, и читателям его повес-

ти). Умолчание Мартирия свидетельствует о непреодоленном недоумении — душевном состоянии, новом для древнерусской словесности.

Мартирий фиксирует значимые лишь для него, лишенные надличностной, внеиндивидуальной значимости детали: рассказывая о своем уходе из Сергиева монастыря вместе с поваром, он пишет: «На ту же ночь паде снега в колено. И нашли пустыню глубоку, и помыслили в той пустыни создати хижичу, но невозможно, понеже снегомъ мохъ запалъ, мшитъ нечимъ. И подле потока некоего во брегу в земли в глине выкопали себе хижичу да окрыли ея прутьемъ еловымъ» (с. 343). Упоминание о глубоком снеге призвано объяснить трудности Мартирия и его спутника в построении «хижицы». Но одновременно сообщение об этом препятствии — не более чем памятная Мартирию деталь той далекой ночи, по-видимому, полной сомнений и смятения. В сознании Мартирия выпадение снега в ночь ухода может быть и свидетельством небогоугодности поступка: когда к Мартирию, поселившемуся в пустыне, приходят бесы, он обращается к ним: «О, отпавшия бесы, что сотворихъ вамъ азъ грешный? Вы же меня ввели в сию пустыню и хотите поругаться мне...» (с. 343). Слова Мартирия бесам — отражение его сомнений (не описанных в произведении, но восстанавливаемых в подтексте) в богоугодности ухода из Сергиева монастыря: ведь уйдя из обители, составитель Повести также «отпал» от спасительного священного пространства. Неслучайно, что Мартирий в конце концов покидает свое уединенное место. Глубоко индивидуальны и упоминания Мартирия об обустройстве «хижицы»: это не свидетельство тяжелых трудов подвижника (слишком «мизерны» для этого затруднения Мартирия и его спутника) и не свидетельство о кознях бесов, не дающих поселиться монаху на новом, диком месте. Эти детали дороги Мартирию как часть его жизни. В контексте Повести традиционное для агиографии «абстрагирование» (умолчание об имени повара, о названии «потока некоего») приобретает новую функцию, создавая ощущение заброшенности и одиночества отшельника.

Индивидуально-личностные, отражающие внутренний мир Мартирия «приметы» — либо детали обстановки, лишенные традиционного сакрального, символического смысла («случай-

ные»), либо чудеса, прочувствованные глубоко интимно, «интериоризованные» составителем Повести. Два описанные Мартирием чуда особенно интересны в этом отношении. Первое из них — видение Мартирием во сне иконы Богоматери (явившейся прежде автору Повести в Сергиеве монастыре), плавающей в море, внезапно возникшем возле Зеленецкого монастыря. Недалеко от иконы лежал поверженный бес, а в воздухе парил Архангел Гавриил. Мартирий боится воды, но все же устремляется к иконе, чтобы хоть «ношки» ее коснуться, икона начинает погружаться в море, но переносит Мартирия на другой берег, после чего становится невидимой. Грандиозность изображаемой Мартирием картины исключительна: подвижник оказывается один на один со всем бурным миром — «морем житейским» и, вместе с тем, под особенным покровительством Богородицы. Сон материализован, символическое о веществе; страх Мартирия — не только мистичен, но и «обыкновенен»: Мартирий страшится морской глубины. Духовное, сверхреальное и земное, материальное сплетены в видении водоеда. «Я» повествователя оказывается соизмеримо с самим универсумом, который «развертывается» перед внутренним взором Мартирия. Мартирий обнаруживает себя в некоем особенном сакральном пространстве, обладающем чертами и конкретного места (Зеленецкого монастыря), и сверхреального локуса.

Другое чудо — явление Богоматери, описание которой пронизано незнакомым древнерусской словесности тонким религиозным «эротизмом». Мартирий заснул «в своей келии в чюлане». Богородица предстает Мартирию во сне как «девица благообразна, умилена бо лицемъ, благолепна образомъ», у нее «долги зеницы и очи черны». Мартирий смотрит на нее, «не зводячи очей своихъ с красоты ея» (с. 349). Очи Богородицы полны слез.

В описании обоих чудес-видений стираются границы между горным и дольным мирами: не только Мартирий ощущает причастность к высшей реальности, которая интериоризуется им, становится частью внутреннего «Я», но и Богородица с глубоким, почти земным участием обращена к нему. Традиционно в древнерусской словесности явления святых и Богоматери выступали в функции предречений или оказания помощи созерцающему. Оба чуда, изображенные в Повести Мартирия, этих

функций лишены¹⁰. Их смысл в причастности «Я» божественному началу, а не в конкретных переменах жизни созерцателя¹¹.

Соизмеримость конкретного земного локуса, в котором пребывает «Я», и универсума — неизменно отличают видения, описанные Мартирием. Кроме видения иконы Богородицы на море, этот мотив присутствует в рассказе ученика Мартирия Авраамия о явлении осыпанного звездами креста на небе над Зеленецким монастырем и в сходном рассказе Гурия, другого ученика Мартирия, о кресте в небе, напоминающем крест на недавно построенном Троицком храме. Построенные Мартирием монастырь и храм предстают в этих рассказах как бы «сокращенным» божественным храмом-космосом. Храмовое пространство размыкается, отождествляясь с миром-нерукотворным храмом.

Внимание Мартирия к собственному «Я» всецело связано с проявлением сверхреального начала в собственной жизни. Мартирий не пишет «автобиографию», он объединяет эпизоды своей жизни не по хронологическому, а по тематическому принципу (один за другим следуют разновременные рассказы о чудесах Богоматери и т. д.). Собственная история не обладает для Мартирия единым «сюжетом», цельностью. Автобиографическое начало находит выражение в трансформации и адаптации автором Повести традиционных жанров: сказания об основании монастыря, сказания о чудотворных иконах, патериковых рассказов¹². В сочинении Мартирия, в отличие от произведений этой традиции, не только *созерцаемое чудо*, но и сам *созерцатель* оказываются в центре повествования: созерцатель обнаруживает себя в сакральном пространстве, и его переживания и ощущения также наделяются сакральным смыслом.

Таким образом, проникновение автобиографических элементов в Повести Мартирия объясняется тенденцией к распространению сакральной сферы на личность повествователя.

Следующее по времени за Повестью Мартирия Зеленецкого автобиографическое повествование — «Записка» Елеазара Анзерского. Е. В. Крушельницкая характеризует «Записку» как глубоко традиционалистский текст, почти лишенный индивидуальных черт и предметных деталей, близкий к сказаниям о монастырях¹³. С этим мнением трудно согласиться. Действительно, переживания Елеазара не индивидуализированы. Но

исключительно напряженное визионерство Елеазара выделяет «Записку» из литературной традиции. В сравнительно небольшом тексте описаны три видения Богоматери, укрепляющей Елеазара, и явление ее иконы, явление апостола Павла и искушителя в Павловом образе, рассказано о дважды услышанном Елеазаром небесном гласе, о явлении Елеазару Святого Духа в образе голубя. Уникально видение Елеазаром «Господа Бога ветхи денми, яко же описують иконописцы, с ним же видяще на престоле Сына Божия, на третьемъ престоле святаго Духа в голубине образе. <...> Пред ними же стояще аггелы, имуще на себе одежду белу, яко снег, держаще в руку своею кадило...»¹⁴. Елеазар созерцает великое таинство — небесное богослужение и саму Святую Троицу в иконописном образе Троицы Новозаветной.

Замечательно и другое видение Елеазара: «Стоящу ми на поле чисте и показующе ми некто незнаемъ перстом на небо: «Зри». <...> И видехъ образъ Христа Бога нашего и пречистую Богородицу, и святаго пророка Иоанна, с ними же дву ангеловъ и апостоловъ, яко же в Деисусе описуються. <...> И видехъ нерукотворенный образъ Христа Бога, тако бысть великъ во все небо» (с. 303). М. Б. Плюханова отметила характерность видений Елеазара «для мистически экзальтированного» XVII в. и истолковала их как «знаки богоизбранности места и доказательства необходимости устраивать на нем пустынь и строить церковь»¹⁵. Это объяснение смысла видений не вполне точно. Действительно, часть из них связана с основанием Елеазаром монастыря и призвана подтвердить святость избранного места и укрепить автора «Записки» в его намерениях строить обитель. Но видение Святой Троицы не имеет к созданию обители прямого отношения, а видение икон в небе соотносено с историей создания обители лишь косвенно: значение этого видения никак не может быть ограничено желанием небесных сил укрепить Елеазара, готового покинуть Анзерский остров — прежде избранное для нового монастыря место. Грандиозность, космичность видений Елеазара исключительны даже на фоне визионерской литературы XVII в.; дарованные ему откровения сопоставимы прежде всего с картинами видений пророков Ветхого Завета¹⁶ и Откровения Иоанна Богослова. Елеазар переносится в сверхреальное пространство, а окружающий его мате-

риальный мир в видениях еще в большей мере, чем у Мартирия Зеленецкого, наделяется зримыми признаками храма (небо — иконостас с иконами и т. д.). Сверхреальное для Елеазара должно быть материализовано, овеществлено в предметном. В видениях он обычно созерцает *иконы* и святых. Явление не самих небесных сил, а их икон призвано подтвердить истинную, божественную, а не сатанинскую природу созерцаний Елеазара. Но одновременно в таком «иконном» характере видений выразилось переживание Елеазаром сакрального как физически явленного, почти осязаемого, стремление к почти физическому соприкосновению с божественным началом. (В первом видении Елеазара такое соприкосновение происходит: Богородица, посетившая его во сне, дает автору «Записки» посох и четки.) Однако «физическое», материальное у Елеазара иноприродно, потусторонне: почти все явления небесных сил происходят с ним во сне. В «Записке» Елеазара размыты границы между «Я» и «не-Я». «Я» автора постоянно переходит в мир потусторонней реальности. Обостренное переживание своей укорененности в ином бытии, сила и яркость визионерства сближают «Записку» Елеазара Анзерского с сочинениями Аввакума и Епифания¹⁷. Однако между «Запиской» и этими сочинениями есть и существенные отличия. И у Епифания, и особенно у Аввакума мирское, профанное и сакральное тесно сплетены друг с другом: мирское, обыденное обнаруживает в себе высшие начала, возводится к божественному, а священное погружается в повседневность. У Елеазара божественное начало проявляется лишь в той сфере земного (храмовое и монастырское пространство), которая сопричастна инобытию в большей мере, нежели другие области земного существования.

В жанровом отношении «Записка» Елеазара Анзерского — трансформация не только повестей об основании монастырей и патериковых рассказов, но и сказаний о чудесах икон. «Записка», в отличие от Повести Мартирия Зеленецкого и от более поздних житий Аввакума и Епифания, лишена исповедальной установки и связи с традицией устного исповедального рассказа. Этим может объясняться и меньшее внимание Елеазара к собственным переживаниям и событиям своей жизни.

«Записка» и житие Епифания формально ближе всего к патериковым рассказам и к сказаниям о чудесах¹⁸. Позиция

Епифания — это именно позиция созерцателя совершающихся с ним чудес. У Епифания нет установки на описания собственной жизни как самоценного события¹⁹. Он ничего не сообщает о своей жизни в миру, о своих родителях. Он — не чудотворец, но «объект» чудотворения²⁰. Епифаний не соотносит собственную жизнь с земной жизнью Христа и с житиями святых (такая соотнесенность обязательна для агиографии). Автобиографическое начало у Епифания проявляется в глубоко-личном, интимном переживании своей причастности божественным силам, ему помогающим и его наставляющим, в ощущении уникальности своей единичной «позиции», своего неповторимого «здесь и теперь» в мире. Внешняя реальность постоянно интериоризуется Епифанием. Епифаний (так же, как и Аввакум) часто использует уменьшительно-ласкательные суффиксы²¹. (Единичные, но весьма красноречивые примеры слов с уменьшительно-ласкательными суффиксами встречаются еще в Повести Мартирия Зеленецкого, свидетельствуя об элементах интериоризации внешней реальности.) Епифаний сроднился со своей «келейцей», дважды спасенной Богородицей от пожара²². Епифаний исчисляет утраты, вызванные вторым пожаром: огонь «съелъ у мене дров шесть сажень, да каръбас, да и иново лесу немало. А пламя въверх дышетъ саженьей на пять <...>»²³. Детальность исчисления потерь у Епифания отражает привязанность к окружающим отшельника вещам. Но чувство, питаемое Епифанием к своей келье, — не просто любовь к милым сердцу вещам. Пространство кельи, окружающее плоть Епифания, сакрализовано. Богородица заботится о келье так, как могла бы печься о спасении церкви. Поползновения бесов сжечь келью напоминают козни, которые они чинят в житиях подвижникам, препятствуя основанию новых монастырей. Келья обретает для Епифания значение «малого храма», «малого монастыря». Пространство, в котором пребывает Епифаний, непосредственно включено в сакральное пространство, обрамлено пространством сверхреальным; свидетельство об этом — рассказ жития о видении Епифанию (уже заточенному в темницу) лика Спаса в дни Великого поста: «И скоро наиде на мя сонъ мал. И вижу сердечныма очима моима: темничное оконце мое во все страны широко стало и светъ велик ко мне в темницу сияет. <...> И нача той светъ огустева-

ти, и сотворися ис того света воздушнаго лице, яко человеческое; очи, и нос, и брада, подобно образу нерукотворенному Спасову. И рече ми той образъ сице: „Твой сей путь, не скорьби“ (с. 129).

В житии Епифания исключительное значение приобретает *телесное соприкосновение* со сверхреальным: Епифаний «мнет» руками, мучит бесов, и иноку помогает мучить их сама Богородица. На руках Епифания остается «мясище» бесовское. Также предметно обрисованы в видении Епифания после второго «урезания» языка в Пустозерске два языка инок-страдальца — московский и пустозерский: «московский не само красенъ, но бледноват, а пустозерской зело краснешенекъ. Аз же, грешный, простеръ руку мою левую, и взял рукою моею со воздуха пустозерской мой красной языкъ, и положилъ его на правую мою руку, и зрю на него прилежно. Он же на руке моей ворошится живешенек. Аз же, дивяся много красоте его и живости его, и начахъ его обими руками превращати, чюдяся ему» (с. 127). А. Н. Робинсон усматривает в этих эпизодах, в «пристальном наблюдении за действиями и ощущениями своих рук» отражение навыков Епифания, привыкшего к «рукоделию», к ручной работе²⁴. Однако такое объяснение — крайне упрощенное. Особенное, телесное ощущение сакрального присуще и Аввакуму, проявляясь и в бытовых деталях чудес, и в исключительном внимании к собственным физическим страданиям, и в самосакрализации своего тела (пятая челобитная царю Алексею Михайловичу)²⁵. Своеобразная эстетизация страданий отличает описание мучений Аввакума, Епифания и других исповедников «старой веры» в «Винограде Российском» Семена Денисова²⁶. В конкретном случае с пустозерскими страдальцами это восприятие телесности связано как с сакральностью мучений, так и с представлением — осознанным или неосознаваемым — об освященности собственного тела как умирающего и воскресающего во Христе. Но глубинный фон этого восприятия телесности — стремление, установка культуры XVII в. к *воплощению* сакрального, к его материализации.

Епифаний необычайно внимателен к собственным переживаниям: он фиксирует свои чувства, не облекая их в трафаретные формы выражения. Эмоциональному самовыражению у Епифания подчинены не только молитвы и «внутренние моно-

логи»²⁷, но и словарь, и отбор предметных деталей, и ритм повествования в ряде эпизодов.

Записка и в еще большей мере житие Епифания — своеобразные трансформации жанра патериковых рассказов и рассказов о чудесах Богородицы. Автобиографические элементы у Епифания не автономны, а подчинены заданию свидетельствовать о божественном покровительстве. Однако установка Епифания принципиально иная, нежели у Мартирия Зеленецкого или у Елеазара Анзерского: переживания Епифания не остаются в подтексте, как в Повести Мартирия, и не облакаются в традиционные формулы, как в «Записке» Елеазара. Описание чуда и его переживание составляют неразрывное целое. Мир эмоций Епифания освящен присутствием сакрального начала и поэтому также достоин внимания подразумеваемых читателей, как и сами чудеса. Описываются не только чудеса, но и ведущий к ним *путь*. Лишь пройдя этот путь вместе с созерцателем, читатель постигает чудо.

Совершенно особенное место занимает среди автобиографических повествований XVII в. житие протопопа Аввакума. В нем появляется отсутствовавший в других автобиографических текстах хронологический принцип. Отступления от него многочисленны: вынесение за рамки основного повествования повестей об исцелении Аввакумом «бешаных»²⁸, прямо не относящихся к основному сюжету страданий и борьбы за истинную веру; эпизод, рассказывающий о том, как Аввакум едва не погиб, отправившись ловить рыбу на озеро Шакшу (в тексте редакции В); вставленные в повествование о первом возвращении в Москву «даурские» эпизоды. Собственная жизнь для Аввакума — единый текст, развертывание которого предсказано видением символического корабля на Волге; это цепь страданий и борений, постоянного «сораспятия» с Христом. Роль предметных деталей, бытового пласта у Аввакума несоизмеримо существеннее, чем в житии Епифания. Житие Аввакума глубоко нетрафаретно, Аввакум преисполнен внимания ко всем индивидуальным, неповторимым событиям своей жизни. Его переживания индивидуализированы. Но и проникновение в текст жития бытоописания и повседневных событий, и последовательное самописание эмоций объясняются отнюдь не сужением сферы сакрального в житии проповедника «старой

веры», а, напротив, сакрализацией всего окружающего. Аввакум, как заметила М. Б. Плеханова, пишет именно собственное житие, оказываясь в этом отношении намного дерзновеннее Епифания; главный образец и оправдание такого исключительного поступка для него — пример самих апостолов²⁹. События собственной жизни Аввакум постоянно соотносит с библейскими. Библейские эпизоды для Аввакума — и аналогия, и прообраз своей жизни³⁰. В основе жития протопопа Аввакума лежит снятие оппозиции «Я — Бог» и «Я — другие», «Я — мир». По мнению П. Хант, саморепрезентация Аввакума в житии — это слияние с Богом; Аввакум преодолевает и объединяет все возможные оппозиции текста (в том числе и стилистические), как бы восходя и опускаясь по их иерархии — от земного к небесному, и обратно³¹. Житие Аввакума, утверждает исследовательница, — акт медиации между его автором и миром³². Хотя некоторые утверждения П. Хант (о восприятии Аввакумом себя как «орудия», «инструмента» воплощения Бога на земле, об этом восприятии как об объяснении всех стилистических контрастов и оппозиций жития) представляются мне слишком смелыми, эта характеристика необычайно точна и проникательна.

Подобная сакрализация обыденного, снятие оппозиции «сакральное — мирское» проявляется даже в тех эпизодах жития, которые обычно трактуются как бытовые рассказы. Таков, например, рассказ о хождении на рыбную ловлю на озеро Шакшу. Н. С. Демкова трактует этот фрагмент как чисто автобиографический эпизод, лишенный религиозно-назидательного смысла³³. Между тем, для Аввакума бедствия, которые он претерпел на обратном пути, — божественное наказание за гордыню протопопа, которому Бог чудесно помог. Замерзший Аввакум «влез на вершину древа, уснул. Поваляясь, пробудился <...>. Увы, Аввакуме, бедная скотина, <...> яко неплодное древо, посекаемо бывает, только смерть пришла. Взираю на небо и на сияющая звезды, тамо помышляю владыку, а сам и прекреститися не смогу: весь замерзъ. Помышляю лежа: „Христе, свете истинный, аще не ты меня от безгодного сего и нечаемого времени избавишь, нечева мне стало делать, яко червь исчезаю“» (с. 74). Молитва согревает Аввакуму сердце, и он доползает до дома. Здесь он узнает, что сходное бедствие про-

изошло с его коровой, которая провалилась под лед и умирает. Протопопица зарезала корову и отдала истекшую из нее кровь некоему казаку, который приволок брошенную Аввакумом нарту с рыбой. Затем Аввакум рассказывает, как дочь заботилась о нем, и прибегает к ветхозаветным аналогиям. Своеобразный вывод, следующий из этой истории: «...сие мне наказание за то, чтоб я не величался пред Богом совестью своею» (с. 76): Аввакум не должен гордиться, что Бог сотворил с ним чудо (по воле Божией лед на озере, где ловил рыбу Аввакум, расступился, и протопоп смог напиться). Этот, казалось бы случайный в религиозном контексте жития, рассказ перекликается с одним из первых эпизодов, предопределивших служение протопопа Богу: в начале жития Аввакум сообщал, что убедился в бренности всего земного и торжестве смерти, узнав об издохшей соседской скотине. Теперь он едва не умирает, подобно своей корове. Основные образы повествования приобретают двойственный, амбивалентный характер: расступившийся на озере лед — чудо, избавившее протопопа от жажды, и одновременно бедствие, приводящее к гибели аввакумовой коровы. Предметные детали и в этом эпизоде наделены религиозным смыслом и окружены библейскими ассоциациями. Образ дерева, на которое влезает Аввакум, напоминает «неплодное древо» из евангельской притчи (Лк., 13; 6–9). Одновременно этот фрагмент жития проецируется по принципу своеобразной инверсии на строки Евангелия от Луки о Закхее, влезшем на смоковницу, чтобы увидеть Христа; узревший Господа Закхей уверовал (Лк., 19; 4 сл.). Аввакум, влезший на дерево, переживает противоположное чувство — богооставленности и отчаяния, но оказывается избавлен от смерти. Второй, символический, план приоткрывается и в рассказе о корове — ее кровь и смерть отсылают к смерти Христа во искупление грехов человеческих (телец, наряду с овном — жертвенные животные в Ветхом Завете; ягненок — Агнец — символ Христа — Жертвы).

Мотив зимней стужи, содержащийся в рассказе о путешествии Аввакума на озеро Шакшу, также обладает вторым, индизнавательным смыслом: зима в житии — неизменная метафора гонений на исповедников истинной веры; не случайно Аввакум так характеризует свои чувства и переживания других приверженцев «старой веры» при известии об обрядовых нововведени-

ях Никона: «Мы, сошедъшеся со отцы, задумалися; видим, яко зима хоцетъ быти: сердце озябло, и ноги задрожали» (с. 23). Трудный путь, «волочение» обмерзшего протопопы — также один из ключевых, сквозных мотивов жития.

Упоминаемое Аввакумом дерево, с которого он упал, соотносится и с древом познания добра и зла (и с грехопадением Адама), и с крестным древом, на котором Иисус Христос искупил своей смертью грех Адама — первородный грех людей. Наконец, цель путешествия протопопы — рыбная ловля — сближает Аввакума с апостолами — рыбаками и «ловцами человеков». Ключевые эпизоды священной истории — грехопадение и искупление — образуют подтекст аввакумовского жития.

Так в «бытовом рассказе» о возвращении Аввакума с рыбной ловли проступают сакральные смыслы, которые явным образом не выражены, но несомненно предполагаются автором жития.

У Епифания и у составителей более ранних автобиографических повествований отношение к описываемым событиям как к сакральным обуславливалось участием в них сверхреальных сил. И Мартирий, и Елеазар, и Епифаний далеко не всё из того, что произошло с ними, считают священным. Прежде всего, они сами не притязают на святость. В житии Аввакума, наоборот, сакрально любое пространство, в котором оказывается автор, и любое событие, участником которого он становится. Аввакум вправе сам приписывать священный смысл описываемым поступкам и действиям, даже если на сторонний взгляд эти поступки и события обыденны, обыкновенны. Иными словами, у Епифания и других книжников — составителей автобиографических повествований — сакральное традиционно. Аввакум же наделяет происходящее вокруг сакральным смыслом исключительно по своей воле. В житии роль составителя принципиально иная, нежели в других автобиографических текстах; поэтика этого произведения также резко отличается от поэтики текстов, принадлежащих Мартирию, Елеазару и Епифанию. Они, в отличие от Аввакума, не уподобляли эпизодов своей жизни событиям земной жизни Христа и деяниям апостолов. Аввакум не просто находит сакральные смыслы в церковной традиции, текст жития сам генерирует их. Лишенные реминисценций из Священного Писания, описания мучений Аввакума воеводой Пашковым, тягот даурской ссылки

протопопа и рассказ о возвращении с Шакши полностью утратили бы значение священных событий, которое придавал им автор жития.

Исследователи творчества Аввакума и конфессиональной ситуации раскола русской церкви объясняют возникновение автобиографических повествований Аввакума и Епифания эсхатологическим переживанием наступивших времен, когда сакральное начало проникает все повседневное существование³⁴. Это бесспорно справедливое истолкование, однако, не может объяснить появления автобиографических элементов в произведениях более раннего времени — в Повести Мартирия Зеленецкого и в «Записке» Елеазара Анзерского. Возникновение этих автобиографических повествований связано с новым отношением книжников к собственному «Я» как к причастнику божественных откровений и чудес и с почти физическим ощущением чудес, явленных в земном мире. Перемены в самовосприятии и в мироощущении древнерусских книжников XVI–XVII вв., возможно, — частное следствие эволюции современного религиозного сознания, современной им культуры. В XVI в. формируется теория Москвы-Третьего Рима, в следующем столетии получившая по существу государственное значение. Земное русское царство становится вместилищем и хранителем благодати Царства Небесного. Из этого представление должно было следовать новое отношение личности к сакральному началу: «Я» не только становится созерцателем чудес, но и само при этом входит в сакральное пространство; потому созерцатель чуда вправе сам писать о себе, о явленном ему небесном посещении. XVI в. — период религиозных споров: основы веры становятся предметом рефлексии, вырабатываются «правила» церковной и мирской благочестивой жизни. «Я» становится как бы активнее, действеннее в стяжании благодати, в устремленности к божественному. Внимание к символизму, к иерархическому строению мироздания, прослеживающееся и в религиозной полемике на соборе 1553–1554 гг., и в сочинениях книжников XVI в. (Зиновия Отенского, Ермолая-Еразма, игумена Артемия и других), привело к новому переживанию земной реальности как самораскрытия мира небесного: божественное приблизилось к человеческому. Следствием рефлексии над отношениями сверхреального бытия и повседневности ста-

ло наделение мира земных вещей божественным смыслом, установка (проявившаяся в градостроительстве, в иконописи и фреске, в архитектуре) на запечатление красоты небесной в красоте земной, на придание подобиям святости первообразов. Земное пространство сакрализовалось³⁵. При этом естественно возрастала роль личности, «Я», того, кто раскрывал и обнаруживал священное в обыденном. Парадоксальным образом такая «пансакральность» в итоге привела к секуляризации культуры: «неразличение» божественного и земного обернулось сужением сферы сакрального. В напряженном визионерстве и в размыкании границ между «Я» и миром, в интересе к повседневному автобиографические повествования XVI–XVII столетий отразили тенденции времени.

Примечания

¹ Исследователи придерживаются различных версий относительно датировки сохранившихся двух редакций повествования Лазаря, записанного Феодосием, называя время от конца XIV в. по XVII в. См.: *Крушельницкая Е. В.* Повесть Мартирия Зеленецкого и автобиографическое повествование в памятниках русской литературы XIV–XVI вв. // ТОДРЛ. Т. XLVI. СПб., 1993, с. 29, прим. 36. Текст повествования Лазаря издан в кн.: *Амвросий*, архим. [Орнатский]. История российской иерархии. Ч. 5. М., 1813, с. 115–129.

² Текст Устава издан в кн.: *Серебрянский Н.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908, с. 508–526.

³ Издание текста: *Крушельницкая Е. В.* Завещание-устав Герасима Болдинского. Приложение // ТОДРЛ. Т. XLVIII. СПб., 1993, с. 267–270.

⁴ Повесть издана в кн.: *Бычков И. А.* Каталог рукописей собрания Ф. И. Буслаева. СПб., 1897, с. 391–394. Ее датировка установлена Е. В. Крушельницкой: *Крушельницкая Е. В.* Повесть Мартирия Зеленецкого..., с. 23–24.

⁵ ТОДРЛ. Т. XLVIII, с. 267–268.

⁶ См.: *Поньрко Н. В.* Житие протопopa Аввакума как духовное завещание // ТОДРЛ. Т. XXXIX. Л., 1986, с. 385–387.

⁷ Центральный эпизод рассказа Лазаря — видение Богоматери и святых на острове, где поселился Лазарь, желая основать здесь монастырь (*Амвросий*, архим. [Орнатский]. История российской иерархии,

т. 5, с. 121–122). Уникальность «позиции» Лазаря как созерцателя чуда никак не отмечена в тексте.

⁸ Н. С. Демкова отмечает близость жития Епифания не только к повести Мартирия Зеленецкого (что несомненно), но и к рассказу Лазаря Муромского: «жизнь подвижника описывается в сфере его соприкосновения с миром ирреальным <...>. Именно эти события его жизни представляют ценность для автора» (Демкова Н. С. Житие протопопа Аввакума: Творческая история произведения. Л., 1974, с. 161). Несомненно, житие Епифания, не являющееся связным повествованием о всей своей жизни, ближе к рассказу Лазаря Муромского, чем житие Аввакума. Однако это лишь внешнее сходство: рассказ Лазаря чужд интроспекций. Из событий его жизни указываются лишь те, которые связаны с основанием монастыря. Разительно отличается переживание чудес Епифанием от отстраненного описания чудес у Лазаря.

Н. В. Поньрко доказывает, что житие Аввакума, как и рассказ Лазаря Муромского и Повесть Мартирия Зеленецкого, по своей установке — духовное завещание: Аввакум начал писать житие в 1669 г.; ожидая близкой смерти; в нем есть обязательные для духовного завещания открывающее текст исповедание веры, упоминание о присутствии рядом духовного отца (Епифания) и заключительная просьба о прощении собственных прегрешений и прощение и разрешение грехов паствы (Поньрко Н. В. Житие Аввакума как духовное завещание, с. 381). Несомненно, такая установка присутствует в житии Аввакума, и духовное завещание относится к числу жанров-образцов для Аввакума. Но это не единственный и не главный образец. М. Б. Плюханова заметила, что в житии Аввакума отсутствуют другие обязательные признаки завещания: нет формулы благословения и завещательных формул, указаний, что житие составлено в преддверии смерти. По мнению М. Б. Плюхановой, к которому трудно не присоединиться, сочинение Аввакума может быть названо завещанием только метафорически (Plukhanova Maria. Традиционность и уникальность сочинений протопопа Аввакума в свете традиции Третьего Рима // Christianity and the Eastern Slavs. Vol. 1. Slavic Cultures in the Middle Ages. Ed. by Boris Gasparov and Olga Raevsky-Hughes. Berkeley — Los Angeles — Oxford, 1993 (California Slavic Studies. Vol. XVI. PP. 311–312)).

⁹ Бычков И. А. Каталог рукописей собрания Ф. И. Буслаева, с. 343. Далее Повесть Мартирия цитируется по этому изданию, страницы указываются в тексте.

¹⁰ Вслед за видением иконы Богородицы на море богатый новгородец Федор Сырков дает Мартирию средства на строительство церкви Благовещения в Зеленецком монастыре. Однако это событие не предрекается в видении.

¹¹ Необычность этих двух чудес хорошо ощущал составитель позднейшего жития Мартирия (не позднее 1670-х гг.). Рассказ о видении иконы Богородицы не вошел в текст жития, а описание видения Богородицы лишилось и конкретных деталей обстановки (исчезли упоминания о «чюлане», где почивал Мартирий, о лавице, на которой сидела Богородица), и проникнутого религиозной «влюбленностью» описания внешности Богородицы. В житии ее портрет строже, в нем меньше деталей, свидетельствующих о красоте лика: «виде в видении девицу благообразну, честну паче человека, <...> благолепна убо сия видениемъ и мало окружна лицомъ, очи вельми добролепны...» (Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Вып. 4. СПб., 1862, с. 63).

¹² Ср. о жанровых основах Повести Мартирия: Крушельницкая Е. В. 1) Повесть Мартирия Зеленецкого и автобиографическое повествование в памятниках русской литературы XIV–XVI вв.; 2) Автобиографические сочинения и их использование в памятниках житийной литературы XVI–XVII вв. (жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, автобиографическое Сказание Елеазара Анзерского). Автореферат диссертации <...> кандидата филологических наук. СПб., 1992, с. 15–16. (Древнерусским автобиографическим повествованиям посвящена также книга Е. В. Крушельницкой «Автобиография и житие в древнерусской литературе: Жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, Сказание Елеазара об Анзерском ските. Исследования и тексты». СПб., 1996; к сожалению, мне удалось ознакомиться с этой монографией уже после завершения работы над статьей.) Е. В. Крушельницкая склонна видеть жанровую основу Повести прежде всего в трансформированном завещании-уставе. Однако в первой и в третьей частях Повести эта связь проявляется преимущественно лишь в рамочных конструкциях текста (в обращении к духовному отцу и к братии). Намного очевиднее близость Повести к сказаниям об основании монастырей, и к патериковым рассказам об основании монастырей и о чудесах, и к сказаниям о чудесах икон.

¹³ Крушельницкая Е. В. Автобиографические источники и их использование в памятниках житийной литературы..., с. 19–20.

¹⁴ Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Книга вторая. М., 1989, с. 302. Далее «Записка» Елеазара цитируется по этому изданию, страницы указываются в тексте.

¹⁵ *Плюханова М. В.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. III. (XVII — начало XVIII века). М., 1996, с. 398–399.

¹⁶ Елеазар видит Бога-отца, Бога-сына и Святого Духа в образе Троицы Новозаветной. Иконография Бога-отца в композициях Троицы Новозаветной и Отечества основывается на видении пророка Даниила (Дан., 7; 9, 13). Именно видением Даниила обосновывал правомерность изображений Бога-отца — убеленного сединами старца — московский собор 1553–1554 гг. (см.: *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной церкви. М., [1996], с. 254–257; *Бычков В. В.* Русская средневековая эстетика. XI–XVII века. М., 1995, с. 375). Елеазар видит не икону Троицы Новозаветной, а саму Троицу в соответствии с каноном изображения этой иконы. Его видение оказывается близким по своему сакральному значению к видению пророка Даниила.

¹⁷ О чертах сходства «Записки» и жития Епифания и о возможном знакомстве Епифания с сочинением Елеазара пишет А. Н. Робинсон: *Робинсон А. Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследование и тексты. М., 1963, с. 60.

¹⁸ Ср.: *Робинсон А. Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания, с. 60 сл.; *Plukhanova Maria.* Традиционность и уникальность сочинений протопопа Аввакума в свете традиции Третьего Рима, с. 313. О традиционной литературной основе жития Епифания пишет и Н. С. Демкова (*Демкова Н. С.* Житие протопопа Аввакума. (Творческая история произведения). Л., 1974, с. 163). Ср., впрочем, мнение Е. В. Крушельницкой, настаивающей на оригинальности жития Епифания как первого произведения с автобиографической установкой: *Крушельницкая Е. В.* Автобиографические источники и их использование в памятниках житийной литературы XVI–XVII вв., с. 21.

¹⁹ О житийной установке Епифания, впрочем, может свидетельствовать традиционная для агиографии «формула самоуничтожения», открывающая первую часть Епифаниева жития.

²⁰ См. об этом: *Робинсон А. Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания, с. 73–74.

²¹ Ср. о функции уменьшительно-ласкательных суффиксов в житии Аввакума: *Виноградов В. В.* О задачах стилистики. Наблюдения

над стилем жития протопopa Аввакума // *Виноградов В. В. О языке художественной прозы. М., 1980, с. 28–29.*

²² В более ранней «Записке» Епифаний рассказывал лишь о первом пожаре кельи (Материалы для истории раскола за первое время его существования... / Под ред. Н. Субботина. Т. 7. М., 1885, с. 55). По-видимому, Епифаний первоначально считал излишним описание второго события как дублирующее рассказ о первом пожаре. Рост самосакрализации побуждает Епифания включить в житие историю спасения кельи от второго пожара.

²³ Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л., 1975, с. 89. Далее жития Епифания и Аввакума цитируются по этому изданию, страницы указываются в тексте.

²⁴ Робинсон А. Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания, с. 72–73.

²⁵ Наиболее убедительное истолкование мотива распространения тела Аввакума в этой челобитной содержится в статьях П. Хант: Хант П. Самооправдание протопopa Аввакума // ТОДРЛ. Т. XXXII. М.; Л., 1977, с. 70–84; Hunt Priscilla. Justice in Avvakum's Fifth Petition to Tsar Aleksei Mikhailovich // Christianity and the Eastern Slavs. Vol. 1. PP. 276–296.

²⁶ Виноград Российский, или Описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие, написанный Симеоном Дионисиевичем (князем Мышецким). М., 1906, лл. 17, 32, 33 и др. Однако Семен Денисов, используя житие Епифания, исключил предметные описания «московского» и «пустозерского» языков.

²⁷ См. анализ жития Епифания в статье: Робинсон А. Н. Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии // ТОДРЛ. Т. XV. М.; Л., 1958, с. 204–224 и в книге: Робинсон А. Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания, с. 56–84.

²⁸ Вынесение этих эпизодов в конец жития неслучайно: Аввакум создает фрагмент, эквивалентный по своей функции посмертным житиям святого. См.: Робинсон А. Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания, с. 69–70.

В такой группировке эпизодов жития для Аввакума не было, вероятно, ничего необычного: как свидетельствуют сочинения Аввакума и житие Епифания, оба узника воспринимали заключение в пустозерской тюрьме как символическую смерть, а темницу — как могилу. Вынесение рассказов о чудесных исцелениях Аввакума в конец жития и придание им функции, сходной с ролью посмертных чудес святых в житиях, в свете этих представлений вполне естественны: Авва-

кум мыслит собственную жизнь уже завершившейся, а себя — как бы умершим. Видимо, именно поэтому он и не рассказывает о своем томлении в пустозерской темнице — ибо жизнь уже закончена.

²⁹ *Plukhanova Maria*. Традиционность и уникальность сочинений протопopa Аввакума в свете традиции Третьего Рима, р. 312–314.

³⁰ О библейских цитатах и аллюзиях у Аввакума см.: *Бороздин А. К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. Изд. 2-е, доп. испр. СПб., 1900, с. 301; *Виноградов В. В.* О задачах стилистики, с. 9–10; *Герасимова Н. М.* О поэтике цитат в житии протопopa Аввакума // ТОДРЛ, т. XLVIII, с. 314–318.

³¹ *Hunt P.* The Autobiography of the Archpriest Avvakum. Structure and Function // *Ricerche Slavistiche*. Vol. XXII–XXIII. 1975–1976, pp. 158, 164–168 ff.

³² *Ibid.*, p. 172.

³³ *Демкова Н. С.* Житие протопopa Аввакума, с. 95.

³⁴ См. указанные выше работы П. Хант и М. Б. Плехановой, а также: *Плеханова М. Б.* О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // *Художественный язык Средневековья*. М., 1982, с. 184–200; *Она же.* Предисловие // *Пустозерская проза. Протопоп Аввакум. Инок Епифаний. Поп Лазарь. Дьякон Федор*. М., 1989, с. 7–36. Об эсхатологизме в сочинениях Аввакума см. также: *Ранчин А. М.* Эсхатологические и апокалиптические мотивы в сочинениях протопopa Аввакума // *Макариевские чтения*. Вып. III. Апокалипсис в русской культуре. Материалы III Российской научной конференции, посвященной памяти святителя Макария (6–8 июня 1995 года). Ч. I. Можайск, 1995, с. 142–149.

³⁵ Пример тенденции к наделению земного сакральным статусом — градостроительный план Москвы XVII в., отражающий планировку Иерусалима и Константинополя и соотношенный с апокалиптическим образом Небесного Иерусалима (*Кудрявцев М. П.* Москва — Третий Рим. М., 1994; *Бондаренко И. А.* Эстетика города // *Художественно-эстетическая культура Древней Руси. XI–XVII вв.* М., 1996, с. 403–425). Другой выразительный пример — Новоиерусалимский монастырь, основанный патриархом Никоном: перенесение названий местностей Святой Земли на окрестности монастыря было призвано придать им сакральную энергию, присущую первообразам.

Сближение церковной и светской архитектуры в XVII в. и проникновение элементов «реалистичности» (миметизма) в иконопись

было также связано с сакрализацией мирского начала, а не с «секуляризацией» (см. об этом, например: *Бусева-Давыдова И. Л.* 1) Архитектура; 2) Живопись // Художественно-эстетическая культура Древней Руси..., с. 426–479.

Свойственная XVII в. сакрализация быта проявилась и в сочинениях неавтобиографического характера. Показательна, например, «Повесть об Ульянии Осорьиной», которой бесы докучают в доме (дом здесь эквивалентен монашеской келье — ср. постоянный мотив житий — искушение бесами инока, намеревающегося основать монастырь в пустынном месте). О святости мирянки Ульянии свидетельствует чудо иконы Богородицы. Сверхъестественное, сакральное в «Повести...» физически явлены, ощутимы: святой Николай гонит бесов палицей и мучит одного из них (ср. мучения бесов Богородицей в записке и в житии Епифания); когда открыли гроб Ульянии, «и бе день видети миро, аки квась свеколный, в нощи же згустевашеся, аки масло багряновидно» (Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. первая. М., 1988, с. 102, 104). Ср. в этой связи статью Т. Р. Руди «О композиции и топике „Жития Юлиании Лазаревской“» (ТОДРЛ. Т. L. СПб., 1997, с. 133–143), в которой этот памятник обоснованно рассматривается как агиографический текст, а не как переработанная светская биография; при этом Т. Р. Руди отмечает «основную черту, которая выделяет „Житие Юлиании Лазаревской“ в ряду агиографических памятников, — характер подвига героини: как святая прославляется женщина-мирянка за каждодневные труды и безмерную милостыню».

Взгляд русского на русских (Публицистика свящ. Г. Петрова)

Григорий Спиридонович Петров (1868–1919?), известный в России на рубеже XIX–XX вв. проповедник и писатель, значительное место в своих трудах отводил реконструкции историко-психологического образа русского человека, проблеме славянства, характеристике сходств и различий русских с другими славянскими и неславянскими народами — сербами, хорватами, болгарами, финнами, немцами, китайцами.

Взгляды Петрова на интересующую нас проблему заслуживают внимания прежде всего по причине их историко-культурной ценности и значимости, поскольку популярность и влияние этих идей на мировоззрение современников было довольно серьезным. Упоминание об оригинальной философской системе Петрова, в которой важное место занимает образ русского человека, встречается в переписке Чехова, Толстого, политических деятелей той поры, что служит подтверждением неординарности, а порой и дискуссионности взглядов священника. В то же время, благодаря ясности и содержательности лекций, брошюр, очерков, популяризаторская деятельность Петрова имела большой успех: его рассуждения и идеи становились притягательными для десятков тысяч людей.

В изданном в 1906 г. альбоме «Современная Россия в портретах и биографиях выдающихся людей» среди 12 писателей, представленных в нем, есть и имя Петрова, о котором говорится: «Обладая крупным литературным и ораторским талантами, Григорий Спиридонович выступает с проповедью нравственных и религиозных идей, обращаясь к народу и интеллигенции. Его произведения распадаются на две категории: 1) сочинения, предназначенные для интеллигентного читателя; 2) книжки для народа, доступные пониманию простолюдина среднего развития. Эти произведения, образно написанные, читаются очень охотно народом. На его чтения и лекции стекается всегда масса слушателей»¹.

Деятельность Петрова интересна также и своеобразно отраженным в ней общественно-политическим и философским уровнем идей, проблем, дискуссий, которыми жила Россия в тридцатилетие, предшествующее 1917 году. Не последнее место в кругу этих идей занимал образ русского человека, его положение и предназначение в истории своей страны и мира.

Главный принцип, положенный, выражаясь языком самого Петрова, в основание «его дум и впечатлений» о собственном и других народах, которые он наблюдал во время многочисленных путешествий по миру, заключался в том, что «при обсуждении характера населения любого края, любой народности, вопреки повсеместно распространенной практике, нельзя прилагать всегда одну и ту же мерку»². Этот принцип, однако, не мешал Петрову постоянно сравнивать, сопоставлять, противопоставлять те или иные черты характера, говоря современным языком, менталитета русских и других народов.

Каким же виделся Петрову образ русского человека? «...Мы, русские, вмещаем в себе и праведника Тихона Задонского, и Малюту Скуратова, и Льва Толстого, и Аракчеева, жажду знания Ломоносова, и мракобесие нашего быта, анархизм Бакунина, горение Белинского и застой, мертвечину черносотенства, имели декабристов и Победоносцева, имеем первую в мире литературу и, как нигде в мире среди просвещенных народов, подавляющее невежество народных масс»³, — писал он в одном из своих произведений в начале 1910-х гг.

Взгляды Петрова на русских нередко отличались от общепринятых, стереотипных. Например, он не разделял точку зрения «старых» славянофилов, прежде всего Ивана Аксакова и его сторонников о том, что «русский народ не политический, а его идеал не государственное совершенство, а созидание христианского общества». По мнению Петрова, ошибочность подобного мнения доказал 1905 год, который «глубоким плутом прорезал народную мысль до самых низин населения и из-под наносных пластов всяких умствований и отвлеченных рассуждений о каких-то особых свойствах русского человека показал основное свойство русского человека, общее со всеми людьми. Именно то, что и русский человек есть человек, что и он требует уважения к себе, признания его прав... Заброшенность, забитость, осиротелость, небрежливость, привычка довольство-

ваться тем, от чего другие народы пришли бы в ужас, высшие слои русского общества хвалили. Называли смирением и выдавали за величайшую добродетель, за преимущество русского над всем человечеством. Отбирали все человеческое, делали из миллионов людей стадо, а взамен этого в утешение выдавали красивый ярлычок: „Ты паинька, народ. Кроткий, послушный, нетребовательный, без всяких претензий“⁴.

Русский народ, по мнению Петрова, еще народ-младенец, он находится в процессе роста, только набирает силы, поэтому не всегда в состоянии овладеть философскими знаниями и идеями, накопленными другими народами, более продвинутыми на историческом пути. «Нам, русским, и философскую мысль дайте в форме повести, драмы, художественного произведения. Чтобы было легко и занятно прочесть. Сел и за стаканом-двумя чая в час-два прочел. А еще лучше лекцию чью-нибудь прослушать. Изложит, разъяснит, разберет, оценит, если угодно, можно самому совсем не читать. Не шевельнешь и челюстью, а проглотил. Слышал, знаешь, можешь говорить с другими»⁵.

В своих работах Петров не устает остро критично относиться к отрицательным сторонам характера русского народа (считая себя его малой частью). Сравнивая русских и китайцев, он отмечает возмутительное русское разгильдяйство и поразительные китайские свойства — исправность (в смысле аккуратность) и точность. Безупречная китайская трезвость удивляет особенно сильно по сравнению с русским вековым пьянством. Осуждая эту пагубную страсть русских, Петров в то же время пытается объяснить ее причины: «...роковое русское пьянство есть горькое порождение сотен горьких условий русской жизни: русской общей горечи бытия, русской забитости, русской повальной некультурности, русской экономической бедноты и т. д. и т. п.»⁶. Но вряд ли миллионам китайцев жилось лучше, чем русским. Подобные, не всегда убедительные объяснения Петрова говорили об определенной степени субъективности его взгляда на русских и в то же время — о стремлении все же отыскать и объяснить миру корни многих русских бед.

Наблюдения Петрова за жизнью России, других стран и народов приводят его к выводу, что существуют и чисто русские явления, например «смех сквозь слезы». Это явление «чисто

русское, так как нигде в других культурных странах вы не наталкиваетесь так на каждом шагу на явные несуразности жизни, как у нас. Что ни шаг, то грустный анекдот. Что ни явление, то досадная, обидная уродливость... Право, не до смеха, когда видишь, что в громадном, могучем и к тому же твоём родном народе отсутствует воля, спит предприимчивость... И выходит, что наш смех грустный, а наш грусть смешная»⁷.

Но и в народном русском характере происходят изменения, отмечает Петров. Постепенно иными становятся обычаи и нравы, вырабатываются другие наклонности. Происходит своеобразная «ревизия», проверка и переоценка сложившихся веками общественных убеждений, народных верований, в русском обществе меняются настроения. Все чаще слышится мнение о том, что «все народы живут и радуются, а мы, русские, только терпим».

Вместе с тем Петров считал, что этот процесс слишком замедлен. Поэтому он, нередко противореча себе, не прекращает попыток инициировать процесс пробуждения народного самоуважения, самосознания, даже с помощью резкой, не всегда заслуженной критики и нелицеприятных обличений. Портрет русского народа, особенно в его работах 1910-х годов, становится подчеркнуто жестким, нарисованным в черно-серых, свинцовых тонах. «Что же мы за страна такая, что за народ, вокруг которых, как вокруг жирной туши, ходят иностранцы и высматривают, откуда, с которой стороны удобнее вырезать более жирный и вкусный кусок? Мечтаем о каких-то мировых политиках, палим глаза то на Корею, то на Манчжурию, то на Персию, то даже на Абиссинию, а сами у себя дома сидим растяпами, не умеем управиться со своими природными богатствами. Приходят бельгийцы, приходят немцы, приходят французы, приходят датчане, приходят американцы и тащат к себе наши леса, наш хлеб, наши рудники, наши меха, наш скот и, разбогатев нашими богатствами, нас же опутывают мертвою петлей государственных долгов.

И хоть бы тревога зародилась! Хоть бы набатом загудел призыв к общенародному пробуждению! а мы? Мы — дряблые, мы — неучи, мы — неустроенные. В купечестве, в мире промышленников — лежебокость, грубое хищничество и такое же грубое мотовство при полной массе некультурности, незнании дела. Крупное помещичество вырождается и вымирает. Разорив землю, нищает само.

Постоянно слышатся вздохи о тяжелой жизни. При колоссальных богатствах России колоссальная общая лень, невежество, забитость»⁸.

Несомненно, что на столь горько-отрицательную характеристику русского общества, данную Петровым, наложила отпечаток общая ситуация 1910-х годов: возрастающее ослабление и беспомощность самодержавия, появление многочисленных партий, еще неявная, но уже набирающая темп борьба за власть, новые идеи и направления в политике и культуре и многое другое.

В более ранний период он несколько иначе представлял в своих лекциях образ русского человека. «Ум народный — это такое же громадное богатство родное, великий дар Божий России, который лежит под спудом. Недаром русский народ еще в пору глубокой седой старины сложил десятки былин про любимого богатыря Илью Муромца. Этот богатырь Илья Муромец — сам русский народ. Он себя славит в былинах, про себя песню сложил. Его надо только пробудить»⁹.

Много путешествуя по миру, Петров имел возможность в своих путевых заметках открывать русскому читателю своеобразие культуры, обычаев, повседневной жизни того или иного народа; он без усталости, наблюдая иную жизнь, сравнивал ее с русской, делал глубокие философские выводы и практические заключения. Особенно много места в своих очерках он уделял объяснению гуманизма как явления, не свойственного русской действительности, при этом не теоретизируя, а объясняя суть его на конкретных примерах. «Недаром и Роттердам, где я сейчас пишу эту статью, — родина величайшего гуманиста Эраста Роттердамского. Вся Голландия тогда была величайшим гуманистом. Она, как никакой другой народ культурного мира, громко и ясно заговорила: Человек есть человек. Он должен быть и имеет право быть человеком. Научитесь уважать человека. Нет ничего другого, более достойного быть предметом искусства, как человек... дайте ему возможность стать художником, творцом, строителем жизни»¹⁰. И тут же Петров с горечью констатирует, что в России царит повсеместное тупое равнодушие ко всему и, в первую очередь, к собственному жалкому существованию. Если голландец сумел превратить свою работу из каторги в гимн жизни и труду, то русский мужик-труженик — «до смерти работает, до полусмерти пьет».

Несмотря на острую, иногда безудержную критику, повергающую нередко читателя в уныние и пессимизм, Петров пророчествует, обещая великой России великое будущее. «Все ее великое прошлое в сравнении с ее будущим есть только желудь, кроющийся в себе могучий вековой дуб»¹¹. Высота творчества, на которую поднялся Лев Толстой, — живой показатель тех высот, считает Петров, которые еще только открываются творческим силам русского народа.

В то же время автор «Наших пролежней» не разделяет мнений и просвещенных, и малограмотных русских о самих себе (особенно он нападает на славянофилов), что у них «особенная статья», поскольку если культурные иностранцы многого не понимают в нашей жизни, то не потому, что мы какие-то особые, загадочные для более непонятливого иностранца тонкие натуры, а просто потому, что культурной Европе давно уже чужды те кошмары жизни, которые у нас все еще остаются бытом¹².

Причины озлобления и одичания русского крестьянина Петров видит в первую очередь в крепостном праве, антигуманном по своей сути, умноженном к тому же на самодурство и жестокость помещиков. Воспитание крестьянина тюрьмой и плетью, этими «традиционными русскими учителями», бесполезно, так как именно они и посеяли «ту злобу, то одичание, которыми, как смертным ядом, отравлена вся русская жизнь». Выход из такого положения Петров видит в освобождении народной инициативы, народного ума, народной воли, но главным образом — в просвещении.

В очерках Г. Петрова удивляют не только его меткие и глубокие наблюдения и высказывания о русском характере, о своеобразии национальных черт, но и поразительные аналогии между положением и состоянием российского общества в начале XX века и в его конце. Выводы, которые становятся очевидными по прочтении статей и путевых очерков священника Петрова, касаются прежде всего определенной константы положительных и отрицательных человеческих черт, из которых складывается так называемый национальный русский характер. (Из отрицательных — равнодушие к собственному положению, воровство, пьянство, отсутствие культуры, разгильдяйство и лень; из положительных — даровитость, мягкая

душа, особое терпение, природный ум и т. д.) Правда, по мнению Петрова, с самим характером населения происходит такая же перемена, какая происходит с климатом страны, когда у берегов ее меняются течения. Постепенно становятся иными обычаи, нравы, вырабатываются другие наклонности¹³. Изменению определенных черт национального характера в наибольшей степени способствуют социальные и политические потрясения.

Путешествуя в 1912 г. по Сибири и Дальнему Востоку, Петров и там увидел ту же беспросветно убогую жизнь русских поселенцев, несмотря на огромные богатства, которыми полон этот край. «Спит пустынная страна, спит красавица-царевна с непочатыми кладовыми сокровищ в приданое. И это общероссийское несчастье — спячка страны, дремотная вялость народа, замедленный пульс жизни». В то время как существует выход из подобного положения, который, по мнению Петрова, состоит в культурном обустройстве России, пробуждении творческой энергии всего русского народа, каждого ее члена, поскольку «человеческая личность, сила и достоинство ее составляют силу и величие страны, а не кулак или броня государства... Государство и государственность по отношению к личности, к человеку — это все равно, что кора на дереве. Лучшие соки должны идти не в кору, а на питание самого ствола. Сильная человеческая личность с малыми средствами сделает многое и великое, а обессиленный духовно народ, обезличенная страна, люди, лишенные крыл, спутанные по рукам и ногам, — они и во всеоружии богатыря-великана будут миром жалких лилипутов»¹⁴.

Примечания

¹ Современная Россия в Портретах и Биографиях Выдающихся Деятелей. СПб., 1904, с. 165.

² Наши пролежни. Сборник статей Г. С. Петрова. М., 1913, с. 129.

³ Там же, с. 266.

⁴ Там же, с. 176.

- ⁵ Там же, с. 177.
- ⁶ Свящ. Г. С. Петров. Города и люди. СПб., 1906, с. 8.
- ⁷ Наши пролежни..., с. 3.
- ⁸ Там же, с. 218.
- ⁹ Там же, с. 265.
- ¹⁰ Там же, с. 293.
- ¹¹ Там же, с. 296.
- ¹² Наши пролежни..., с. 298.
- ¹³ Свящ. Г. С. Петров. Города и люди, с. 175.
- ¹⁴ Наши пролежни..., с. 249.

**Физиономия русского
в «Хрестоматии для взрослых»
К. Скальковского (1904 г.)**

Славянин мог создать свой автопортрет, несомненно, только в древности. В новое, новейшее, нынешнее время могут быть только отдельные национальные автопортреты (русский — не чех, поляк — не болгарин и наоборот, и т. д.). Попытка же создания автопортрета (портрета) славянина XX в. приведет лишь к констатации некоторых этнических и языковых сходств, хотя и весьма существенных.

Но даже при создании национального автопортрета нас подстерегает опасность как субъективизма, так и — при всей жажде объективности — ложных выводов по той веской причине, что «свойства всякой сложной системы отличаются от свойств всех ее компонентов, взятых и в отдельности, и суммарно»¹. Эта цитата взята из работы П. Сорокина «Основные черты русской нации в двадцатом столетии» (1967), разумеется, неслучайно, ибо он пытался решить задачу, стоящую по существу перед участниками данного издания, и потерпел, как мы это попытаемся показать на финише нашей статьи, очевидное фиаско.

Не забудем также несомненное, не всеми создателями автопортретов, будь то художники или ученые мужи, успешно преодолеваемое коварство жанра. Обычно строгая трезвость приходит лишь в критической ситуации.

Нет нужды подробно говорить о том, что начало XX в. в России — кризисное время (порт-артурский стресс, предродовые схватки беременной революцией страны). Поэтому появление и три кряду издания «Маленькой хрестоматии для взрослых. Мнения русских о самих себе» К. Скальковского именно в 1904–1905 гг. естественны. Как естественны и противоречивые ее оценки среди русской читающей публики, а также аналитическое любопытство к ней за рубежом (в частности, в Германии).

Константин Аполлонович Скальковский (1843–1906) окончил институт корпуса горных инженеров, производил геологические исследования в северных губерниях России, на Ман-

гышлаке, в землях Оренбургского казачьего войска, на Урале, в Подмоскowie... Он — один из авторов таможенного тарифа 1891 г. Совершил массу поездок по России и Европе по поручению министерства финансов. В 1891–1896 гг. был директором горного департамента и по существу разработал российское законодательство для горной промышленности. И сверх того — разносторонний публицист и активный полемист, участник общественной жизни. Для пикантности скажем, что наряду с такими трудами, как, например, «Внешняя политика России и положение иностранных держав», «Наши государственные и общественные деятели», есть в его послужном списке книга, выдержавшая одиннадцать изданий, — «О женщинах: мысли старые и новые»².

Материалы для своей «Хрестоматии», на титульном листе которой стоит нечто вроде грифа «Материалы для физиологии русского общества», Скальковский собирал на протяжении долгих лет внимательного чтения, скрупулезно анализируя, отбирая и классифицируя мнения и отзывы «первоклассных умов», помогающие понять сущность русского национального характера, русского человека, русской народной и общественной жизни в наиболее важных ее аспектах. Он прямо предупреждает читателя о критическом пафосе своего труда: «Я собирал отзывы отрицательные»³. Предвосхищая упреки в отсутствии патриотизма, Скальковский в «Предисловии» признает, с изрядной долей иронии, впрочем, что «...само по себе не все дурно в России. У нас есть не только отличная осетрина и превосходный строевой сосновый лес, но и хорошее устройство аптек, удивительно выносливые казачьи лошади»⁴. И продолжает: «...отдельных случаев честности, добросовестности, даже героизма можно насчитать сколько угодно, но эти приятные и нередкие исключения не изменяют жесткости общих статистических и логических выводов, и моя книжечка заставит, быть может, многих пораздумать, а некоторых и стать смиреннее»⁵.

В «Предисловии» Скальковский счел необходимым назвать два главных, по его убеждению, исторических фактора долговременного действия, в решающей степени определивших физиономию русского человека и русского общества на протяжении эпох.

Первый — историко-экономический, связанный с хозяйственным укладом русского народа, с его общинными традиция-

ми. Скальковский приводит, полностью с ним солидаризируясь, мнение известного публициста «Нового времени» С. Н. Сыромятникова: «Русский коммунизм... есть исконное разрушительное начало русского народа, есть растрата природных богатств его страны, растрата природных богатств его натуры. Излечиться от него можно только вольным трудом и твердым правом собственности»⁶.

Только тогда возможно снятие напряжения между Россией и Западом, пока же «Запад может только либо бояться нас как разрушительной силы, либо презирать нас как силу разрушающуюся»⁷. Справедливость и актуальность взглядов этих двух русских публицистов рубежа веков подтвердится спустя полвека высказыванием Н. Бердяева: «Это народ, вызывающий беспокойство народов Запада»⁸. И еще полвека спустя — российской действительностью наших дней.

Второй фактор, по Скальковскому, — историко-этнологический, связанный с многоликим влиянием азиатского мира на психологию русской народности, реализовавшимся через повседневный быт и культурное сосуществование и доведшим до деформации психического склада. «Кроме некультурности в европейском смысле, подтверждающей наш азиатизм, — констатирует Скальковский, — огромнейшую роль в русской жизни играет лукавство, тоже чисто восточная черта, на которую имеется множество указаний в моей хрестоматии даже со стороны записных патриотов и руссофилов»⁹.

И снова его поддерживает Бердяев: «Русский народ есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ... Всегда в русской душе боролись два начала, восточное и западное»¹⁰.

В «Хрестоматии» Скальковский собрал высказывания около 300 деятелей русской истории, государственности, культуры, науки и — в виде пословиц — безымянных авторов народного творчества, распределив их по тематическим узлам, соответствующим реалиям русской действительности. Чтобы составить представление о принципах классификации, назовем некоторые из них — «Страна», «Народ», «История», «Уважение к предкам», «Патриотизм», «Государственные задачи», «Общественное мнение», «Реформы», разделы, посвященные сословиям, финансам, грамотности, искусству, цензуре, водке и т. д.

Чаще всего автор прислушивается к мнению И. Аксакова, П. Вяземского, Н. Гоголя, М. Каткова, Н. Некрасова, Николая I, М. Погодина, А. Пушкина, М. Салтыкова, Л. Толстого, И. Тургенева, А. Хомякова, П. Чаадаева, М. Щербатова и др.

Эпиграфом к своей книге Скальковский выбрал нашу известную пословицу о роже и зеркале. Несколько фрагментов этого мозаичного зеркала позволят нам ознакомиться с фактурой книги.

Откроем раздел «Страна»:

«Страна, где люди сами себя называют не именами, а кличками — Ваньками, Васьками, Степками, Палашками, страна, где нет не только никаких гарантий для личностей, чести и собственности, но нет даже и полицейского порядка, а есть только огромная корпорация разных служебных воров и грабителей» (В. Белинский).

«Ах, как тяжело, как невыносимо тяжело порою жить в России, в этой вонючей среде грязи, пошлости, лжи, обманов, злоупотреблений, добрых малых мерзавцев, хлебосолов-взяточников, гостеприимных плутов, отцов и благодетелей-взяточников... Там что ни говорите в защиту этой почвы, но несомненно то, что на всей этой мерзости лежит собственно ей принадлежащий русский характер!» (И. Аксаков).

Убедительный пример того, — при последовательном чтении «Хрестоматии» это отчетливо видно — как совпадают зачастую конкретные мнения представителей противоборствующих общественно-политических течений.

Из раздела «Характер» приведем:

«Русский человек как ни склонен к лукавству, но любит, чтобы с ним поступали справедливо. Странное противоречие: сами обмануть готовы, а к себе требуют справедливости» (М. Дмитриев).

«Мы — европейские слова и азиатские поступки» (М. Щербина).

Тематика исследования не позволяет, разумеется, пропустить раздел «Славяне. — Славянский вопрос»:

«В том-то и главная погрешность наша, главное недоразумение наше, что мы считаем себя более славянами, чем русскими. Русская кровь у нас на заднем плане, а впереди — славянолюбие» (П. Вяземский).

«Русский народ не выиграл бы ничего, если бы какими-нибудь судьбами вошли в его государство те славянские народности, которые теперь изнывают под османским владычеством или метутся в разлагающейся Австрии; напротив, Россия только ослабила бы свой государственный состав введением в него элементов, хотя близких и родственных ей, но еще в доисторическую пору выступивших из племенного единства; она утратила бы всякую меру и стала бы в тягость себе; наконец, она очутилась бы еще более одинокою в мире, чем была до сих пор» (М. Катков).

Трудно не признать справедливыми и мнения, составившие главку «Общественная жизнь»:

«Наша общественная жизнь весьма печальна. Это отсутствие общественного мнения, это равнодушие ко всякому делу, к справедливости и правде, это циническое презрение к мысли и человеческому достоинству действительно приводит в отчаяние» (А. Пушкин).

«К чему ни присмотришься в нашей общественной жизни, все возбуждает гражданскую грусть» (А. Щапов).

Эту череду красноречивых высказываний можно продолжить и далее, но ограничимся тем явлением, под сенью которого мы начинали в середине 1980-х гг. свою новую жизнь — «Гласность».

«Над мелочностью нашей кабацкой гласности нельзя не смеяться, но в нашем жалком быту и она полезна» (А. Григорьев).

«Гласность в настоящее время составляет ту милую болячку сердца, о которой все говорят дрожащим от радостного волнения голосом, но вместе с тем заметно перекосивши рыло в сторону» (М. Салтыков-Щедрин).

Квинтэссенция самооценки русского человека, предложенная Скальковским, оказалась достаточно жесткой фиксацией многих долговременных негативных сторон русской общественно-государственной жизни, русского частного быта, русского национального характера, но при этом отнюдь не диссонировала с напряженными духовными поисками русской интеллигенции на рубеже веков. Можно было спорить о степени полноты и объективности собранного автором материала, пенять на врожденный порок избранного жанра — компилятив-

ность, но нельзя было отрицать выстраданной заинтересованности Скальковского в судьбе своей страны.

Трудно признать за «Хрестоматией» статус научного исследования, хотя по богатству фактического содержания и благодаря строго продуманной и убедительной систематизации она не уступит многим научным опусам. Тем более, что строгий научный инструментарий отнюдь не гарантирует долгосрочных выводов. Мы уже упоминали работу П. Сорокина «Основные черты русской нации в двадцатом столетии». Многие ее выводы уже давно не выдержали испытания временем. Судите сами: «...советский режим, без сомнения, является самым большим радикалом и политическим новатором. Его цель — создание не только политической, но также экономической и социокультурной демократии...»¹¹. И прогноз: «Советский Союз, по-прежнему ведомый русской нацией, может с надеждой смотреть в будущее»¹².

В книге Скальковского прогнозов нет. Но портрет русского, созданный им в содружестве с «первоклассными умами», и сейчас свеж, ярк и реален. Более того, на него можно класть все новые и новые мазки, нисколько не искажая его. О «русском обычае покоряться любой власти», «о зависти — этом отвратительном нашем национальном пороке», — пишет ученый (А. Зубов)¹³, повторяет розановское «все русское печально» публицист (Л. Тимофеев)¹⁴. «Все наши беды от нас самих, мы не знаем ни уважения к закону, ни уважения к личности», — горько констатирует писатель (Б. Окуджава)¹⁵.

И все-таки: «В русской истории есть уже пять периодов, которые дают разные образы. Есть Россия киевская, Россия времен татарского ига, Россия московская, Россия петровская и Россия советская. И возможно, что будет еще новая Россия» (Н. Бердяев)¹⁶.

Но, может быть, тогда русские уже не будут русскими?

Примечания

¹ П. А. Сорокин. Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре. М., 1990, с. 472.

² Энциклопедический словарь Брокгауза-Ефрона. СПб, 1900, т. XXX, с. 172.

³ К. Скальковский. Маленькая хрестоматия для взрослых. Мнения русских о самих себе. СПб., 1905, изд. 3-е, с. XXIII.

⁴ Там же, с. XXIV.

⁵ Там же, с. XXV.

⁶ Там же, с. XXV-XXVI.

⁷ Там же, с. XXVI.

⁸ Н. А. Бердяев. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре, с. 41.

⁹ К. Скальковский. Указ. соч., с. XXII.

¹⁰ Н. А. Бердяев. Указ. соч., с. 41.

¹¹ П. А. Сорокин. Указ. соч., с. 476.

¹² Там же, с. 489.

¹³ Континент, № 84, с. 73, 75.

¹⁴ Известия, 31 октября 1995 г.

¹⁵ Московский комсомолец, 5 апреля 1996 г.

¹⁶ Н. А. Бердяев. Указ. соч., с. 45.

Триумф победы у русских: об одной неосуществленной росписи Исторического музея

Тема «Автопортрет славянина» подразумевает, как нам кажется, прежде всего разнообразные аспекты проблемы зарождения и развития национального самосознания, которые наиболее ярко проявляются в различных сферах культуры. К пониманию особенностей национальной культуры можно приблизиться разнопланово, пристально всматриваясь в отдельные образы, или, укрупняя масштаб, обратиться к изучению творчества конкретных личностей или тех или иных творческих сообществ. Можно развивать тему еще шире, обращаясь к различным видам и жанрам искусства, к особенностям стиля, изменениям языка и т. д., выискивая в них национальное и особенное, но сколько бы мы ни старались, тема национального гения никогда не будет раскрыта сколько-нибудь полно и объективно в силу того, что набор выразительных средств культуры достаточно ограничен и мы прежде всего будем обнаруживать в результате такого анализа постоянную их повторяемость. Однако тема «Автопортрет славянина» одновременно и ограничивает направление исследования, подразумевая под словом «автопортрет» поиск некоего феномена самооценки представителей той или иной славянской национальности, поиск конкретных фактов и ситуаций, раскрывающих нам отношение к собственной личности, к своему народу, к своей истории во множестве отдельных случаев. Подобно тому, как автопортрет художника в большинстве случаев представляет нам личность изображенного точнее и подробнее, чем любой портрет того же человека, исполненный третьим лицом, хотя бы уже в силу того, что к информации, заложенной в самом изображении лица, добавляется информация о творческой манере автора, которые усиливают друг друга. Так и любая ситуация из области истории культуры, в которой присутствует момент самооценки, позволяет нам рассмотреть ее более объективно, особенно если речь идет о понятиях, определяемых как нацио-

нальные, границы которых всегда подвижны и условны. Или можно сказать иначе: некоторый факт, феномен истории культуры или ряд событий, заключающий внутри себя собственную оценку происходящего, для исследователя подобен библейской притче, на крошечном событийном пространстве которой решаются глобальные вопросы бытия. Подобно притче, такой факт становится отправной точкой для понимания и оценки сопряженного с ним историко-культурного пространства.

Сама по себе самооценка как дефиниция национальной культуры, если это понятие дополнить синонимами — самоанализ, рефлексия и пр., — является, как известно, отличительным свойством русской литературы XIX века. Для всего мира посредством произведений, например, Ф. М. Достоевского, стремление понимать самих себя, самоанализ в несколько минорном звучании превратились в основную отличительную черту русского национального характера. Однако, как правило, поиски исследователями этой национальной обращенности в себя не выходят за рамки литературных или философских творений, и нам хотелось бы нарушить это единообразие и поискать способы национальной самоидентификации, созвучные литературным, в изобразительном искусстве. В этом отношении представляется интересным рассмотреть эскизы художника В. А. Серова, иллюстрирующие событие русской истории XIV века, хорошо известное всем европейским народам, — победу русских войск над татарами на Куликовом поле. Эти эскизы представляют различные варианты композиции, тему которой художник определил для себя так — «После Куликовской битвы». Эскизы были выполнены в 1894 году и являлись подготовительными для росписи одного из люнетов в большом зале Исторического музея. Всего их упоминается в монографии И. Э. Грабаря о В. А. Серове три: один в собрании Н. А. Смирнова в Санкт-Петербурге и два в собрании семьи художника, окончательного варианта панно не получило¹. И. Э. Грабарь выше всех оценивал меньший эскиз и дал замечательное его описание: «Эскиз вышел очень интересным, особенно тот вариант, который поменьше. В противоположность всем заказным официальным „битвам“, весь смысл которых, как известно, сводится к ожесточенно дерущимся воинам, с эффектным взмахом мечей, сверканию копий и взлету коней, Серов взял не самую

битву, а конец ее. Страшный кровавый день кончился, необозримое поле усеяно павшими, и только небольшая группа всадников разъезжает по нему, отыскивая между убитыми великого князя. В этом эскизе превосходно выражено великое утомление, сказавшееся после битвы на заре: кони еле плетутся по полю и тянутся мордами к трупам. Доспехи позолочены отблеском зари, дающей всей картине какой-то фантастический налет»².

Комиссия не приняла эскизов В. А. Серова и передала заказ Сергею Коровину. Очевидно, что на решение комиссии более всего повлияла торжественно-печальная интонация сюжета, и официальные российские власти, как всегда, не заметили и не поощрили создание одной из лучших картин исторического жанра, которая могла бы появиться на рубеже XIX–XX веков. Действительно, даже с эскизами, созданными Серовым, мало что из картин на исторические сюжеты, будь то произведения Верещагина, братьев Васнецовых, Сурикова и др., может сравниться по силе выраженности сугубо русского чувства победы, когда успех не превращается в триумфальные торжества, подобные римским, но становится поводом для самооценки, рефреном которой служат слова, часто повторяющиеся в древнерусских текстах: «Беда пришла к нам за грехи наши». Следом за такими словами возникает мысль: сколь же были велики грехи, что расплата оказалась столь страшной? Но сам факт победы над пришедшей бедой, который является проявлением божественной благодати, посланного искупления, вызывает печаль по погибшим, превращает ее в торжественную скорбь о тех, жизнью которых получено искупление для всего народа. В картине В. А. Серова, пожалуй, единственной из русских исторических картин, сохранена целостность печально-торжественного переживания события, ненарушаемая ни множеством персонажей, ни запутанностью смысловых отношений, ни резкими жестами, ни дисгармоничными красками. Очевидно, что для художника обращение к историческому сюжету было очень важно по каким-то весьма личным обстоятельствам, оно являлось способом выражения в первую очередь личного мироощущения, попыткой соразмерить себя с великим подвигом прошлого, то есть своеобразной самооценкой.

Интересно отметить, что набросок фигуры главного персонажа картины — князя, снявшего шлем, — определенно сде-

лан Серовым с самого себя, что в некоторой степени подтверждает личностную направленность интерпретации сюжета. Но интересно отметить также и другое: выразительность и монументальность композиционных форм картины конца XIX века более всего среди многочисленных памятников истории культуры, связанных с событиями сражения на Куликовом поле, оказываются близки самым ранним текстам, рассказывающим о них. И в первую очередь вспоминается повествование Задонщины. Среди опубликованных архивов Серова и воспоминаний о нем не сохранилось никаких сведений, открывающих что-либо, связанное с созданием эскиза «После Куликовской битвы», но можно предположить, что с Задонщиной и летописными повестями о Куликовской битве, которые были опубликованы уже в первой половине XIX века, он был знаком. Именно в Задонщине главным мотивом повествования является сплетение двух тем — торжества сильных победителей и великой скорби о павших: «И стал великий князь Дмитрий Иванович со своим братом, с князем Владимиром Андреевичем и с остальными своими воеводами на костях на поле Куликовом, на речке Непрядве. Грозно бо и жалостно, братья, было в то время смотреть, иже лежат трупы христианские словно сенные стоги у Дона великого на берегу, а Дон-река три дня кровию текла. И рече князь великий Дмитрий Иванович: „Считайтесь, братия, сколько у нас воевод нет и сколько молодых людей нет“»³. Далее идет единственный в своем роде среди древнерусских текстов подсчет павших: «40 бояр московских нет, 12 князей белозерских, 30 новгородских посадников, 20 бояринов коломенских, 40 бояр серпуховских, 30 панов литовских, 20 бояр переяславских, 25 бояр костромских, 35 бояр володимерских, 50 — суздальских, 40 — муромских, 70 — резанских, 34 — ростовских, 23 — дмитровских, 60 — можайских, 30 — звенигородских 15 — углецких. А посечено от безбожного Мамай полтретья ста тысяч и три тысячи». И далее следует заключение, выражающее авторское (но можно сказать, что и традиционное) отношение к победе: «И помилова Бог Русскую землю, а татар пало безчисленно многое множество. И рече князь великий Дмитрий Иванович: „Братия, бояра и князи и дети боярские, то вам суждено место меж Доном и Днепром, на поле Куликове на речке Непрядве. И положили есте головы своя за

святые церкве, за землю за Русскую и за веру хрестьянскую. Простите мя, братия, и благословите в сем веце и в будущем“⁴.

Здесь повествование Задонщины заканчивается, и, как мы видим, древнему автору не приходит в голову дополнять его описаниями какой-либо радости или ликования по случаю победы. Тяжесть победы столь велика и трагична, что прославление ее для русских заключается в первую очередь в переживании трагизма события, в прославлении памяти павших. В. А. Серов, будучи одним из самых чутких к чужому психологизму портретистов своего времени, оказался и необыкновенно чутким к духу древней культуры своего народа. Он очень точно услышал в повествовании Задонщины скорбную тему и развил эту тему трагизма победы в своей композиции. Хотя в данной ситуации вовсе не удивительно, что произведения высочайшего художественного уровня звучат в унисон, а удивительно, что это не было понято современниками, особенно теми людьми, которые входили в число учредителей Исторического музея — первого музея национальной истории. Нужно отметить, что для русской культуры конца XIX века подобное переживание событий собственной истории не было забытой древностью, напротив, само основание Исторического музея было инспирировано идеей сходного звучания: в 1871 с инициативой создания Исторического музея выступил участник Крымской войны полковник Н. И. Чепелевский, в докладе которого наследнику цесаревичу основание музея аргументируется целью поддержания в народе патриотического духа. Музей должен был стать храмом русской славы, в нем планировалось создать специальный зал, посвященный обороне Севастополя, а сестра Н. И. Чепелевского — П. И. Чепелевская, состоявшая членом общества попечения о больных и раненых Крымской войны, предлагала в одном из залов развернуть особую экспозицию — военный госпиталь — в память о раненых и искалеченных воинах, а также и врачах, проявлявших безмерное самопожертвование⁵.

Именно патриотическая идея вдохновляла все работы последующих десяти лет, в течение которых строилось здание музея, обсуждались принципы его устройства и оформления. Но постепенно планы становились все грандиознее, и русская история начиналась в экспозиции музея все раньше. В резуль-

тате, ко времени открытия первых 10 залов музея в 1883 году, патриотизм был погребен под масштабностью планов создания национального музея. Первые залы были отданы археологии, и для росписей музея были определены только темы достаточно абстрактные и удаленные от первоначальной конкретной военной темы. В. М. Васнецов получил заказ на огромное панно «Каменный век», а Г. И. Семирадский на две исторические картины — «Сожжение Русса» и «Тризна воинов Святослава». Над панно «Каменный век» Васнецов работал в Абрамцеве летом 1884 года, где в этой работе активно участвовал В. А. Серов. Сохранилось мало документов об этом раннем периоде творчества Серова, и мы можем только по косвенным фактам предполагать, что идея создания Исторического музея в Москве была для художника очень привлекательна: он многие дни проводил с В. М. Васнецовым, обсуждал композицию панно, позировал для отдельных фигур. Позже Серов очень высоко оценивал эту работу Васнецова⁶.

Еще позже, через десять лет, Серов сам получил заказ от Исторического музея на панно о Куликовском сражении. Пстороннему трудно определить побудительные мотивы, которыми руководствуется художник, сочиняя ту или иную композицию, но мы можем сказать определенно, что работа с Васнецовым в Абрамцеве не была забыта. Об этом свидетельствует то, что ближайшей композиционной аналогией эскизу В. А. Серова на тему «После Куликовской битвы» оказывается картина В. М. Васнецова «После побоища Игоря Святославовича с половцами». Сходный горизонтальный формат, низкая линия горизонта, но главное — в выборе сюжета мы видим тот же мотив не битвы, а ее печального результата: тела убитых воинов лежат в степи. Один из них повернут ногами к зрителю, и глаза его открыты.

Васнецов по этому поводу писал: «Смотрит? Ну и пусть смотрит. Пусть будит в нас чувство печали и ответственности»⁷. Эта картина была представлена на передвижной выставке, но вызвала бурную отрицательную реакцию критики, и по этой причине В. М. Васнецов вышел из Товарищества передвижников. В. В. Стасов же свою статью с бесконечными упреками в адрес художника и его картины на выставке передвижников заканчивает неожиданной справедливой фразой: «Но

впрочем в этой картине есть настроение»⁸. Какое настроение есть в этой картине, Стасов, привыкший к сюжетам исторической живописи иллюстративного типа, определить не может. Однако позднейшим исследователям творчества Васнецова сделать это не сложно: настроение есть результат вдохновенности образами «Слова о полку Игореве», которое В. М. Васнецов использовал в работе над картиной. Вновь перед нами не героическая битва, но глубочайшая печаль, воспоминание о тяжком пути русской истории, приведшем к могуществу государства в конце XIX века.

Перед нами, таким образом, разворачивается некоторая связь явлений русской культуры. Исследователи многократно указывали на зависимость Задонщины и «Слова о полку Игореве», первая из которых безусловно вторична по отношению к Слову. Сходство их прежде всего в том, что они передают эмоциональную оценку произошедших событий, представляют нам чувства и мысли вызванные у современников происходящим, то есть, мы имеем дело с моментом самооценки. Воздействие подобного способа восприятия событий оказывается столь велико, что в отдаленном от этих литературных произведений историческом времени — XIX столетии — у художников, интерпретирующих эти события, оно рождает сходные чувства торжественной печали, которые заставляют их отказаться от композиционных стереотипов изображать битву как героическое действо и рождают сходные по настроению картины. Эти картины заставляют вспомнить множество других русских побед и понять, что цена этих побед для русских почти всегда столь велика, что даже через много лет воспоминания о них остаются не радостными, а печальными.

Примечания

¹ Грабарь И. Э. Валентин Александрович Серов. Жизнь и творчество. М., 1913, с. 120.

² Там же, с. 119–120.

³ Задонщина // Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV века. М., 1981, с. 110–111.

⁴ Там же, с. 110.

⁵ Рындзюнский П. Г. Российский Исторический музей: первые экспозиционные замыслы // Исторический музей — энциклопедия

отечественной истории и культуры. 1993. Вып. 87. М., 1995, с. 22–23; *Лебединская О. М.* Исторический музей в культурной жизни России (1872–1917). Источники и историографические проблемы // Там же, с. 24–30.

⁶ *Моргунов Н., Моргунова-Рудницкая Н.* Васнецов. М., 1962.

⁷ Там же, с. 176–177.

⁸ Там же, с. 178.

Самопознание русского художника второй половины XIX века

Художественная культура России второй половины XIX в. несет в себе сложный комплекс идей и представлений, уравнивает взаимоисключающие установки. Сопряжение реального и идеального, позитивистского и метафизического, житейского и бытийного, внешнего и внутреннего, временного и вечного, исторического и мифологического становятся равноправными характеристиками целостного типа мышления. В каждом преломлении искусства и жизни происходило сложное, подчас неорганичное «соединение несоединимого», поиск «примирения антитез», «но не в смысле мирного... нравственного согласия, а в смысле поэтического и взаимного восполнения противоположностей, и в жизни самой, и в искусстве»¹.

Д. Мережковский отмечал, оспаривая положение о безраздельном господстве естествознания, первых победах дарвинизма и популярности О. Конта, Г. Т. Бокля, И. Тэна, что все отрицающий XIX век был окрашен также научным и художественным мистицизмом². В определенном смысле искусство предвосхитило постижение тех смыслов бытия, которые стали философским содержанием 1900-х гг. Неслучайно, за всей русской художественной культурой XIX в. закрепилось определение «самоговорящей, самосознающей». Адекватность данного определения подтвердит нам анализ некоторых произведений, среди которых: «Христос в пустыне» И. Н. Крамского, «Не ждали» И. Е. Репина, «Что есть истина?» Н. Н. Ге. Они формируют одно из магистральных направлений развития русского искусства, воспринявших духовный импульс, заданный А. Ивановым в середине XIX столетия.

Каждая из названных картин является значимой единицей в истории русского искусства и отмечает этап в истории русской живописи, представляя собой узловую точку в решении пластических, идейных, эстетических задач. Являясь художественным воплощением духовных запросов эпохи, каждая из

них уводит в мировоззренческие пласты, к вопросам философского свойства. Выстроенные в один историко-художественный ряд избранные картины образуют «вертикальную ось» в развитии художественного самосознания эпохи, составляют одну из важных граней русской культуры.

Как в живописно-пластическом образе находили свое выражение общечеловеческие чувствования, вековые вопросы человеческого бытия? Как «важную мысль века» пытались закодировать в художественном образе? Эти вопросы определяют попытку реконструкции духовного автопортрета общества в русской живописи, которая обращена прежде всего к исследованию отношений человека с миром. При внутренней установке на изображение «правды жизни, как она видится сообразно нашим понятиям и представлениям» (Чернышевский), искусство, управляемое могучей волей к исследованию «факта жизни», хладнокровно изучало окружающую действительность, порой стремясь проникнуть в глубины человеческого бытия. Художники, по выражению Крамского, «подобно строгим ученым», стремились «идти в ногу со временем», быть «верными натуре», но не утрачивали при этом представления об идеале. Его (идеала. — Т. Ю.) незримое присутствие — особое свойство эпохи, характерная примета времени. Итак, тема возможностей человека, его глубинной, потаенной неоднозначной сущности, становится стержневой темой русской художественной культуры XIX в.

Одновременно русскую живопись этого времени отличало особое пристрастие к повествовательности, связанное не только с приоритетной ролью литературы в общественном сознании эпохи; были и иные факторы, влиявшие на эти процессы, лежавшие в сфере научного знания. Не следует забывать о быстром развитии материалистических устремлений в науке, которое привело к тому, что все явления жизни стали выводить из принципа механизма и причинности. Этому способствовала также связанная с данным принципом детерминированность представлений о жизни социальной, психологической, биологической, получившая чрезвычайно широкое распространение в XIX в., что вызывало возражения художников. «Те душевные движения, которые слишком сложны, и в то же время глубоки до того, что глаз, будучи открытым, не передает уже

никаких световых впечатлений мозгу, — такие состояния определяемы быть не могут, по крайней мере, при настоящих наших знаниях»³, — писал И. Н. Крамской, имея в виду современный уровень развития науки. Наука исследует мир, дробит и анатомирует его. Искусство утверждает мир в его цельности и неисчерпаемости. В этом смысле с Крамским были солидарны многие. Только искусству удастся воплотить то «невывказанное слово», когда, по выражению писателя, «вся действительность не исчерпывается насущным, ибо огромною своею частью заключается в нем в виде подспудного, невысказанного слова»⁴. Только искусству удастся уловить тот «остаток бытия», который, по выражению философа, не подлежит научному знанию. Крамской утверждает, что только искусству доступна передача неоднозначных и неопределенных душевных состояний. «...Есть вещи, которые слово выразить решительно не может... выражение лица именно приходит на выручку в такое время... Если все можно сказать словом, то зачем тогда искусство, зачем музыка?»⁵. По мысли Крамского, наиболее чуткого и проницательного художника своего времени, искусство живописи должно взять на себя изображение сокровенного и непроницаемого мира, невыразимого словом, мира, который можно только чувствовать и переживать, который недоступен не только науке, но и литературе: «...слово, хотя оно и всесильно, как говорят, но оно не образ, только живопись дает реальность мысли. Если бы этого не было, живопись не имела бы смысла»⁶.

Человек, став предметом художественного анализа, зачастую оказывался в тисках внешних обстоятельств, во власти правовых, этических, общественных норм поведения, словно подтверждая правильность материалистических теорий. Постепенно в живописи второй половины XIX в. вырисовывается образ «среднего», «малого» человека, задавленного бытом и повседневностью, который не удовлетворял самих современников. «Одной их характеристических особенностей нашего исторического развития было и... есть чрезвычайно слабое, едва заметное участие в нем личного действия, воли — энергии человека... У нас лицо так ступшено, так бледно, таким является пассивным носителем истории... Не участвуя деятельно в этом стихийном процессе, подчиняется ему, как судьбе, не отзыва-

ясь на него ни мыслью, ни сердцем», — с сожалением отмечал историк культуры и философ К. Д. Кавелин ⁷, еще в 1840-х гг. занятый поиском «формулы» исторического развития России, отстаивавший «принцип личности как фактор общечеловеческого духовного развития». Во второй половине XIX в. этот принцип становится одной из узловых проблем общественного сознания, который развивается в социальном аспекте, а также экзистенциальном, сравните: Соловьев «требовал ответы на последние вопросы: о смерти, о смысле жизни, смысле любви, истории, об отношении человека к природе и космосу» ⁸.

Искусство, несомненно, вбирая в себя социальные уמוнастроения эпохи, было нацелено на проблемы общечеловеческие, на «внутреннее делание»; по образному выражению пейзажиста Федора Васильева, оно стремилось «охватить человека как большую задачу». Оно утверждало его непознаваемость, неподчиненность общим законам; человек в такой ипостаси действует, руководствуясь внутренними мотивами, а не внешними толчками.

Искусство поставило человека в центр мироздания, а значит и в центр полотна. Это, как правило, большие картины, близкие к натуре. Человек брался крупным планом; лицо оказывалось в фокусе изображения, чем подчеркивалась его значительность. В этих полотнах жизнь осознавалась как напряженное противостояние двух позиций: «я есмь» и «я должен» — как противостояние человека миру, судьбе, толпе, самому себе. Тема человека выходила за границы бытового, рассматривалась как тема проявления духа, преодоления конфликта, внешнего или внутреннего. Мотив противостояния, например, проходит через все творчество Крамского: это противостояние мертвенной пустыне, звериному хохоту, человеческому несчастью. Противостояние судьбе занимало и Репина («Софья», «Перед исповедью»). Ссылный в картине «Не ждали» останавливается перед вопросом «что делать?», но не в смысле спасения мира и человечества, а в поисках ответа на вопрос: как мне не утонуть в хаосе мира и тем самым осмыслить свою жизнь.

Трагическая антиномичность нравственного выбора остро звучала в 1870-е — 1880-е годы: можно ли быть человеком, если условия жизни противоречат этому? Русская живопись об-

ратилась к Священному Писанию. Темы самопожертвования, веры, покаяния звучали как в картинах на темы современной жизни, так и в историко-религиозных композициях. Конфликт — противостояние Христа и Иуды, Христа и Пилата — привлекал, например, Н. Н. Ге на протяжении всего его творчества.

Несмотря на тенденцию абсолютизации человека, на «попытку примерить на себя божественные проблемы» мера сцепления божественного и человеческого в сознании человека оставалась неопределенной. Представление о мире вне человека не имело объективного существования, «точку опоры человек должен искать в самом себе, в своем нравственном чувстве и нравственной деятельности... мысль эта вовсе не новая. Ее носил в себе Сократ и проповедовал Христос»⁹.

При этом, такое качество как «атеистическая неотмирность» стало главной, почти неоспоримой чертой русской интеллигенции прошлого века, на что указывает С. Булгаков в сборнике «Вехи». Но, по-видимому, этого типа «неотмирности» недостаточно для характеристики эпохи. Независимо от характера сознания, церковного или внецерковного, мировосприятие человека освящалось христианской традицией, верой «в действительность высшего мира». С ними была соотнесена система ценностей, определявшая картину мира.

Искусство — это «зеркало сложного профиля»; в нем не только отражена реальность окружающей жизни, но и реальность внутреннего мира художника, соотносимая с духовным, интеллектуальным, эстетическим развитием общества. Среди «разладившегося целого» между системой ценностей и реальным ходом жизни шла упорная борьба, ведущая к самоуглублению, самоанализу, самопознанию. Стремлением обрести высшую правду и норму жизни, подойти к решению «живых вопросов» было отмечено развитие русского искусства этого времени. «Нас немного», — писал Крамской, подразумевая избранность художников, служащих истинным задачам искусства и способных понимать «высокое и возвышенное», «драму человеческого сердца». В одной из своих статей «Взгляд на историческую живопись» он приходит к выводу о том, что картина Иванова «Явление Мессии» предназначена исключительно для художников. «А публика живет другой жизнью, жизнью

Фауста, и в ней нет уже тех элементов, из которых вылилась эта картина, — она утратила веру, она погружена в свои ученые результаты, гордится своим знанием, она поклоняется иному богу, и ей ли слушать слова пророков, когда она им уже не верит, ей ли вслушиваться в слова спасителя, когда она уже их взвесила и отвела место ему между гениями земли? Нет, она уже не может увлекаться этим, она переросла этот период!»¹⁰. Эта ситуация, описанная художником, не могла не тревожить деятелей русской культуры. Кавелин, много размышлявший над проблемами развития личности в эти годы, писал: «Нужны глубокие противоречия жизни, большой внутренний разлад и страдание, столкновение сильных страстей, чтоб заставить людей подняться умом до высших вопросов философии и попытаться найти им решение»¹¹. Ф. М. Достоевский не устал доказывать, что «нет счастья в комфорте, покупается счастье страданием. Таков закон нашей планеты... Не в вещах... правда, не вне тебя и не за морем где-нибудь, а, прежде всего, в твоём собственном труде над тобою»¹².

Отношение к искусству как к откровению имеет прямое отношение к типу художника второй половины прошлого века. А само искусство носит глубоко личный, исповедальный характер. Драму жизни, внутренний конфликт сумели избежать немногие. «Как прожить, не страдая от внутреннего конфликта?» — вопрошал Толстой в 1880-е годы. Трагическое мироощущение, отсутствие душевного равновесия, состояние внутреннего дискомфорта побуждало к углубленному самоанализу, к всматриванию в себя в этом мире и в мир вокруг себя. Тема творческого конфликта становится необходимой для раскрытия художественного самосознания эпохи.

Когда Крамской писал своего «Спасителя в пустыне», он много размышлял о Христе «мифическом» и легендарном и в то же время о Христе как «реальной исторической личности», о человеческом и божественном, о сути Богочеловечества. Вместе с тем, в известном письме к Гаршину он заявил: «Итак, это не Христос, т. е. я не знаю, кто это, это есть выражение моих личных мыслей»¹³. Христос для Крамского был «сыном Божиим», «мировым человеком». Его полотно, написанное «слезами и кровью», — свидетельство его глубоких переживаний. Художник ни на минуту не сомневался в существовании

своего «Христа, только ему принадлежащего»: «вот уже пять лет неотступно он стоит передо мной... мне иногда то кажется, что это как будто и похоже на ту фигуру, которую я по ночам видел, то вдруг никакого сходства»¹⁴.

Васильев спрашивал Крамского, взявшегося за написание картины «Христос в пустыне»: «Можете ли Вы отрешиться от всего земного?»¹⁵. В этом вопросе звучала одна из существенных проблем русской живописи. Устремление к воспроизведению «правды жизни» означало поиск подлинных состояний человеческого духа, а не просто тождественных зримому и осязаемому, эмпирически данному миру. Задача создания непротиворечивого художественного пространства противопоставлялась устремлениям искусства к пластическому выражению психологической реальности. Как соединить два несоотносимых мира? Возможно ли самонаблюдение, самопознание там, где внутренняя жизнь не концентрируется в особую реальность, а соединяется с миром, сплавляется с ним воедино?

В середине 1870-х гг. В. С. Соловьев настаивал на том, что «истинное существо нашей личности выражается и познается в действительности внутреннего опыта, в действительном хотении, в действительном желании, в действительном мышлении, в действительной постоянной связи обоих (личности и сущности. — Т. Ю.), в единстве самопознания, которое и есть действительное „Я“»¹⁶.

Таким образом, идеи о взаимопроникновении явления и сущности, о проявлении через видимое глубинного и невидимого были заявлены и питали атмосферу той поры. «Искусство в своем истинном смысле должно быть истолкователем скрытого смысла реальных предметов»¹⁷, — писал Крамской, вторя идеям русской философской мысли. Искусство познает мир только через человека, через его представления, его переживания мира и жизни посредством «всеразъедающего анализа» и самонаблюдения. Поиск художественной правды не может сводиться к выражению внешней фактической оболочки. В конце XIX в. А. Волынский в статье, посвященной наследию Н. Н. Ге, объявит мечты Крамского о «должном» в искусстве свершившимися в творчестве умершего художника. Подводя итог художественной деятельности Н. Н. Ге, он утверждал, что отношение к миру означало у художника умение увидеть явления в

их «внутренней перспективе». Внутренняя жизнь человека может быть обнаружена в его жизненном окружении, а в живописном произведении — в фонах. Это может быть пейзаж, интерьер, «среда обитания», наполненная предметами-знаками, характеризующая хозяина и пространство, которым он «владеет». Проблема соотношения аксессуарности и метафоричности языка, «предметов — знаков», вещественных признаков, находящихся в фокусе и незначимых, но всегда поясняющих смысл и значение происходящего, становится важной для искусства того времени. «Живая действительность», предметно-материальный мир вдохновляли Репина: «...когда начинаешь глубже проникать в... давно забытые жизненные мелочи, видишь их важность: это семена, начало всех начал»¹⁸. В картине «Царевна Софья» поясняющими подробностями будут повешенный стрелец и испуганная девочка-монашка. «Свободные детали» тонко дополняют образную характеристику. В монастырской келье, где заточена царевна Софья, на столе лежит раскрытая Библия; сама же царевна неслучайно повернута спиной к церковному алтарю, к теплоте свету свечей. Классический пример «говорящих» фонов, в которых «модель живет», распространяя энергию, волю, чувства, являются портреты Репина, в частности, портрет актрисы П. А. Стрепетовой. Вдохновенная страстность и нарастающее напряжение, исходящие от облика актрисы, находят свое колористически чувственное продолжение в густом, сложно мерцающем фоне портрета и успокаиваются ближе к границам изображения.

Сопряжение человека и пространства в малом мире картины выводит напрямую на аналогичные отношения, складывающиеся в реальном большом мире, к мироощущению человека этого времени. По-видимому, существовала и общность приемов создания «живых» картин на театральной сцене и «постановки фигур» в живописном полотне, где стержневую роль играла соразмерность человека окружающему его пространству. Неслучайно, художники и критики при обсуждении живописных проблем пользовались театральным словарем. Мера сопряжения пространства и человека представляется одной из главных в искусстве второй половины XIX в. и приобретает онтологическое звучание.

Еще одной характеристикой внутренней жизни человека и окружающего его жизненного пространства является катего-

рия времени. Эмоционально-психические переживания, перетекания состояний, их измерения разворачиваются во времени, хотя живописное полотно определяется в первую очередь пространственными взаимоотношениями. Временное начало как бы вторично в живописном произведении, опосредованно и раскрывается через композиционно-пространственные решения холста, ритм, фактуру картинной плоскости, свето-цветовые отношения. При этом оно есть полноправная составляющая целостного художественного образа. В его создании также огромную роль играло отношение художника к сюжету. Художнику было важно выбрать сюжет, «попасть в такт времени» (Репин), «не упустить минуты» (Ге). Одновременно он старался оставить воображению «свободное поле», когда «крылья фантазии» зрителя не связаны, когда «полнота выражения не стесняет свободу фантазии»¹⁹. Современники требовали от искусства, выражаясь словами Гаршина, — «мысль пробудить». В свою очередь искусство предлагало домысливать холст, в результате чего художественное пространство картины становилось открытым большому миру идей. «По первому впечатлению не судите, в картину надобно взглядеться»²⁰, — писал Репин Стасову, настаивая на многоуровневом прочтении своего произведения («Софья»). В сущности, эти слова относятся ко всему творчеству Репина, изобилующему «говорящими подробностями» и «свободными деталями», где сюжет был импульсом для выстраивания аналогий и развития идей. В связи с этим важно обратиться к названиям картин. Мыслимое через название и явленное на полотне подчас приходило в противоречие. Художники порой намеренно уходили от прямолинейности в названиях, настаивали на неоднозначности своих полотен, предоставляя зрителю свободу выбора. Название одного из крестьянских этюдов Репина — «Мужичок из робких» — Стасов считал названием в «ироническом смысле»²¹. По мнению критика, стеклянно-неподвижный взгляд мужика и его робость не соответствовали друг другу. Сознательное столкновение художественного образа и «идеального» образа, заданного через название, отличает работы Репина, связанные с картиной «Крестный ход». Настаивая на названии картины «Не ждали», Репин выступает против данного современной критикой — «Возвращение ссыльного в свое семейство», которое ставит все точки

над «ї» и задает программу развития по скупой и простой схеме. Крамской называет свою картину не искушение Христа, а Христос в пустыне. И тогда становится ясным вопрос В. М. Гаршина: «Утро ли это 41-го дня, когда Христос уже вполне решился и готов идти на страдание и смерть, или та минута, когда „прииде к нему бес?“»²². Крамской уводит умственный взор вглубь каменистой пустыни к розовеющему горизонту, к извечным вопросам человеческого бытия.

Итак, в живописи той поры две разные сферы существования — внешняя, социальная, и эмоционально-психологическая, словно просвечивают одна в другой, становятся слитыми, а порой и противопоставленными. Живописный язык, требовавший правдоподобия жизни, с одной стороны, и присутствия скрытых смысловых пластов, с другой, являет собой своего рода узел внутренних противоречий искусства второй половины XIX в., словно отражая то динамичное поле напряжения, в котором находилась вся русская художественная культура прошлого столетия, в том числе, создавая духовный портрет русского общества.

Примечания

¹ Наши новые христиане Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой. К. Леонтьева. М., 1882, с. 33.

² Мережковский Д. Акрополь. Избранные литературно-критические статьи. М., 1991, с. 173–175.

³ Иван Николаевич Крамской. Письма и статьи в двух томах. М., 1965, т. 1, с. 445.

⁴ Достоевский об искусстве. М., 1973, с. 457.

⁵ Иван Николаевич Крамской. Указ. соч., т. 1, с. 146.

⁶ Там же, с. 158.

⁷ Кавелин К. Д. Наш умственный строй. М., 1989, с. 288–292.

⁸ Гизетти А. А. П. Л. Лавров и Вл. Соловьев. Пг., 1922, с. 396.

⁹ Кавелин К. Д. Собрание сочинений. СПб., 1897, с. 1237–1238.

¹⁰ Иван Николаевич Крамской. Указ. соч., т. 2, с. 272.

¹¹ Кавелин К. Д. Указ. соч., с. 286.

¹² Цит. по: Карякин Ю. Ф. О философско-этической проблематике романа «Преступление и наказание» // Достоевский и его время. Л., 1971, с. 175.

-
- ¹³ *Иван Николаевич Крамской. Указ. соч., т. 1, с. 447.*
- ¹⁴ Там же, с. 133.
- ¹⁵ Переписка И. Н. Крамского. Переписка с художниками. М., 1954, т. 2, с. 85.
- ¹⁶ *Соловьев В. С. Собрание сочинений. СПб., 1914, т. 1, с. 73.*
- ¹⁷ *Иван Николаевич Крамской. Указ. соч., т. 2, с. 282.*
- ¹⁸ *Репин И. Е. Далекое близкое. Л., 1986, с. 466.*
- ¹⁹ Сочинения Лессинга. СПб., 1883, т. 4, с. 21–22.
- ²⁰ И. Е. Репин и В. В. Стасов. Переписка. М.; Л., 1949, т. 2, с. 43.
- ²¹ *Стасов В. В. Собрание сочинений. СПб., 1894, т. 1, с. 577.*
- ²² *Гаршин В. М. Письма. «Academia», 1934, с. 466.*

Образ инок в творчестве Ивана Вишенского *

Полемические антикатолические сочинения, которые создавались на восточных территориях Речи Посполитой на рубеже XVI и XVII веков деятелями православной церкви, являются интересным источником анализа самосознания «русских» Западной Руси того периода. Образ украинского или западно-русского монаха наиболее ярко отражен в сочинениях Иоанна Вишенского, родившегося в Западной Руси (Галиции) приблизительно в 80-х годах XVI века и бывшего монахом Афонского Зографского монастыря на протяжении нескольких десятков лет. Пафос его сочинений — противопоставление безнравственным и отступившим от библейских заветов католикам истинных христиан — православных. Поэтому образ инок является ключевым в представлениях автора об этноконфессиональных и нравственных идеалах, а также наиболее адекватным выражением представлений о себе — западнорусском православном Речи Посполитой рубежа XVI–XVII вв.

Православные консерваторы, к которым относился, в частности, И. Вишенский, не приняли программы идеологической борьбы с католицизмом его же средствами, которую в этот период последовательно осуществляли, в частности, православные братства, вдохновляемые К. К. Острожским. Причины «нестроений» в православной церкви Малой Руси видятся им во всеобщем упадке благочестия, «поеретичении» народа «руського», забывшего обычаи предков, с одной стороны, и в злокозненной политике польского католицизма, с другой. Сравнивая современное положение православной церкви на Украине (Западной Руси) с истинным благочестием православных предков, отстоявших и сохранивших истинное православие, авторы приводят в пример еще и тех немногих ревнителей истинной веры, кото-

* Работа написана при поддержке фонда *Research Support Scheme of the Higher Education Support Programme* (№ 1312/67/1995).

рые являются их современниками. Поскольку именно монашество, по их мнению, является носителем истинной праведности, то оно в большей степени приближено к идеалу. Внешний облик и поведение монаха является образцом для подражания не только в религиозной жизни. В системе взглядов И. Вишенского он выступает в качестве реальной альтернативы поведения для тех, кто отступил от веры предков и заветов «руського» православия.

Идеальный образ православной Церкви и конкретных ее представителей — священников, монахов, прихожан — важнейшая тема в творчестве православных западнорусских полемистов начала XVII века. Негативный, резко критический настрой, объясняемый очевидными задачами антикатолической и антиуниатской пропаганды, явно превалировал в этих сочинениях. Путь выхода из кризиса определенная часть православных верующих видела в осуществлении на практике ортодоксального религиозного идеала. Поэтому роль монашества особенно важна в системе их аргументации. Сочинение же Вишенского особенно любопытно потому, что в нем автор, пытаясь нарисовать образец праведной жизни и защищая монахов от критики и насмешек идейных противников, описывает не столько идеальный облик православного монашества:

...Явитесь людям вѣрная утѣха,
И дѣлом, и словом будьте совершенни,
В молитвах и постѣ будьте украшени.
Вѣру утверждайте, церкви не зражайте
И для имѣния душ не продавайте.
Будьте предтечами братьям спастися,
...За черныи вретѣща будете прекрасны
Пред царем небесным и чисты и ясны¹, —

сколько реального современника. Описание Вишенского, данное в его «Книжке»², не совпадает с этим идеальным образом, это — попытка «оправдания иноческого православного чина» в период обострения религиозных и социальных противоречий начала XVII века в Речи Посполитой. Необходимость защиты монашества Вишенский объясняет тем, что в состоянии всеобщего «поеретичения» православного народа «руського» монахи

подвергаются резкой хуле, насмешкам и оскорблениям не только со стороны светских владык, шляхты, но даже и так называемых «отпалых священников» (имеются в виду перешедшие в унию), «кои телом, но не духом офѣруют»: «...А нынѣ вы, егда попремудрѣли, тогда и бога отогнали, и благочестие стратили, и з иноческаго чина ся смѣете и духом проклятого диавола хулите. Или не вѣдаете, бѣдници, если бы не было истинных иноков и богоугодников межи вами, уж бы давно... жупелом и огнем у Лядской земли есте опопелѣли».

Оскорблениям подвергаются: а) внешний вид иноков, б) их одежда, обувь, кажущиеся смешными людям светским, в) их неумение вести «приличную» беседу, незнание приемов «красной речи», риторики. Одно из наиболее тяжелых обвинений касается уличения монахов в пьянстве.

1. Внешний вид инока. Что вызывает насмешки? «...Чому ся ты..., смѣеш з духовного иноческаго чина? Ты ж ми, вѣдаю, отповѣси: Для того ся смѣю, иж каптур, или страшило на головѣ носит, што мы зовемо кlobук, и зась смѣюся, иж волоса долгое носит и не подголився, и зась: простое одѣне носит, што нехшталтовне, як в мѣх облокся, и зась: поясище нѣкчемное скураное или ремѣнное, черевичище нѣмаш на што погледети или чоботища невытертыи, аж гадится погледѣвши на них, а для того, хлоп простый, не знает и поговорити с чоловіком, коли его о што запитаеш».

Даже если принять во внимание особенности барочного стиля и полемический задор оппонентов Вишенского, образ симпатии не вызывает. Интересно то, что Вишенский не отвергает подобное описание как несоответствующее действительности. Нет. Фактически он соглашается с ним, но дает ему своеобразное истолкование.

Головной убор.

«Каптур тот, или страшило, а по нашому кlobук, которому хвост висит на задѣ, праведно ест называти страшило. Чому? Абовѣм страшит и много причин замыкает в собѣ. Страшит бесы... Што диавол видячи, иж тот хвост кlobучный отнял ему пожиток пыхы головное, и боится и безчестится от так нѣкчемного, незвыклого, некрасного, нѣкому нелюбимого, мирским брыткого, на посоромачене мирской красоты духовне вымышленого строю ношеня того кlobука. Боится для того, абы

тот клобук многих на живот вѣчный от макгероносцев не половил и в мудрование небесное не вовлек, посоромѣчается зас, иж юж отмѣны частое в купованю шапок и в выбираню, которая красшая и на головѣ кшталтовнѣй стоит (...косичку или пѣрце запявши), не мыслит и о угождении челоуѣком в приподобаню образа, или головы, мысль свою о том не упражняет, але юж мыслит, як мир тот до конца возненавидит и ко будущему вѣку дѣлы добрыми ся уготовит».

Таким образом, головной убор инока имеет важное значение в качестве магического предмета, отгоняющего бесов, но что важнее: те, которые заботятся о красоте убора, отвлекаются от благочестивых мыслей и встают на путь греха.

Прическа.

«...Для того иннок головѣ зазрости попустил, абы был шпетный на видѣню головном для того, абы женскую плоть во огыду и мерзость на себе воздвигнул для неблаженя взроку; обычай бо ест мирским на облупленную голову носячего подголенца, выстругоного, мылом вышарованого и вымакглеваного, пилне смотрѣти и мыслью похотною (если и не самим телом) блудити. А на оброслого, косматого и неумытого и ко любви не прикислого, если и позрит, однак от мерзячки некрасного образа помыслом скоро отскочит и не согрѣшит. З для того оброслоу голову носит, абы был розный от облупенца и образом, и одеждоу, и житием; ов бо из мира изыйде и ко будущему вѣку мыслию пелкгримца, а подголенец в мир странствует и мир мысленно в собѣ розширяет и множит; ов о богу и животѣ вѣчном ся поучает, а гологлавец, како за челоуѣком ся приподобает, а для того, як небо от земля, так голая голова от косматой мыслию, достоинством, годностю и учтивостю пред богом далече отстоит».

Описывая прическу инока, Вишенский противопоставляет ей «гологлавцев» — бритых по тогдашней моде обывателей. Согласно его представлениям, чистота и опрятность вызывают похотливые желанія, а забота о собственной внешности не дает возможности избегать мирских соблазнов и размышлять о божественном. Чистые помыслы, следуя этой логике рассуждений, возникают у верующего челоуѣка только тогда, когда он отвлекается от суетных мирских проблем, уходит от мира либо в прямом смысле этого слова, либо символически — меняя внешний облик.

Одежда.

«Что ти ползует красная и кшталтовная одежда, коли темница вѣчная тя с нею покрывает, ...ад тя с нею пожрет... Что повредит от тебе посмеянного некшталтовная одежда, коли приносящий узрит, коли царство небесное получит, коли радости отца и сына и св. Духа ся сподобит? ...Покаяние пестроты не потребует.

...ремѣнный зас пояс для того инок носит, яко да убьет и уморит под ремнем телесное кожи внутр кричущия страсти, похоти и всякия прагненія грѣхлюбивое, придавляючи кожу кожаю, и зас для того пряжкой замыкает череву, стягнувши мощно, да в мѣру наладует тую шкуту или комягу утробную; бо кгда ее переладует, тогда ум сном и лѣнностію погружается и утопает, в егда в мѣру бремя наложит, тогда лацно плывати может, то ест молитися, читати без забавы сны».

Элементы монашеского облачения, таким образом, кроме непосредственно функционального — умерщвления плоти, имеют еще и символическое значение. В этом Вишенский не оригинален. Различаясь в зависимости от трех степеней монашества, одеяние инока, как правило, состоит из клобука — означающего шлем спасения, а сверх рясы надевается мантия или паллий — безрукавная одежда, охватывающую все тело в знак того, что все члены тела у монашествующего мертвы для мира. Под рясою опоясываются кожаным поясом в знак умерщвления плоти. Здесь важно то, что автор вынужден объяснять это читателям. Нужно принимать во внимание и тот факт, что на восточных землях польского государства, разумеется, существовало большое количество католических монахов различных орденов, внешность и одежда которых были иными. Однако вряд ли она вызывала столь же насмешливую реакцию обывателей, в противном случае бы Вишенский не преминул бы это оговорить. По всей вероятности, престиж католического монаха в западнорусском обществе был, вероятно, выше, чем православного.

Самым интересным, на мой взгляд, является аргументация Вишенского в защиту пьянства и обжорства иноков:

«Але зас речеши, яко зло житие мают иноки: по корчмах ходят и упиваются, а по господах обѣды чинят, и приятелство собѣ з мирскими еднают, и до того грошѣ збирают и на лихву дают. О, если грошѣ збирают и на лихву дают и если бы и на

лихву не давали, але при собѣ ховали и купа до купы привязовали, грош до гроша для размноженья прикладали, таковых кромѣ общего жития поединоковых иноков-грошолюбителей нѣст достойно иноки едиными называти, бо будет лож крытися в имени... А о обѣдах и напитю, ели того грошового грѣха инок не чинит и имаєт ничего в своем сховаю, а трафится ему от того чрева и от того горла звытяжитися, тому ни мало не чудуйся, и я тому вѣрую, що трафляется и то в нашей земли иноку, иж часом и переначает в корчмѣ.

...В dospѣянию на звытяжство того чрева мало их ест. Тому не дивуюся, абовѣм подвиг и борба ест жизнь тая, которое ты не знаєш, бо еще еси на войну не выбрався, еще еси доматур, еще еси кровоед; мясо-ското-воло-зверо-свино-куро-гуско-птахо-сыто-сластно-масло-пироед...

Не чудуйся же ся, детино руский, видѣвши напившегося инока, абовѣм в борбѣ стоит и запасы ходит. И много ся трафляет, як двом борцем боручимся: ...И уж ты его пиюча и едуча видел и осудил, а он зась отшедши з корчмы в свою келию, тот кус смачный и куфел оплакав и отжаловав, и прощение от бога приял ...Обрати свои очи помысла на себе самого.

Видши ли, што страждеши... Тому небракови в месяц раз трафится напиться и то без браку: што найдет, горкое ли или квасное пиво албо мед, тое гложет, толко бы тую поганку — утробу насытити и утѣшити могл, а по насыченю зас терпит, в келию влѣзши, доколя ся ему другой такий праздник трафунком намѣрит. А в тебе што середя — рождество череву, а што Пятница, то велидень, весѣля празднованя жидовского, кроме других, разрешенных дней.

Однак день або два забавивши ся, зас на покуту и плач в келию бѣжит и за злые два дни 40 дний добрых намещает... А ты всегда в корчмѣ живєши...».

Характерно, что и здесь Вишенский не опровергает критиков, но оправдывает поведение монахов. Смысл такого странного на первый взгляд объяснения очевиден: главное — это вера. Для православного монаха, цель жизни которого — внутреннее душевное состояние, внешняя жизнь во всех ее проявлениях (к ней же автор относит и так называемое «внешнее мудрование» — образование) не играет особой роли в постижении православным человеком божественной истины.

Прием контрастного противопоставления близок Вишенскому. Можно сказать, что основным пафосом этого отрывка является барочная идея разделения всего реального мира на две части — мира монашеского, который, постоянно находясь в состоянии тяжелой борьбы с «диавольскими» соблазнами и собственной природой, жертвуют собой во имя спасения другой части этого мира — светского, погрязшего в грехах и заблуждениях.

Интересно отметить, что Вишенский, для которого монашеский образ жизни был, безусловно, ближе и понятнее, именно православное монашество считает хранителем традиций не только православных, но и национальных, «русских». Ибо жители и священнослужители Малой Руси «благочестие стратили», соvrащенные еще и «лядскими» католическими обычаями и нравами. Характерно, что, скажем, польские элементы быта, поведения, одежды и т. д. не воспринимаются западно-русскими обывателями в 20-е годы XVII в. как инородные. (Об этом свидетельствуют также и другие источники.) И, наоборот, одежда, манера поведения православного иночества вызывает насмешки и издевательства.

Образ жизни иноков и монахов, согласно Вишенскому, даже при внешнем сходстве с грешащими мирянами, не может быть подвергнут осуждению, так как все равно внутренняя жизнь, душевное благочестие их изначально несравнимо со светской религиозностью.

Однако важно и то, что реальный западнорусский православный — современник Вишенского — настолько далек от подобных идеалистических представлений, что даже весьма заинтересованный в оправдании автор вынужден соглашаться с критикой и находить небанальные оправдания действительного положения вещей. Такой портрет православного инока, живущего в польском государстве, далек от приукрашивания, потому что главные ценности, с точки зрения автора, — это следование истинной вере предков. Внешние же проявления считаются второстепенными, и, более того, характерной особенностью подобной точки зрения является противопоставление внешнего внутреннему: чем незстетичнее, отвратительнее внешний облик, тем прекраснее душа человека, тем глубже его духовный мир, тем искреннее его направленность к Богу. Поэтому «чужой» (для автора это поляк, католик, униат) отличается

внешним лоском, опрятностью, пышностью одежд, красивыми речами и т. п. Хорошие манеры, учтивость считаются не только незначительными для верующего православного качествами, но иногда рассматриваются даже как признаки коварства и скрытой злобы. Не случайно подобными чертами Вишенский наделяет глупых богатых господ, перешедших в унию или принявших католическое вероисповедание. Подобная оппозиция внешнего внутреннему, характерная для православной системы ценностей, оставалась неизменной на протяжении столетий и до сих пор оказывает существенное влияние на идеалы и эталоны поведения народов православной культуры.

Примечания

¹ До иноков русских. Из заборовского сборника (I половина XVII века) // Українська поезія. Кінець XVI — поч. XVII ст. Київ, 1978, с. 135.

² Вишенский Иван. Сочинения. Подготовка текста, статья и комментарии И. П. Еремина. М.; Л., 1955. Здесь и далее цитаты главы II, с. 29–38.

Некоторые штрихи антропологического портрета украинцев

Россию населяют русские, великоруссы, белорусы, малоруссы и украинцы.

*Надпись на карте России в парижском
Musee de l' Homme*¹.

Избранные в качестве эпиграфа начальные строки из эссе Н. И. Ульянова наглядно показывают, как велик диапазон ошибок и заблуждений там, где речь идет о национальной идентификации населения той территории, которая ранее составляла Советский Союз, а еще ранее — Российскую империю. Проблема эта чрезвычайно сложна, и вряд ли кто-то может предложить ее окончательное и единственно верное решение.

Она же — и весьма актуальна. В современный период, который можно обоснованно назвать периодом возрождения национальной идеи, порой появляются либо возрождаются попытки вывести национальную идентичность из самых ранних стадий исторического и даже праисторического развития. Тиражируются представления об особенностях, отличиях от других, то есть активизируется семантическая оппозиция: свой/чужой. Наскоро создаются новые национальные мифологии, и предлагается некий обобщающий образ представителя народа, своеобразный автопортрет, который иногда относится к далекому прошлому и даже к доисторическим временам. В создании подобных автопортретов порой опираются и на научные разыскания. Не в последнюю очередь это относится и к современной украинской культуре. Известна «автохтонистская» теория М. С. Грушевского, согласно которой этнические корни украинского народа восходят к палеолиту, в отличие от белорусов и русских, чье развитие шло под влиянием иных этносов². Им постулируется, что украинский народ «может считаться автохтоном на... своей территории» и что его «миграции по своим размерам были не велики»³. Следует сказать, что эта теория подвергается критике в современной украинской историографии (хотя имеется и определенное число ее адептов), од-

нако, в центре внимания авторов, как правило, находятся проблемы этнической территории, формирования языковых особенностей, психического склада, духовной культуры, а антропологический аспект проблемы остается в значительной степени за кадром ⁴.

Изучение процессов формирования (в том числе и этнического) племен и народов должно вестись с привлечением методик различных научных дисциплин: археологии, антропологии, этнологии, сравнительной лингвистики, культурологии и ряда других. Именно на стыке этих наук можно ожидать определенных позитивных результатов. Они крайне нужны — не только с политико-прагматической точки зрения, но и в более широком плане поиска и осознания индивидуумом своего места в человеческом обществе. Определение национальной идентичности — немаловажная отрасль науки о человеке, и в этом смысле можно сказать, что антропологическая тематика в самых разных философско-мировоззренческих системах была центральной. Так, И. Кант в «Антропологии с прагматической точки зрения» заявляет, что «самый главный предмет в мире... это человек, ибо он сам для себя последняя цель» ⁵.

Сложность изучения намеченной темы усугубляется высокой степенью лабильности самого предмета исследования. На протяжении не только тысячелетий, но иногда и нескольких веков могут существенно изменяться как антропологические, так и лингвистические характеристики того или иного этноса из-за метисации в связи с миграциями или же, наоборот, его локализацией. Любой этнический комплекс динамичен. На этногенез постоянно влияют два глобальных процесса: этнообъединительный и этноразъединительный. Говоря о ранних культурах, следует обратить внимание на то, что практически все они были полиэтническими.

Необходимо также отметить, что в пределах народов распределение антропологических вариантов не всегда совпадает с диалектологическими и этнокультурными зонами. И сколько-нибудь крупная нация, являя собой культурную целостность, в антропологическом плане, как правило, таковой не является. Антропологические обследования славян, проводившиеся немецкими экспертами в 1941 г. (на предмет возможной германизации), выявили так называемые «нордические при-

знаки» у 50% чехов, 35% западных украинцев, 25% белорусов, 15–20% поляков⁶. Разумеется, нельзя игнорировать тот факт, что и цели, и методика в данном случае были далеки от научных, и соответствующие цифры отражали, по-видимому, скорее субъективные представления (и расчеты) оккупантов в отношении перспектив коллаборационизма в тех или иных национальных группах, однако сам по себе бесспорен факт, что антропологически гомогенная нация — это не более, чем миф (не в меньшей степени это относится и к самим немцам).

К сожалению, расистский подход к антропологическим исследованиям надолго скомпрометировал их⁷, и в поисках научно обоснованной концепции этничности анализ естественно-биологических факторов оказался едва ли не на последнем месте. Как всегда, природа не терпит пустоты, и место анализа занимают мифы, в том числе и примитивно биологизированного свойства. В условиях всплеска национализма этногенез порой трактуется как прямолинейное развитие биологической популяции от одного собственного «народа-предка»; говорится о существовании известных сегодня наций еще в глубокой древности в виде некоего автохтонного субстрата. Между тем, известно, что нет ни одной археологической культуры первобытности, чью дальнейшую эволюцию можно было бы проследить в первоначально жестко заданных определенных географических рамках. Естественно, это относится и к территории нынешней Украины.

В данной работе сделана попытка представить промежуточный баланс существующих ответов на следующие вопросы, относящиеся к истории украинского этноса: 1. Можно ли говорить о его антропологической гомогенности. 2. Можно ли говорить о такой гомогенности в применении к какой-либо этнической группе, когда-либо населявшей территорию современной Украины. 3. Насколько обоснована «автохтонистская» концепция, связывающая современный украинский этнос с племенными образованиями, создавшими в свое время феномен трипольской культуры.

* * *

Рассмотрим прежде всего эволюцию традиционных представлений об антропологии славян. Соответствующие пробле-

мы начали особенно активно разрабатываться со второй половины XIX века. Еще в 1879 г. французский исследователь П. Топинар в труде «Антропология» решительно отрицал возможность определения единого антропологического типа славян⁸, а спустя 20 лет его соотечественник Ж. Деникер (у которого интерес к славянам был, видимо, не случаен, т. к. он родился в Астрахани и всю молодость провел в России) утверждал в работе «Антропология и этнография», что «даже надежда найти этот тип представляет собой химеру»⁹. Несколько иной точки зрения придерживался Д. Хэми, который в своих лекциях в Париже в 1897 г. выделил у славян две большие антропологические группы, в одну из которых включил украинцев.

В Российской империи к изучению этих проблем славянской антропологии приступили с последней трети XIX века. В этой связи необходимо назвать таких ученых, как Н. В. Гильченко, К. Н. Иков, Ф. К. Волков, П. П. Чубинский, М. В. Красиков, Д. Н. Анучин и др. Несмотря на подчас титаническую работу исследователей конца прошлого и начала нынешнего веков, необходимо отметить, что она носила в значительной мере описательный и не массово-системный характер. Краниологические работы, проведенные на украинском материале дореволюционными антропологами (А. П. Талько-Гринцевичем — 1899, 1910; М. А. Поповым — 1902; Д. К. Третьяковым — 1916 и др.), основывались на количественно узкой базе и не содержали четких однозначных выводов, что неудивительно при отсутствие твердой унификации измерительных и описательных признаков.

Имелись и объективные причины, затруднявшие синтез историко-археологического и краниологического подходов. Несмотря на то, что на территории Украины найдены каменные орудия, которые возможно датировать ранним палеолитом, нет никаких костных остатков черепов, хотя бы предположительно относимых к этому времени. Две древнейшие антропологические находки относятся к мустьерскому времени (обе в Крыму)¹⁰. Изучение скелета полуторагодовалого ребенка из пещеры близ с. Староселье Бахчисарайского района говорит о том, что скелет обладал чертами *Homo sapiens*, сочетавшимися с некоторыми неандерталоидными признаками¹¹. Ряд ученых считает, что в верхнем палеолите еще не сложился устойчивый комплекс признаков, которыми обладает современный человек¹².

Что же касается эпипалеолита, то антропологические объекты представлены здесь более полно. Крымские скелеты этого периода по своим морфологическим чертам могут быть отнесены к кроманьонскому типу (протоевропейскому), хотя по параметру высоты черепа они сближаются с иберо-мавританской культурой (могильник Афалу-бу-Руммель)¹³. О существенном удельном весе палеолитических элементов Северной Африки в мезолитических культурах Крыма говорится и в работах В. В. Бунака.

В приднепровских могильниках (Волошский и два Васильевских I и III) было найдено несколько типов черепов. В Волошском было выделено два типа. Для первого характерны негроидные (австралоидные) черты: широкий нос, низкие орбиты, а также прогнатизм. Для второго же типа характерна сильная долихокrania, вытянутое в вертикальном направлении лицо с высокими орбитами и узким носом, что позволяет отнести его к так называемому средиземноморскому типу. Возможная пра-родина волошских людей — Восточная Африка, так как мезолитические и неолитические черепа из Кении имеют очень схожие характеристики¹⁴.

Древнейшие краниологические останки, найденные на территории Украины, свидетельствуют о том, что в эпохи мезолита и неолита не было униформности в антропогенезе в этом регионе. С одной стороны, в период перехода от мезолита к неолиту наблюдается процесс, постепенно ведущий к уменьшению массивности скелета (грацилизации). С другой же, часть населения эпохи неолита резко отличается от предшественников эпохи мезолита более крупными скелетами, что безусловно говорит о различных антропологических типах, т. е. о различных популяциях, живших в мезолите и неолите на этих территориях.

Проблема «грацилизации» может быть, с точки зрения Г. Ф. Дебеца, разрешена, исходя из следующей концепции: древнейшие формы *Homo sapiens* обладали массивным скелетом, затем начался процесс грацилизации, причем в Средиземноморье это произошло несколько раньше, чем в Северной Европе и на Русской долине. Kontakтами южных областей Украины и Средиземноморья можно объяснить относительно слабую массивность мезолитических скелетов. А то, что со временем в некоторых областях вновь происходит увеличение массивности скелета, свидетельствует о смене населения¹⁵.

Таким образом, можно констатировать, что на Украине в эпоху мезолита было несколько палеоантропологических видов, значительно отличающихся друг от друга и морфологически связанных с палеоантропами Африки, Азии и Европы.

Неолитические культуры Восточной Европы и прилегающих территорий можно разделить на два пояса: европейско-сибирский и южный. На Украине представлены памятники обоих поясов: к европейско-сибирскому, в частности, относится днепро-донецкая культура, а к южному — трипольская.

Невозможно говорить о некоей антропологической гомогенности и в периоды неолита и энеолита. Существенные различия наблюдаются при изучении физических типов левобережной и правобережной Украины. Физический тип, относящийся к левобережью по своим характеристикам тяготеет к зоне европейских степей. Это краниологические останки днепро-донецкой культуры, найденные в коллективных могильниках¹⁶. Женские скелеты днепро-донецкой культуры более массивны, чем скелеты современных мужчин. Они сопоставимы (по массивности) с периодом позднего палеолита.

Беря суммарную характеристику за основу для суждения о физическом типе людей днепро-донецкой культуры, можно сказать, что различия между ними и людьми мезолита невелики (за исключением «грацильности»). Те и другие характеризуются комплексом признаков европейской большой расы. В основном и те и другие долихокраны (но в днепро-донецкой культуре встречаются мезокранные и брахикранные черепа)¹⁷. В то же время краниологические варианты неолита Украины значительно отличаются от краниологических типов западноевропейского неолита. Такое сочетание признаков, как очень большая ширина лица, массивность и большие размеры черепа, сравнительно высокое лицо, не свойственны ни ленточно-керамическому, ни шнуро-керамическому, ни дольменному типам¹⁸. Но мезолитические люди Магриба (Афалу-бу-Руммель) очень похожи на людей днепро-донецкой культуры. «Нельзя, конечно, утверждать, но предположить возможно, что сходство по этим признакам (помимо долихокронной формы мозговой коробки, что свойственно почти всем европеоидам, высота мозговой коробки и общая массивность. — М. С.) могло сформироваться конвергентно у групп, связанных весьма отдаленным родством»¹⁹.

Для трипольской же культуры (IV — вторая половина III тыс. до н. э.), которая более или менее современна днепро-донецкой культуре (вторая половина V—III тыс. до н. э.), характерны грацильность скелета и долихокрания. Эти черты соответствуют физическим типам Западной Европы, Средиземноморья, Передней Азии²⁰. Но, по замечанию Г. П. Зинкевича, «люди Трипольской культуры принадлежали к представителям различных морфологических типов»²¹.

Таким образом, сопоставление скелетов днепро-донецкой и трипольской культур показывает очень резкие и статистические совершенно достоверные различия. Во-первых, это различия в массивности скелета. Во-вторых, различия по скуловому диаметру, который в большей степени коррелирует с параметрами длинных костей конечностей. Разница в скуловом диаметре достигает 19 мм, и она значительно больше, чем разница между соответствующими размерами мужских и женских черепов одной популяции (при среднем темпе роста в 2,2 мм за тысячелетие — понадобилось бы 8 тысячелетий, чтобы выравнять этот показатель между двумя культурами)²².

Следующим этапом, также основательно изменившим антропологические характеристики популяций, населявших украинские земли, является эпоха великого переселения народов. Через украинский регион стали продвигаться кочевые племена из Центральной Азии, что неизбежно привело к значительной метисации местного (в частности) населения. Так, например, Г. П. Зинкевич отмечает «неоднородность антропологического состава „скифов“ Украины»²³.

Думается, что эти факты, в значительной степени неизвестные во времена М. С. Грушевского, должным образом необходимо учитывать при оценке его «автохтонистской» концепции. То же самое относится и ко взглядам проф. Ф. К. Волкова, который следующим образом трактовал проблему восточнославянского этногенеза: «...первичная масса восточных славян в эпоху своего пребывания на среднем течении Днепра была дифференцирована на три группы: северных, средних и южных. В результате татарского нашествия северная группа и часть средних — образовала великорусскую народность, включив массу финских элементов; из остальной части средней

группы с включением в нее соседних северорусских, литовских, польских и западнофинских элементов сложилась белорусская народность; наконец, южнорусская группа, которая, „целиком, в отличие от других, сохранила свою связь с древнейшей группой её южных диалектов“, образовала малорусскую группу, которая создав самостоятельную культуру, преобразовалась в украинскую»²⁴.

Подобные взгляды в некоторых современных работах, не учитывающих достижений современной науки, очевидным образом мифологизируются. В качестве примера можно привести работу В. Киричука, в которой он заявляет, что «автохтонистская» концепция М. С. Грушевского представляет собой «наиболее аргументированную научную концепцию» по вопросу этногенеза украинцев. Он считает, что «все арии — выходцы из Украины», что «Трипольская цивилизация в то время была самой развитой цивилизацией не только в Европе, но и в мире» и, наконец, что «трипольцы — арии были субстратом украинского народа, они заложили основу нашего (украинского. — М. С.) национального мировоззрения и создали те своеобразные традиции, которых нет у других народов и наших теперешних соседей и которые в значительной степени сохранились в украинском народе до наших дней»²⁵.

Разумеется, нам не хотелось бы опускаться до уровня той полемики, которая еще совсем недавно определяла взаимоотношения «историков-марксистов» и «буржуазных фальсификаторов»²⁶. Гораздо более плодотворным представляется обращение к тем трудам дореволюционных историков и антропологов, которые занимались проблемами сравнительного изучения восточнославянских этносов. Упомянем, например, высказывание Н. И. Костомарова, которое никак нельзя считать пустой декларацией, — о том, что «переходя с места на место, они (народы. — М. С.) не оставались изолированными, но находились в сношениях или в столкновениях с другими народами... от взаимного трения зависело их развитие и образование жизненных форм. Другие подвергались изменениям, не переменяя жительства, от наплыва или влияния соседей и пришельцев; наконец, мало-помалу, народ в течение времени изменялся и становился уже не тот, чем был некогда»²⁷.

Те же мысли можно обнаружить и в коллективной монографии «Украинский народ в его прошлом и настоящем», вы-

шедшей в Петрограде в 1916 г. (среди ее авторов был, кстати, и М. С. Грушевский). Там подчеркивалось, что «самого поверхностного ознакомления с судьбами территории нынешней Украины достаточно уже для того, чтобы не ожидать от теперешнего её населения чистоты этнического типа»²⁸. Этот вывод подкреплялся результатами самых широких антропологических исследований. Учеными были проведены тысячи замеров по десяткам параметров, мы остановимся на таких из них, как пигментация (волос, глаз), рост, головной указатель, лицевой указатель.

Приведем одну из таблиц, показывающую достаточно ясное разделение украинского этноса по крайней мере на три группы.

Параметры	север	центр	юг
цвет волос	темно-каштановые 40–60%	каштановые 60–70%	темные 80%
цвет глаз	смешанные 40%	смешанные 65%	темные 60–70%
рост	165,6 см	166,9 см	169,3 см
головной указатель	82,9	83,2	81,1

Исследования, проведенные К. Н. Иковым, также не обнаружили единого антропологического типа украинцев. Он отмечает, что «наибольшей склонностью к длинноголовости отличаются белорусы, за ними следуют великороссы, наконец, левобережные малороссы (Полтавская губ.). Правобережные (Киевская губ.) резко отличаются брахицефализмом как по степени, так и по обилию широкоголовых»³⁰. Суммируя свои наблюдения, автор подчеркивает, что «правобережные малороссы резко отличаются от левобережных по составу, будучи брахоцефалами; остатки длинноголового типа ничтожны»³¹.

Анализируя научные изыскания антропологов на рубеже веков, нельзя обойти вниманием «Антропологический очерк» Н. В. Гильченко. Автор обращает внимание на то, что «антропологический тип малороссов представляет большое разнообразие»³². Он разделяет точку зрения П. П. Чубинского, четко

выделившего только два типа: 1) подоляне; 2) полешуки. Что касается остальной части населения Украины, то он не считал возможным жестко их классифицировать.

В работах Н. В. Гильченко, который написал статью о малороссах и в «Энциклопедический словарь» Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона, встречаются определенные противоречия. Так, он останавливается на некоторых характерных для большинства украинцев антропологических особенностях, таких как высокий рост (в среднем на 1–4 см выше, чем у белорусов и великороссов), светло-розовый цвет кожи (72–85%), темные волосы (60–70%)³³. Цвет глаз в «Энциклопедическом словаре» им определяется как темный, но с оговоркой, что «нередки также и голубоглазые»³⁴, а в указанной работе говорится, что глаза светлых оттенков составляют до 60%³⁵. Приведенный пример говорит об отсутствии единства у украинцев по этому — довольно значительному — антропологическому показателю, что очередной раз подтверждает вывод об отсутствии общего для всех украинцев антропологического типа.

Интересно, что Н. В. Гильченко проводит тезис об общих антропологических чертах между украинцами и финно-угорскими племенами³⁶. Общие черты с тюркскими и иранскими племенами (татары, осетины) заключаются не только в абсолютных и относительных величинах диаметров головы, размеров лица и его частей (значительные размеры нижней трети лица, небольшой лоб, выступающие скулы), но даже и наличие эпикантуса (9,8%)³⁷.

Таким образом, антропологические исследования, проведенные на рубеже веков, убедительно свидетельствуют о том, что на территории Украины не было и в то время единого антропологического типа. Те же обобщающие компоненты, к которым мы можем отнести высокий рост, в сравнении с великороссами, или же цвет волос (но не глаз), свидетельствуют не столько о принадлежности к определенному этносу, сколько о принадлежности к большой европейской расе в целом. Так как, например, тенденция к увеличению роста имеет некий географический показатель — возрастание прослеживается с продвижением на северо-запад, а усиление пигментации возрастает с продвижением на юг.

Относительно общим антропологическим фактором может служить лишь брахицефалия. Все же остальные показатели

констатируют, что нельзя говорить об антропологической «чистоте» украинцев, а, напротив, все указывает на достаточно сильную метисацию (и не только со славянами) — как в целом по Украине, так и на региональном уровне.

Приведенные выше данные этногенетического процесса показывают, что даже если бы и существовал некий «автохтонный субстрат» на территории Украины, то к началу XX века мы не можем говорить о гомогенности украинцев с точки зрения антропологической.

Современная антропология базируется в своих исследованиях на сотнях факторов. И среди них не только традиционные, такие, как замеры черепа, длин конечностей или пигментация; но учитываются и такие детали, как оволошение и соотношение фаланг пальцев, и даже такие, например, как дальтонизм.

О релятивизме некоторых антропологических данных говорилось еще в прошлом веке. Так, учеными было отмечено, что некоторые из антропологических характеристик носят социальный характер, то есть они увязаны с социальной принадлежностью изучаемого объекта. Кроме того, достаточно большое значение имеет и возраст изучаемого индивида, так как многие антропологические характеристики меняются не только в связи с ростом организма, но уже во взрослом состоянии именно в связи с возрастом.

Ввиду подобной не статичной ситуации возникает вполне резонный вопрос, а есть ли вообще какие-нибудь объективные данные, основываясь на которых, можно было бы с уверенностью отнести того или иного индивида к строго определенному антропологическому типу?

В последнее время, начиная со второй половины XX века, к стандартным антропологическим методам добавился новый — серологический.

Этот метод получил в современной антропологии всеобщее признание. Суть его заключается «в генетическом анализе ряда наследственных факторов (антигенов) крови»³⁸. Дело в том, что большинство антигенов не связано с полом, не изменяется с возрастом и, обладая простой генетической структурой, более легко, по сравнению с признаками антропометрическими и соматологическими, поддается точному и быстрому математическому анализу.

Необходимость серологических исследований для выявления этнических и генетических связей между различными этническими образованиями людей определяется тем, что групповые факторы крови, как и большинство так называемых морфологических признаков (пигментация, соотношение различных частей тела и др.), формировалось в определённых условиях (географических, например) и передавалось по наследству, в значительной степени отражая процессы, обусловленные метисацией отдельных человеческих популяций.

Рассмотрение вариаций около 25 генов эритроцитов и белков плазмы и полутора десятков других генетических признаков (в том числе РТС, дерматоглифика, одонтология и др.) позволяет выделить среди коренного населения земного шара шесть крупных антропогенетических зон. Из большой европейской расы (расы первого порядка) можно выделить несколько дискретных комплексов, а также промежуточных форм и переходных европеоидных рас, к которым и относится восточноевропейская. В восточноевропейскую гематологическую зону входят не только славяне, но и балты, финны, уральцы и представители некоторых других языковых групп.

Серологические обследования проводились на Украине, и их выводы трудно переоценить. Используя признаки популяционной генетики и проведя изучение антигенной особенности крови системы АВО (первоначальное название «расово-биологический индекс»), а также исследования системы MN (по генам *p* и *q*) и других систем, ученые сделали вывод о том, что население Украины можно разделить на три части:

— карпатский район, входящий в карпато-балкано-анатолийскую гематологическую зону (украинцы Ивано-Франковской области и горной части Львовской области);

— полесский район (украинские и белорусские полешуки, русские северо-восточных областей России, эстонцы, ряд групп мордвы, удмуртов, коми, латышей);

— центрально-украинско-молдавский район, относящийся так же, как и Полесский, к индоевропейско-финноугорско-арабской гематологической зоне (подавляющая часть украинцев, почти все молдаване, южные и средние великороссы, белорусы, латыши, вепсы, ряд групп финнов, карел, латышей, поляков, чехов, словенцев и др.)³⁹.

Эти данные были в значительной степени подтверждены результатами традиционных антропологических обследований примерно 180 мужских и 55 женских этно-территориальных групп Украины и смежных районов. В. Д. Дяченко выделяет в этом регионе три антропологические зоны и пять, входящих в них, антропологических областей с вариациями.

Днепровско-волжская антропологическая зона включает три антропологические области: центрально-украинскую (с волынским и полесским вариантами) — сюда входят украинцы и западная часть южных великороссов; валдайско-днепровскую, объединяющую украинцев северной Черниговщины, большинство белорусов и западных русских; ильменско-верхнеднепровскую — сюда относятся украинцы северо-западной части Черниговщины, северные белорусы и русские района Ильменского озера.

В карпато-балканскую антропологическую зону входит карпатская антропологическая область, куда включаются украинцы, словаки, венгры, поляки-гуралы.

К понтийской антропологической зоне принадлежит нижнеднепровско-прутская антропологическая область, где проживают украинцы Хотинщины и молдаване⁴⁰. Другой исследователь, использующий серологический метод, — Е. А. Данилова — выделяет пять зон: центральноукраинскую, волынскую, деснянскую, карпатскую, юго-восточную⁴¹.

Общие выводы антропологической гематологии можно свести к следующему:

— население Украины по главнейшему комплексу гематологических особенностей относится к восточноевропейскому антропологическому типу;

— население Украины, в том числе украинцы, по гематологическим особенностям проявляет самую большую близость к русским центральных областей и белорусам, что свидетельствует о едином антропологическом пласте, вошедшем в состав всех восточнославянских народов;

— на формирование украинской народности оказали некоторое влияние балкано-кавказские антропологические элементы;

— по гематологическим особенностям можно выделить несколько гено-географических зон;

— на основании частот генов q(B); M и резус-отрицательности среди украинской популяции юго-восточной зоны Украины прослеживается влияние тюркской и иранской крови;

— самыми большими гематологическими особенностями среди гено-географических зон на Украине отличается карпатская зона;

— несмотря на то, что украинский народ в большей мере, по сравнению с другими восточнославянскими народами, испытал влияние романских, а возможно и других западноевропейских и южноевропейских народов, однако в настоящее время в гематологическом отношении это влияние не прослеживается;

— украинская нация в генетическом отношении возникла в результате панмиксии, т. е. в результате смешения многих этнических групп.

Результаты исследований подтверждают, что украинский этнос исторически не был гомогенным. Практически невозможно выделить образец «чистого» украинского типа, то есть создать доисторический автопортрет. Что касается проблемы этноисторического носителя феномена трипольской культуры, то имеющихся данных все еще недостаточно для проведения прямой преемственной связи между ним и современным украинским этносом, скорее всего представления о ней относятся к области национальной мифологии.

Примечания

¹ Русские философы. Антология. М., 1996, с. 57.

² См.: *Грушевський М. С. Історія України — Руси*. Київ, 1991. Т. 1, с. 177.

³ Там же, с. 63.

⁴ См.: *Шкляр Л. Українці: етногенез, етнос, етнімія* // *Geneza journal*. 1994. № 1; *Пономарьов А. Проблема походження українців. Теорії та версії* // *Вісник НАН України*. 1996. № 1–2; *Півторак Г. Походження українського народу та української мови* // *Вісник НАН України*. 1996. № 9–10; *Киричук В. Історичні корені українського народу: до питання етногенезу українців* // *Geneza journal*. 1994. № 1; *Залзіняк Л. Етногенез українців* // *Geneza journal*. 1995. № 1; *Солдатенко В. Ф., Сиволюб Ю. В. Передумови і зародження української*

національної ідеї // Український історичний журнал. 1994. № 2-3; Павленко Ю. В. Передісторія давніх русів у світовому контексті. Київ, 1994 и др.

⁵ И. Кант. Сочинения. М., 1995. Т. 6, с. 351.

⁶ См.: Нюрнбергский процесс над главными немецкими военными преступниками. М., 1966. Т. 3, с. 138, 141, 143, 146.

⁷ Работа Э. Ротхакера «Культурная антропология», оказав серьезное влияние на многих антропологов и культурологов Запада, в определенной степени служила обоснованием политической программы фашизма. В основе лежало биологизирование социальных отношений.

⁸ Topinard P. L'Anthropologie. Paris, 1879, p. 469.

⁹ Deniker I. Les races et les peuples de la terre. Paris, 1900, p. 405.

¹⁰ Бонч-Осмоловский Г. А. Кисть ископаемого человека из грота Киик-Коба // Палеолит в Крыму. М.; Л., 1941. Вып. II. Он же. Скелеты стопы и голени ископаемого человека из грота Киик-Коба // Палеолит Крыма. М., 1954. Вып. III.

¹¹ Рогинский Я. Я. Новая находка мустьерского человека в СССР. Морфологические особенности черепа ребенка из позднемустьерской пещеры Староселье. (Предварительный очерк) // Советская этнография. 1954, № 1.

¹² Изложение различных точек зрения по этому вопросу см. в работе: И. И. Гохман. Ископаемые неолиты // Труды института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. 1966. № 92.

¹³ Кондукторова Т. С. Антропологическое наследие Украины мезолита, неолита и эпохи бронзы. М., 1973, с. 10.

¹⁴ Там же, с. 11-12.

¹⁵ См. Г. Ф. Дебец. Палеоантропология СССР // Труды ин-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. 1948. № 4, с. 15.

¹⁶ Д. Я. Телегин. Дніпро-донецька культура. Київ, 1968.

¹⁷ Г. П. Зинкевич. Антропологические особенности древнего населения Украины. Автореферат на соиск. уч. ст. к. и. н. Киев, 1964, с. 6.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Т. С. Кондукторова. Указ. соч., с. 48.

²⁰ Там же, с. 49.

²¹ Г. П. Зинкевич. Указ. соч., с. 15.

²² Там же, с. 51.

²³ Там же, с. 8.

²⁴ Ф. К. Вовк. Студії з української етнографії та антропології. Київ, 1995, с. 36-38; Ф. К. Волков. Антропологические особенности

украинского народа // Украинский народ в его прошлом и настоящем. Пг., 1916. Т. II, с. 453–454. Данный автор не отрицал влияния на южнославянскую группу иранского и тюркского элементов, однако считал, что эта группа, из которой впоследствии произошли украинцы, осталась «более чистой, сохранила в себе более славянских черт, чем северные, родственные ей группы».

²⁵ В. Киричук. Историчні корені українського народу: до питання етногенезу українців // Geneza journal. 1994. № 142–145.

²⁶ См., например, критику А. Н. Майбородой воззрений А. Державинского, выдвинувшего «гиперавтохтонистскую концепцию», которая представляла собой попытку доказать, что существует лишь один этнически чистый предок славян — скифы, сохранившиеся до современности и выступавшие лишь под разными именами на исторической арене: геты, готы, анты, украинцы. См.: Правда истории против фальсификаторов. Киев, 1982.

²⁷ Костомаров Н. И. Две русские народности // Н. И. Костомаров. Собр. соч. Кн. 1. Т. 1. СПб., 1903, с. 33.

²⁸ Украинский народ в его прошлом и настоящем. Пг., 1916, с. 427.

²⁹ Там же, с. 438, 443, 444.

³⁰ К. Н. Иков. Заметки по кефалометрии белорусов сравнительно с велико и малороссами // Дневники антропологического отдела. Вып. IV. М., 1890, с. 103. Любопытно замечание К. Н. Икова о том, что с возрастом несколько меняется головной указатель в сторону увеличения долихокрании (Там же, с. 106).

³¹ Там же.

³² Гильченко Н. В. Кубанские казаки. (Антропологический очерк) // Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1895. Т. 90. Вып. II, с. 239.

³³ Там же, с. 239–240.

³⁴ Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Энциклопедический словарь. Т. XVIIIа. СПб., 1896, с. 484.

³⁵ Н. В. Гильченко. Указ. соч.

³⁶ «У малороссов, как абсолютная величина головы, так и относительная ее величина — малых размеров. Подходящие величины наблюдались только у некоторых финских племен (эсты, ливы), тюркских (киргизы и татары Крыма) и у горцев Кавказа. Небольшой величине горизонтальной окружности головы соответствует и сравнительно малая черепная емкость». См.: Гильченко Н. В. Указ. соч., с. 241. О сравнительном весе мозга см. с. 150, 151.

³⁷ Там же, с. 241–242.

³⁸ *Данилова Е. А.* Гематологическая типология и вопросы этногенеза украинского народа. Киев, 1971, с. 3.

³⁹ *Дяченко В. Д.* Антропологический состав и распределение некоторых наследственных факторов у народов Украины и Молдавии (сравнительно с другими народами мира). М., 1968, с. 3–4.

⁴⁰ Там же, с. 1.

⁴¹ *Данилова Е. А.* Указ соч., с. 103.

Автопортрет славянина по Мицкевичу

А. Мицкевич в «Лекциях по славянской литературе» предложил интерпретацию культуры и истории, изобразительных искусств, а не только литературы; он затронул проблемы современной философии и истории языка; углубился в исторические, религиозные, лингвистические и этнические проблемы; коснулся политических вопросов, которые занимали польское общество середины прошлого века.

Романтизм всегда был нацелен на самоистолкование, рефлексию — она охватила всю культуру и касалась не только человека, но и мира в целом. Реконструкция самоописания культуры — важная часть науки о культуре. «Образ эпохи складывается из ее „объективности“ и ее самоистолкования; но только то и другое неразделимо, и „объективность“ невычленима из потока самоистолкования»¹, тем более, если самоистолкованием занимается художник, такой, как Адам Мицкевич.

«Лекции» предстают перед нами как один из романтических вариантов энциклопедии. Романтики всегда мечтали об универсальной науке, стремились к всеохватности, энциклопедичности. В этом отношении они были готовы усвоить уроки просветителей². А. Мицкевич в «Лекциях» создал славянскую энциклопедию, которая во многом является и славистическим исследованием: в нем рассматриваются выдающиеся произведения древних славян, хроники и летописи, «Слово о полку Игореве», славянская мифология (особенно притягивают поэта поверья, связанные с вурдалаками и упырями), обычаи, обряды, славянские языки и история.

Энциклопедичность на уровне поэтики соответствовала тенденции к синтезу, к единству наук и искусств. Лекции по литературе переросли в синтез романтического видения человека, искусства и общества; научный подход в них сливается с поэтическим. В них немало фантастических домыслов, а также научных предвидений, оправдавших себя. А. Мицкевич не стре-

мился к идеальной точности, свободно обращался с «верхним слоем» исторических или литературных фактов; но, допуская «внешние» ошибки, выстраивая экстравагантные интерпретации, он одновременно формулировал принципы самоописания культуры романтизма.

Он, сохраняя поэтическое видение, постоянно соотносил данные истории, литературы, живописи, политики, истории религии с глубинными процессами культуры, с ее основными категориями, не всегда даже называя их, но подразумевая. Вписанность факта в категориальные измерения культуры — вот к чему стремился поэт-исследователь. «Лекции по славянской литературе», таким образом, выглядят как истолкование культуры в самых различных аспектах; один из них — аспект национальный, который, по законам романтизма, прибрел у А. Мицкевича художественность. Романтический синтез и энциклопедичность у Мицкевича, таким образом, получают дополнительные измерения — «Лекции» превращаются в трактат о смысле национального начала. Эту размытость границ между разными жанрами, научными и художественными задачами поэт считал типично славянским явлением, ср.: «У нас каждое выдающееся литературное произведение и религиозное, и политическое» (459-XI).

Поэт на протяжении всех курсов лекций обращается к славянству, к истории и языку славян, литературе. Этот круг вопросов занимал А. Мицкевича постоянно, разбирал ли он поэму А. Мальчевского или исследовал политику Ивана Грозного. Самого себя, свой исторический и национальный опыт он стремился вписать в круг славянских проблем — «Люди погружены в то, что мы могли бы назвать мифосемиотическим совершением»³. Он интуитивно нащупывал основы национального, не стремясь их окончательно систематизировать, как и подобает романтику, зато вводил образ Польши и поляков в круг славянства и самого себя представлял не только как поляка, но и как славянина.

А. Мицкевич в «Лекциях» выступает во многих ипостасях: поэта, пророка, исследователя, славянина. Характеризуя славянство, А. Мицкевич идентифицирует себя с ним. Он не только утверждает, что говорит от имени славянского народа, от имени поляков, русских, чехов, сербов, иллирийцев. Он уве-

рен, что должен ответить на призыв славянского духа, стать его голосом (329-XI), сказать о славянах то, что еще не сказано. Поэт утверждает, что имеет на это право, так как его личность, его душа — главное свидетельство личности славян; ее никогда не выявят никакие книги и никакие системы. Итак, А. Мицкевич — носитель славянских традиций. Он не раз по ходу лекций именуется себя славянином, уверяя, что говорит «как славянин и свидетель движения, которое переживает философия, интеллект и душа народов Запада...» (14-X). Он может даже кричать с кафедры, — как он пишет, — и этот его крик становится воплем души измученного славянского народа. Право поэта говорить от всех славян освящено свыше. Поэту было дано услышать глас Божий, и теперь его ведет Провидение. Так в «Лекциях» происходит сакрализация образа автора и его сообщения. Так на первый план выходит носитель национального начала — человек.

Человек в культуре выступает в разных ипостасях, в том числе, как личность, как носитель национальной идеи или мифологических знаний о мире. Его представления о себе в социальных, психологических, нравственных измерениях, находятся в разных параметрах культуры, и он описывает себя по-разному, выступая как литературный герой или персонаж какого-нибудь другого искусства. Кроме того, принципы самоописания развиваются и в биографической, дневниковой, прозе. А. Мицкевич дополнил этот ряд своим опытом чтения публичных лекций.

Самоописание человека в национальном аспекте, анализ национальной идеи в связи с конкретным человеком выделяются как важная составляющая самоописания культуры эпохи романтизма. Оно проводится в мифологических и научных терминах. Их вызывают к жизни искусство, научные исследования, в первую очередь, философия. Цели самоописаний различны. А. Мицкевич хотел донести до Европы знания о славянах, объяснить их современное состояние и историю с тем, чтобы Европа — Франция, в первую очередь — осознала, кто такие славяне, предвидела их появление на европейской сцене, как астрономы предвидят, правда, рассчитывая их, кометы и метеоры.

Самоописания бывают вписаны в историю, обращены в прошлое, т. е. построены как ретроспективные. Они проецируются в будущее время, особенно в сочинениях утопического

типа и служат созданию выверенных систем человеческого счастья и благоустройства общества. Помещаются они и в настоящее время, которое обычно бывает тесно связано с прошлым. А. Мицкевич был уверен, что самоописания помогают проникнуть в глубь истории, понять ее лучше, чем чтение книг и изучение истории. Он помещал эти самоописания в настоящее, прошедшее и будущее.

Они сопровождаются завышенной или мнимо заниженной самооценкой; она обязательно присутствует и бывает очень устойчивой, очень часто коррелируясь с описанием чужого, который получает преимущественно негативную оценку.

Все эти самоописания условно можно назвать автопортретами, которые, разнясь своим строением и общественными функциями, могут сосуществовать в едином времени. Так происходит и в «Лекциях по славянской литературе», где А. Мицкевич совмещает авторский портрет с портретами отдельных исторических персонажей разных эпох, известных в славянском мире, характеризуя их в национальном аспекте.

Мицкевича занимает, как жили славяне в разные исторические эпохи. Он создает наброски портретов исторических личностей, королей и рядом с ними простых людей, вводит подробности их повседневной жизни. Он напоминает о восточном стиле одежды сарматов, о толпах слуг, вооруженной шляхте, прибывавшей на сейм осененной хоругвями и разбивавшей лагерь под открытым небом.

Эти портреты оживают с введением словесной характеристики. А. Мицкевич, оставляя за собой право сочинять, пишет: «Это почти те самые слова, или по крайней мере смысл слов, написанных прусскими хронистами той эпохи» (20-IX).

Образ поэта, таким образом, дополняется историческими экскурсами, и над ними над всеми надстраивается идеальный образ славянина. Так в трех ипостасях создается автопортрет славянина, взглядевшись в который, сами славяне лучше себя узнают.

Черты славянского автопортрета разбросаны по всем лекциям. Поэт часто повторяет одни и те же положения и не стремится к избытку «внешних» фактов. Его объект стоит выше фактов истории, литературы, философии. Он очень часто опускает даже выдающиеся события и имена, если они не приближают его к созданию автопортрета, который — не есть побоч-

ный продукт философских, филологических или исторических исследований. Автопортрет — самостоятельная величина, важен и ценен сам по себе. «За текст (обратим внимание на использование будущего семиотического термина. — Л. С.) мы приняли человека, книги же сочли комментариями» (352-XI).

Примечательно соответствие взглядов А. Мицкевича с основными положениями современной науки. «Проблема индивидуальности в истории культуры принадлежит к числу актуальнейших проблем современной исторической мысли. Это проблема одновременно научная и нравственная»⁴. Интересно также отметить тяготение А. Мицкевича к прежним образцам. Он неслучайно так тщательно цитирует Я. Длугоша, давшего отнюдь не комплиментарную развернутую характеристику польской шляхте (11-12-IX): поляки завистливы и коварны; эти черты хронист объясняет стремлениями поляков иметь те свойства, которыми обладают другие народы, а также влиянием климата и звезд и возможным происхождением их от сына Ноя — Хама; поляков притягивают богатство и слава, но они же смело бросаются в бой за отчизну и презирают смерть; они не держат слово, но зато гостеприимны; они проматывают огромные наследства; крестьяне же трудолюбивы, но склонны к пьянству и дракам.

Для А. Мицкевича схема этого портрета, конечно, без учета его содержания, явно послужила образцом для его «Лекций по славянской литературе». Он пошел вслед за великим хронистом, создавая автопортрет славянина, естественно, выстраивая его в соответствии с романтической концепцией мира и человека.

Как бы разделяя убеждение З. Красиньского о том, что история — есть самая совершенная поэма, он пишет поэтическую историю славян, помещая на ее фоне славянский автопортрет: «Я поставил себе цель выявить потребности и волю польского народа в его истории, в его суждениях, отдав их на общий суд...»⁵, — добавим, не только польского, но и всех славян. Поэт полагает, что история так сильно вошла в дух народа, что без нее нельзя понять, кто такой поляк, кто такой славянин. Он постоянно включает свою концепцию национально-го в историю, стремясь обнаружить в ней истоки всех славян и своего народа, описывая условного славянина, поляка, русского. История ведет их по жизни, формирует их дух. Потому

прошлое, настоящее и будущее славян рассматривает в своих «Лекциях» А. Мицкевич.

Поэт обращается к истории древней и современной, выискивая тайные сходства между отдельными историческими событиями. Он вчитывается в историю разных эпох, углубляясь в основы славянского миропорядка, в архаическую систему ценностей. Здесь Мицкевич по своим принципам сходен с Л. П. Карсавиным. Ученый утверждал, что за физическими воздействиями людей друг на друга «протекают психические факты, которые для историка только и существенны... Не развитие крупного землевладения, крепостнических отношений, не количество рабов является предметом истории, а то, что за всем этим скрывается, социально-психическое»⁶.

Принимая во внимание это положение, легко объяснить, почему А. Мицкевич говорит об истории следующим образом: «Zbierając ostatnio w treść epoki historyczne Słowian...» (5-VIII). Символический подход к истории лежит в основе создания его исторической концепции.

А. Мицкевич не конструирует четкую систему взглядов на славян в истории, равнодушен к деталям и не стремится к максимальной точности. Поэт заявляет, что исторические факты сами по себе мало что значат, ибо они материальны. Он стремится вытянуть из этих фактов общие тенденции. Так, рассуждая о передвижении древних славян, А. Мицкевич настаивает на том, что они не любили путешествовать, страшились неизведанных дорог, опасались всего нового и больше всего на свете хотели сидеть на месте и иметь крышу над головой.

Поэт может себе позволить такие операции с историческим материалом, так как — по его убеждению — он способен проникнуть в глубины славянского духа; его осеняет вдохновение. Порой, правда, он сетует на отсутствие консультантов и славянских книг (они, как он говорит, — находились в критические моменты; правда, не всегда кстати), но возмещает их отсутствие творческой интуицией.

Хотя в «Лекциях» присутствуют характеристики отдельных славянских народов, идея славянского единства пронизывает их. Славяне описаны как целое. В этом единстве А. Мицкевич видит и споры, и рознь, и даже вражду, которые не мешают высшему, внутреннему единению. Славяне — «это сыны

одной отчизны, в лоне ее зародилось несколько разных народов, притом народов, разделенных страстями и стремлениями, даже враждебно настроенных друг к другу» (7-X). Они спорят, враждуют, но никогда не забывают о своей общности; потому что в литературе, в языке «без взаимного недоверия могут встретиться поляк и русский, чех-гусит и чех-католик, моравский брат и афонский монах, иллириец, пользующийся глаголицей, и серб, пишущий кириллицей, литвин и казак» (23-VIII). Потому Россия не решит свои проблемы без Польши, она нужна ей, а Польша и Россия в свою очередь не обойдутся без Чехии (433-X).

Как явствует из сказанного, по мнению поэта, единство славян поддерживает языковое родство. Славянским языкам А. Мицкевич уделяет огромное внимание в своих лекциях, выступая, конечно, не столько как лингвист, сколько как поэт. В целом, он уверен в том, что его «Лекции» можно считать попыткой создания «общей грамматики славянских диалектов». В поле его зрения находятся многие современные ему лингвистические труды, он выстраивает филологические экскурсии в соответствии с наукой своего времени, огромное место отводя генезису славянских языков, что соответствует основным задачам языкознания эпохи романтизма.

А. Мицкевич полагает, что язык славян, когда-то общий, разделился на множество диалектов, которые в своем развитии независимы друг от друга, но имеют признаки общности. Это все формы одного языка, который выступает у разных народов на разных ступенях развития. Изучение славянских языков — считает поэт — способно многое прояснить в философии и истории языка, в филологии.

Он наделяет свои экскурсии множеством лингвистических метафор, сравнивая язык и природу, язык и семью. Славянские языки у него подобны простой славянской природе. Они родились как близнецы-братья — А. Мицкевич делит славянские языки только на две ветви. Эти братья похожи, но один из них светловолосый, а другой — темноволосый (вспомним внешний облик славян по А. Мицкевичу). Языки-братья по мере своего развития разнятся друг от друга, удаляясь от общего корня.

А. Мицкевич делает головокружительные этимологические реконструкции, которыми так увлекались лингвисты того вре-

мени, историки и поэты⁷. Наряду с фантастическими выводами, например, об ассирийских славянах, у него существуют и научные догадки, если не сказать, предвидения. Поэт проникательно пишет о первозданности языка Полесья, хранящего подлинный славянский дух.

Филологические экскурсы А. Мицкевича сводимы к одной задаче — доказать единство славянских языков, их общность. Поэт уверен в том, что когда-то существовал единый язык славян, что все славянские языки вообще возводятся к одному единственному слову (вспомним четыре элемента Н. Я. Марра). «Может быть, это один язык, выступающий во всех формах и на всех ступенях развития» (18-VIII). Языковое единство — прочная основа общности славян.

Как различные славянские народы сливаются в единое целое, в том числе, благодаря языку, так и образы славянина и славянства едины. Эта неразличимость образов есть знак единства человека и народа. Они соотносятся у А. Мицкевича не как малая и большая величины; они совпадают: народ — это тоже человек. А. Мицкевич наделяет народ теми же чертами, что и человека. Например, славяне добры, мужественны, богобоязненны (352-XI)⁸. Слияние двух понятий вызывает к жизни такое новое образование, как человек-народ.

А. Мицкевич полагает, что существование человека-народа подкрепляется особенностями отношения славян к общественной жизни. Славяне легко растворяются в обществе, личность славянина подчиняется ему и отходит на второй план. Эта идея позволяет ему постоянно сравнивать действия и стремления отдельного человека и народа: «Как у индивидуального человека основой всей его политической или литературной деятельности есть некое чувство, которое народ выражает одним словом, называя одного добродетельным, другого жадным, третьего гордым и проч., и в этом наименовании, если оно дано верно, можно найти объяснения всем действиям человека — так и основой потребностей и стремлений национальных есть определенная идея, определенное общее чувство»⁹. Соответствия человека и народа на этом не кончаются. Например, народы, как и человек, знают время расцвета, зрелости, старости, болезней, смерти.

Славяне в представлениях А. Мицкевича — это молодые народы. Молодость в эпоху романтизма была положительной

характеристикой не только литературных персонажей. Романтики, усматривая в историческом развитии народов детство, юность, зрелость, старость, обогащая исторический антропоморфизм сравнением мира истории с миром природы, перенося в историю этапы зарождения, созревания, увядания, на первый план всегда выдвигали юность, созревание. Они и романтизм как направление сравнивали с юностью, которую вновь стремится прожить старый мир.

Молодому народу дано многое. «Молодые народы быстро формируются, редко полностью осознавая свое бытие и его перемены» (20-VIII). Именно молодости, — считает А. Мицкевич, — недостает современной Европе. Наделяя славян молодостью, А. Мицкевич также приписывает славянам древность.

Он уводит их далеко в Азию, в Ассирию, колыбель всех цивилизаций, по его мнению. Он не раз возвращается к ассирийским славянам и полагает, что, если бы сохранилось изображение Навуходоносора, мы бы знали, как выглядели древние славяне. Далее поэт расселяет славян по всей Европе. В древности они, — полагает он, — жили не только на балтийских и германских землях, но и в современной Венеции, на севере Италии, а также в Бельгии. Поэт отыскивает славянские следы среди этрусков (поиски эти, как известно, продолжаются и сейчас). Он внимательно прислушивается к различным древним языкам, стараясь угадать в их фонетическом строе отзвуки славянского языка. Таким образом, и молодость, и древность равно присущи славянам.

Поставив знак равенства между человеком и народом, придав славянам черты молодости, А. Мицкевич выполняет сразу два требования романтической поэтики, предлагая слушателям и читателям своих «Лекций» физический, внешний, автопортрет славянина. Во-первых, это требование всеобщего синтеза, при котором зрелищность выдвигается на первый план во многих видах искусств; во-вторых — это слияние научного и художественного подхода к объекту описания.

Несмотря на потенциальную тенденцию к зрелищности, автопортрет этого плана у А. Мицкевича принципиально не живописен. Чаще всего он сводится к сухому перечню отдельных антропологических черт. В лекциях не найти лирических зарисовок древней или современной славянской жизни. Анализ

всех черт славянина, в том числе и физических, А. Мицкевич подчиняет единому заданию — созданию концепции славянства, в которой доминируют такие категории, как дух, слово, национальное предназначение.

Поэт почти что мельком говорит о внешнем виде славян; когда он к нему обращается, то явно пытается создать портрет антропологический, естественно, в рамках науки того времени. Славяне — рослые, светловолосые, с голубыми, широко открытыми глазами (правда, не очень большими), с прямыми недлинными носами. У них широкие плечи, сильные ноги. Есть и темноволосые славяне, не такие сильные, как светловолосые. У них у всех форма головы явно тяготеет к квадратной, а не овальной, крепкие руки, достаточно четко очерченный рот, но не такой, как у персов, например.

Как видим, внешний облик славянина очень условен и построен по принципу перечисления отдельных антропологических признаков, которые явно не складываются в единый образ и не работают на создание характеристики славянина как личности. Физический автопортрет не главенствует у А. Мицкевича. Он необходим ему для того, чтобы повторить мысль Гердера о приспособленности славян к земледельческому труду: «Этот народ, очевидно, предназначен для возделывания земли, для трудной крестьянской жизни» (58-VIII). Труд пахаря для поэта священен — так прочерчивается еще одна линия сакральной характеристики автопортрета, а также намечается идея связи славянина с природой, очень существенная для поэта.

Славяне тесно связаны с природой: «Ни у одного народа нет столько знаний о целебности мира природы, о влияниях погоды и атмосферы, сколько их есть у славян» (48-VII). Перед тем, как возделывать землю, они совершают особые обряды (очистительные. — Л. С.), испрашивая у высших сил позволение прикоснуться к земле.

Поэт обращается к внешнему облику славянина и косвенно, выстраивая оппозицию свой/чужой. В перекрестье сравнений с другими народами формируются знания о самих себе; поэт прибегает к этим сравнениям с тем, чтобы «оживить» внешний облик славянина. Под пером А. Мицкевича, например, литовцы оказываются гораздо менее симпатичными, чем славяне, которые, соответственно, в этом противопоставлении

теряют схематичность. У литовцев не такой высокий лоб, не такие большие глаза, менее живые, чем у славян. Вдобавок они очень бледны. В этих условных портретах просматриваются и элементы этногенетической теории. Так, рассуждая о прусах, А. Мицкевич пишет, что они уже забыли о своем литовском происхождении, и называет их «древними литвинами».

Портрет чужого приобретает оценочные характеристики. Внешность становится знаком предполагаемого внутреннего состояния. А. Мицкевич оттеняет славянский автопортрет портретом татар. Здесь нет никакой статичности; татарин энергичен, он весь в движении (ездит конно). У него огромная голова, и узкие глаза, излучающие зловещую страсть. Ноги его не такие сильные, как у славян. Весь облик татарина свидетельствует о том, что он всегда готов к нападению (в отличие от славянина).

А. Мицкевич подчеркивает, что славянам не было присуще резко негативное отношение к чужим. Они не видели в них варваров, подобных животным, как эллины или китайцы¹⁰. Чужой для славянина — это немой, это тот, кто не владеет словом. Так на первый план выходит отношение славян к слову, которое поэт считал основоположным в их характеристике.

А. Мицкевич, обращаясь к слову, на первый план выдвигает функцию сакральную, по его мнению, наиболее характерную для славянского мира. Он подтверждает ее многими историческими экскурсами, повествуя, например, о деятельности францисканского ордена в Вильне, об основании монастыря, первыми монахами которого были поляки. Они погибли во время языческого нашествия, и польская земля и польское слово были орошены их святой кровью.

Слово у славян — воплощение духа, оно хранит его, и само пронизано таинственной силой. Славяне, — утверждает А. Мицкевич, — верят в то, что нечто достаточно назвать, чтобы оно свершилось (16-X); слово для них — вместилище святости и творческой мощи. Славяне через слово постигают и творят мир, ему они доверяют гораздо больше, чем мелодии или изображению. Особое отношение славян к слову не произвольно. Они внутренне связаны со словом, и эту связь А. Мицкевич усматривает в самом этнониме — славяне. Не только народ, но и каждый человек связан со словом, оно сродни ему. Поэт уверяет, что человек — это и есть слово. Во многих славянских язы-

ках слова: человек и слово — одного корня, — утверждает поэт, правда, не приводя никаких примеров.

Гораздо больше места, чем автопортрету физическому, поэт отводит психологическому автопортрету славянина. Этот уровень автопортрета никак не зависит от внешнего; физический автопортрет безотносителен к психологическому. Безотносительность эта исчезает только при рассмотрении античных памятников, в которых, согласно представлениям того времени, запечатлены славяне («Точильщик», «Умирающий гладиатор», фигура на колонне Траяна и даже кариатиды). Сами славяне не создали произведений искусства, но послужили моделями для античных памятников, что подтверждают и антропологические измерения этих скульптур, и наблюдения над современным славянами, — полагает А. Мицкевич.

Один предполагаемый славянин жестоко добродушен, другой уносится мыслью на родину в минуту смерти, третий поражает могучей силой. Все они рослые, атлетически сложенные, и всех их пронизывает безмерное страдание и пассивность (241–246-XI). Только в этом отрывке «Лекций» физическое начало портретируемого связано с психическим.

Психологический автопортрет в «Лекциях» развернут и динамичен; ему придана оценка, отнюдь не только комплиментарная. Этот автопортрет и служит прочной основой для построения чисто романтической концепции славянства в целом. Психологические черты славянина подводят его к миру духа.

Славяне в лекциях А. Мицкевича описаны как люди мирного нрава. В их языческом пантеоне даже не было бога войны. В древности в их языке отсутствовали слова для обозначения измены и хитрости. Они гуманно обращались с пленными, даруя им свободу; были гостеприимны; у них не было тайного суда — он совершался публично и сопровождался мимическим представлением, передающим все детали разбирательства (65-X). Здесь А. Мицкевич явно апеллирует к судебному театру¹¹. Из идиллического состояния покоя славян вытаскивали сыны Одина или кавказские народы.

По своей природе они столь миролюбивы, что и теперь не в состоянии увлечься какой-нибудь «кровожадной» теорией. Им неведомы сильные страсти. Славяне очень незлобивы и легко прощают обиды, равно как и забывают благодеяния, им ока-

занные (58-VIII). Они спокойны и уравновешенны, хотя способны на порывы души и героические поступки. Славяне не испытывают особой привязанности к роскоши, их больше привлекают развлечения (58-VIII). Они чувствительны и скромны. «Это племя религиозное, племя простое, племя доброе и сильное» (211-XI). Напомним, что Н. О. Лосский основной чертой русского народа считал религиозность (воинствующий атеизм по Н. О. Лосскому — также признак религиозности); он отмечал способность русского народа распознавать добро и отделять его от зла¹².

Мирный, кроткий нрав, связь с природой — общие места почти в любой характеристике любого народа. А. Мицкевич не сосредоточивается на них и, как бы быстро их проговаривая, последовательно представляет более примечательные, с его точки зрения, черты славянского автопортрета. Он усматривает в нем противоположные, но не исключающие друг друга, пассивность и экзальтированность.

А. Мицкевич полагает, что всем славянам свойственна сосредоточенная пассивность. Они предпочитают не вступать в борьбу, не добиваться лучшего и более выгодного существования. Пребывая на своих землях, они не хотят расширять их пределы (за исключением русских). Славяне не стремятся к переменам, в том числе, стараются сохранить устройство общества в первозданном виде, что мешает, по словам поэта, их объединению, а порой заставляет враждовать.

Славяне способны прервать пассивное состояние только ради свободы, даже принести себя в жертву. Им присуще чувство достоинства, причем любому человеку, богатому и бедному. В славянском крестьянине нет неуклюжести, грубости, простоватости. Эти черты проступают, если он попадает в маргинальную ситуацию, например, становится лакеем. «Род этот не создан для лакейства» (167-X).

Награждая славян пассивностью и однородными с ней чертами, А. Мицкевич на этом не останавливается. Из этой черты он выводит идею о непривязанности славян к земному миру, который не подлежит переделыванию. По концепции поэта, славяне не ввязываются в войны и не слишком озабочены собиранием богатств земных, потому что их тянет к небу, потому что они живут жизнью духа.

Развитию этого высокого свойства способствует такая черта славян, как экзальтированность. Они способны воспринять возвышенное, тянуться к нему и создавать его, во имя него приносить жертвы. «Кто не испытывает восторга, размышляя о высоком и божественном, тот не принадлежит нашему народу..., тот не поляк, не чистый славянин» (348-XI).

Экзальтирован бывает не весь народ, а отдельные личности. Это они уходят с проторенных дорог, это им душно в привычной атмосфере. Они находят свои дороги и свое окружение, и тогда их энергия становится целенаправленной, и их усилия пригождаются всем людям. Экзальтированность проявляется в личностных отношениях, социальных, политических. (Ср. теорию Л. Н. Гумилева о пассионарных личностях, возрождающую романтическую концепцию истории.)

Пассивность и экзальтированность сочетаются у славян с сильно развитой интуицией. Эта интуиция ведет их не только по жизни чувств, но и по истории. Благодаря ей они проникают в тайны окружающего мира. Славяне доверяют интуиции больше, чем разуму, в отличие от германских и кельтских народов (208-X). Интуитивно они воспринимают и творят искусство и науку, не нуждаясь в догматах и системах. Они не предаются размышлениям, не сильны в логически выстроенных формах, а также в искусстве, построенном по правилам. (Видимо, поэт имеет в виду классицизм.) Зато у них очень развито воображение, и они способны возноситься в великую и истинную страну поэзии.

Если бы А. Мицкевич остановился только на этом уровне автопортрета, он изменил бы романтической концепции мира и человека. Этого не произошло, так как поэт придал славянскому автопортрету особую глубину, увязав его с ведущей категорией романтизма — с категорией духа. Все черты, определяющие отношение славян к миру природы, к истории, к искусству, приходят в согласие и образуют динамическое единство, подведенные к категории духа.

Дух, по Мицкевичу, — не есть сумма представлений и мнений отдельных людей; дух — это нематериальный первоэлемент общества, это то, что наиболее реально и наиболее конкретно; дух — это «вечная личность» (481-XI), ср. рассуждения Л. П. Карсавина о высшей личности или Н. О. Лосско-

го — о личности высшего порядка. «Дух означает не душу, как думают некоторые философы, и не *esprit* в обычном значении этого слова, но духовное естество, внутреннее естество, оживляющее тело, *spiritus* — в библейском понимании» (164-X). В духе нет дробности, он, как и все на свете, стремится к синтезу, что отражается в славянской литературе, которая есть и религия, и политика, и сила, и мощь народа. Он существует сам в себе и вселяется то в разум, то в сердце человека.

Дух — это насквозь славянское понятие. Духом, божественным инстинктом, славяне наделены в большей степени, чем другие народы. Им присуща склонность ко всему религиозному, глубокому и возвышенному. Дух не ведет их к реальному практическому труду и к работе разума. Они не склонны к политической жизни. Потому славяне так легко уходят в прошлое, так ясно провидят будущее. Настоящее — не их удел.

Дух славян загадочен и непонятен для чужестранцев. Жизнь духа формируется не в чтении книг, не в изучении различных теорий, а в сражениях, изгнании, в цепях и кандалах — это школа славянского духа. Он пронизывает разум, сердце каждого славянина, но не поглощается ими. Его нельзя уловить, читая книги. Это немцы пишут обо всем, что еще не стало реальным фактом. Отправившись в путешествие по славянским странам, также трудно что-нибудь понять — это не Испания, и не Италия, где архитектура стала выразительницей духа нации. Путешественники не найдут у славян особых признаков исторической памяти: вряд ли они покажут границы между Литвой и Россией, Польшей и Литвой или места былых сражений; они не выкажут особого пиетета и по отношению к своим известным писателям. Путешественники не достигнут успеха, пытаясь проникнуть в суть политической жизни славян: «Там не услышишь голоса политических страстей, никто не говорит и о международных делах» (456-XI). Славяне настолько равнодушны к общественной жизни, что если у них случится революция, завтра их жизнь будет течь, как раньше, — напрасно был уверен поэт.

За этим внешним равнодушием скрывается жизнь духа. У славян нет ничего выше этой жизни, выше воспоминаний о стране духа, откуда они происходят; там их истинная родина, там всегда пребывает их душа. Только дух способен пробудить

славян к действию, к новой жизни. Он претворяет славянское искусство в обряд, прежде всего искусство слова; делает его воплощением чаяний всех славян. Он способствует научным открытиям, которые возвышаются над формальной наукой. Таково открытие Коперника, определившее тип польской науки, в которой интуиция и воображение играют огромную роль.

Значение категории духа столь велико, что само слово *дух* определило облик славянских языков. Делая поэтическое преувеличение, А. Мицкевич уверяет своих слушателей в том, что примерно треть словарного состава этих языков — производные от слова *дух*. Ими обозначаются и порывы души, и стремления, и акты воли. Так поэт напрямую связывает язык и дух, дух и слово.

Через понятие *дух* А. Мицкевич описывает особенности славянской мифологии. Ее достоинства, по А. Мицкевичу, состояли в том, что она предполагала наличие и взаимодействие двух миров, видимого и невидимого (113-XI). Веру в оборотничество, в пришельцев другого мира поэт считал не простонародным суеверием, а верой в «индивидуальность человеческого духа, в индивидуальность духов вообще» (119-XI). Он построил на ней философскую теорию, знаменательную для эпохи романтизма.

Все явления славянской жизни А. Мицкевич возводил в ранг особых, необычных, только славянам присущих; не избегала этой участи и мифология. Как все элементы, из которых складывается славянский автопортрет, оказываются внутренне связанными, зависящими друг от друга, так и мифология «не повисает в воздухе». Она не только манифестирует языческое состояние славян, но и служит преддверием христианства. В ней наличествует предчувствие христианских догматов, которые чудесным и одновременно естественным образом подводят славянина-язычника к христианской вере. Этот переход тем более был естественным, что славянская мифология, по Мицкевичу, не была полностью развита; она как бы оставляла место для более совершенных воззрений на мир и человека. Незрелость мифологии А. Мицкевич объясняет тем, что у славян не было жрецов (65-VIII). Кроме того, их верования испытывали сильные влияния извне. Они поклонялись то гуннским, то германским, то греческим богам, только иногда выстрагивая из дерева своих собственных богов, походивших на

чужих. В этом пантеоне не было иерархии. Славянская мифологическая система со временем грубела, упрощалась, обряды смешивались и фальсифицировались, что облегчило принятие христианства.

Главный недостаток этой системы А. Мицкевич усматривал в том, что в ней не было предписанных отношений между человеком и высшими силами. Кроме того, она не создала слова, которое могло бы объединить всех славян, — могущественного слова, «которое провозгласило бы высокую истину и которое вдохновлялось бы над-природными силами» (68-VIII).

Наделенные духом, славяне оказались внутренне готовы к христианству, которое, по мысли А. Мицкевича, не было чем-то для них совершенно новым. Христианство не было навязано им извне, дух их был готов принять его. Поэт видит совпадения между христианской религией и славянской мифологией. Религия дала новое оформление присущим славянам чертам. В христианстве они получили новые смыслы. Так, пассивность и экзальтированность обернулись упованием на Господа и горячей верой. Славяне приняли идею христианской любви и выстрадали ее своей жизнью. Веруя, славяне страдают и терпят, покоряясь судьбе. Они знают, что Бог их не оставит и предопределит их жизнь, которую они сами страшатся переделывать.

Христианство было прочно усвоено и оказало огромное влияние на семью, общество, на славянскую политическую систему. Оно стало источником искусства и укрепило идею славянского единства. Христианизации, по мысли А. Мицкевича, подверглись многие категории. Так, категория свободы у славян явственно сакрализовалась и оказалась тесно связанной с понятием народа (дух Божий скрыт в блузах парижан).

Собирая воедино всех славян, А. Мицкевич, естественно, не раз отдельно пишет о поляках, которые, по его мнению, сосредоточивают в себе все черты, присущие славянам. Поляки более других славян выражают все свойства славянской души. Их дух направлен только к небу, сконцентрирован и углублен в себя. Им присуще ощущение непосредственных связей между тем и этим миром — в этом моральная и политическая их сила. Этот высокий тон похвалы иногда сменяется неодобрением. Так, А. Мицкевич негативно оценивает избыточную активность поляков («ruchliwość»). Поляки, с точки зрения поэта,

напрасно усиливали свою активность то за пределами страны, то внутри ее. Они также слишком много рассуждают. Вместо того чтобы развивать религиозные и политические догматы, они о них беспрестанно говорят (36-IX).

Оставляя в стороне подобные недостатки, А. Мицкевич говорит о своем народе возвышенно. Так, польская история — есть квинтэссенция истории всех славянских народов. Польша — это колыбель братства славянских народов. Польская эмиграция, изгнание и странничество в терминах поэта — последнее и самое яркое выражение истории славян.

Полякам, особенно простому народу, свойственно такое чувство патриотизма, которое питается исторической памятью. Патриотизм поляков — это святой огонь. Его высекает только жизнь духа. Народ, который способен ощутить такое чувство — это великий народ. Так налаживается прямая зависимость между патриотизмом и величием.

Именно поляки выкристаллизовали своеобразный синтез религии и патриотизма, направленный как на земную, так и на небесную отчизну (481-XI). Их чувство родины не напрямую связано с землей и простирается за ее географические и политические границы (268-X). «Родина поляков там, где бьются верные сердца ее сынов» (36-VIII). Словом *отчизна* у поляков выражаются все оттенки национального чувства. Из него выросла и развилась целая литература. Этим они отличаются от других славян.

Поляки всегда осознавали свою миссию, защищая христианство и Европу. Кстати, они ближе других славянских народов к Европе, особенно типом шляхтича, воина, рыцаря, который благороден, отважен, открыт.

А. Мицкевич пишет о своем народе, акцентируя тему свободы. Так, поляки сейчас находятся в центре внимания Европы, и их имя стало очень популярно, потому что *поляк* — означает то же, что друг свободы. В этом этнониме, который поэт приравнивает титулу, кроется стремление сражаться за свободу. Поляк — естественный демократ и республиканец. Он принимает эти наименования как епископ, которому вдруг захотелось стать дьяконом — чувство свободы дано поляку свыше и не зависит от современных политических течений¹⁸. Наделенные особым чувством свободы, поляки имеют важную ис-

торическую миссию — свободная Польша в состоянии разрешить все политические сложности современного мира.

От исторической и политической ситуации Польши зависит будущее Европы. Так А. Мицкевич подходит к осевой линии, определяющей целостную композицию автопортрета — к идее славянского мессианизма. Бог избрал славян, у них есть религиозное предназначение, которое они выполняют в будущем и которое сами пока не осознают. Тайну о нем хранит Провидение. Следуя романтической концепции времени, поэт относит миссию славян к будущему и выискивает ее предзнаменования в настоящем.

Таковым он считает равнодушие славян к формам государственной жизни. Это отличает их от европейцев — у них иная система ценностей. Славян, на самом деле, не устраивает никакая форма государственного правления — ими должны править не по человеческим, а по божеским законам. Они ожидают эти законы, но внешне ничего не делают для их приближения. Свое слово они еще скажут, когда на земле с их помощью победит любовь. Тогда появится форма правления, которой еще не было до сих пор, и славяне выйдут на сцену истории и изменят ее ход. Пока же они словно замерли в ожидании, «это народ, который еще не достиг полноты жизни» (279-XI), и которая осуществится в их святой жертве. Поэт углубляется в славянскую и мировую историю и литературу, с тем чтобы «обнаружить» в них человека, который не стремится завоевывать историю, не пытается изменить ее ход, но жертвует ей самого себя, спасая тем самым человечество.

А. Мицкевич постоянно сравнивает поляков и русских, подключая оппозицию свой/чужой. В отличие от поляков русских как нацию не отличает внутренний динамизм. Они не способны к развитию и движению. Поэт, таким образом, отказывает русским в главных признаках, с помощью которых романтики положительно описывали любые культурные феномены, в том числе и этносы. Кроме того, русские, например, бережно сохраняли свой язык и обычаи, но не смогли их развить (8-IX). Им присуще развитое чувство любви к родине. В доказательство этого тезиса поэт описывает русскую историю времен монголо-татарского нашествия. Резко отрицательно он оценивает постоянное стремление русских расширять свои территории, а также имперскую политику.

Поэт использует понятие духовных границ, которые возникают на карте истории порой ранее, чем политические (8-IX), и которые не менее важны, чем границы государственные. Эти категории помогают ему описать притязания славян на чужие земли. Русские всегда стремились к расширению своих владений. Москва угрожала Литве. Поляки противились московской политике (22-IX).

Несмотря на все противоречия, которые существовали и существуют между славянами, А. Мицкевич через все «Лекции» проводит идею о том, что будущая миссия объединит их, и таким образом разрешится славянский вопрос. Поэт уверен в этом, потому что всякий раз перед лицом общей опасности славяне объединялись в одном чувстве (343-X). Так уже было много раз. Они сейчас живут ожиданием, и ожидание это торжественно. Они предчувствуют новую идею, и в будущем она у них появится. Какой она будет, — спрашивает поэт, и сам дает ряд ответов: может быть, коммунистической, может быть, фурийской. Сложится ли она на российский образец, когда во главе всего стоит завоевание, или ее формирование пойдет по польскому пути, который русские называют мечтаниями, чехи — утопией, а поляки — идеалом, — пока неизвестно. Но для поэта очевидно, что славян, а затем и все европейские народы объединит вера. В ней их единственный идеал.

Славянский автопортрет, созданный поэтом, насквозь романтичен. В нем просматривается четкая ориентация на будущее, в котором эпоха видела конечные цели истории. Славяне для поэта — это люди слова, они — «воплощенное славянское слово». Их отличает таинственный дар слова, которое по своим характеристикам тяготеет к слову евангельскому. Кстати, кафедру Коллеж де Франс он объявлял не только трибуной, но и ковчегом спасения, наделяя, следовательно, сакральными смыслами локус, в котором произносится священное слово. Славяне — это и люди духа. Так они наделяются ведущей категорией романтизма. Жизнь духа поэт прослеживает в мифологии, христианстве, в повседневной жизни и в искусстве. Слово и дух славян не существуют раздельно. В их слиянии рождается система глубинных мифологических представлений о мире и человеке.

Таков автопортрет человека-народа, созданный А. Мицкевичем, который вписан в мир истории и культуры и наделен великой исторической миссией.

Примечания

¹ Михайлов А. В. Из истории характера // Человек и культура: индивидуальность в истории культуры. М., 1990. С. 48.

² Вайнштейн О. Язык романтической мысли. О философском стиле Новалиса и Фридриха Шлегеля. М., 1994. С. 58–65.

³ Михайлов А. В. Из истории характера. С. 43.

⁴ Гуревич А. Я. Предисловие // Человек и культура. С. 3.

⁵ Mickiewicz A. O duchu narodowym // Dzieła. Warszawa. T. VI. 1955. S. 67.

⁶ Карсавин Л. П. Философия истории. Берлин, 1923. С. 97.

⁷ Михайлов А. В. Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры. М., 1989. С. 39–40.

⁸ Сноски на издание: Mickiewicz A. Dzieła. T. VIII–XI. Warszawa, 1955 — даются в тексте статьи в круглых скобках. Арабские цифры указывают страницы, римские — том.

⁹ Mickiewicz A. O duchu narodowym. S. 67.

¹⁰ Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983. С. 36.

¹¹ Чекоданова К. Архаический источник судебного театра. По материалам художественной литературы // Мифологические представления в народном творчестве. М., 1993. С. 197.

¹² Лосский Н. О. Характер русского народа. Книга первая. Посев. 1957. «Изд-во Ключ»-90. С. 14.

¹³ Mickiewicz A. O partii polskiej // Dzieła. T. VI. S. 95–99.

Формирование романтического образа нации в польской литературе первой трети XIX в.

Первые десятилетия XIX в. — время, когда в сознании польских ученых, писателей и мыслителей активно утверждалась идея национальной индивидуальности. Стремлением выявить и раскрыть эту индивидуальность в те годы были проникнуты научные труды, публицистика, художественное творчество. Проблема национального своеобразия поляков, как и вообще славян, их истории и культуры была в центре внимания формирующихся наук: истории, этнографии, литературоведения, лингвистики.

В значительной мере этот бурный рост интереса к национальному началу был обусловлен исторической ситуацией. После третьего раздела Польши в 1795 г. и окончательной утраты поляками собственного государства национальное сознание не могло больше развиваться по прежнему, политическому («французскому») типу, как это было в эпоху Просвещения, и акцент неизбежно должен был быть перенесен на культурные — этнические, лингвистические узы, связывающие народ¹. Создание Княжества Варшавского в 1807 г. и Королевства Польского в 1815 г. и связанные с этими событиями всплески патриотизма еще больше подогрели интерес ко всему национальному — усилия польской интеллектуальной элиты в те годы, как никогда целенаправленно, были сосредоточены вокруг строительства подлинно национальной культуры — создания национальной литературы, историографии, системы образования и т. д.

В те годы национальная идея быстро эволюционировала в романтическом направлении. Происходил слом просветительской модели нации, на смену ей приходил тот образ польского народа, на котором будет строиться философия «Великой» эмиграции. Многие элементы этого романтического образа, легшего в основу мессианизма А. Мицкевича, Ю. Словацкого, И. Красиńskiego, систем национальной философии А. Чешковского, К. Либельта, Б. Трентовского и других мыслителей

1830–1840-х гг., сложились еще в первые десятилетия XIX в. Так, новым содержанием наполнилось слово *naród* (народ), ключевыми стали понятия *narodowość* (национальность), *duch narodu* (национальный дух), которые не только часто встречались на страницах научной литературы и публицистики первой трети XIX в., но и обладали особой значимостью, являлись как бы «несущей частью» большинства историко-философских построений того времени.

Движение мысли, характерное для той эпохи, отразилось в эволюции этих и других понятий, связанных с идеями национально-культурной, исторической самобытности. Они, по сути, представляли собой некий стандартный инструментарий, необходимый для создания литературного портрета нации. От смысла, который авторы вкладывали в понятия «национальность», «национальный дух», зависела «техника» национального автопортрета. О том, как постепенно менялась эта «техника», а с ней и сам образ польского народа, свидетельствует исследование названных выше понятий и той роли, которую они играли в польской общественной мысли первой трети XIX в. Такое исследование помогает лучше представить историко-культурный, философский контекст развития национальной идеи в Польше.

Формирование романтического образа польской нации было тесно связано с общим движением культуры, с развитием представлений о «конкретности, индивидуальности» всякого историко-культурного явления. Оно зародилось еще в рамках идеологии XVIII в., выразившись в определении Гердером человеческого совершенства как национального, исторического и индивидуального². Ученые эпохи Просвещения интенсивно собирали исторические факты, сведения о национальных культурах, уделяя основное внимание прошлому своей страны, рассуждали о закономерностях национального характера. Все это побуждало философов к тому, чтобы задаться вопросом: как возможны культурные различия внутри человеческого рода и разнообразие истории, если все человечество подчинено одним и тем же законам. Эту проблему пытались решить и многие польские ученые. Так, философ Енджей Снядецкий в «Теории органических существ» (1811) развивал теорию географического детерминизма. Он считал, что главным фактором, влияю-

щим на формирование людей, является пища, которая, в конечном итоге, определяется климатом и растительностью. Снядецкий выделял три типа человеческих характеров (северный, южный и «самый счастливый» — умеренный), соответствующие, по его мнению, трем климатическим зонам³. Другой философ-просветитель Г. Коллонтай также утверждал, что врожденные черты различных народов постоянны и зависят от природных условий. Вместе с тем, он полагал, что национальные свойства по-разному проявляются у народов, стоящих на разных ступенях цивилизации, а потому не имеет смысла сравнивать «диких» и «просвещенных»⁴.

Развитие и осмысление идеи национальной самобытности шло постепенно. Познание «духа» разных народов, имевшее для просветителей лишь вспомогательное значение сбора энциклопедических сведений, с развитием романтизма приобретало качественно иной смысл. Воображение открывало романтикам «мир не общий, но индивидуальный»⁵. В этой индивидуальности они усмотрели самостоятельную ценность, уравнивая в правах культуры различных эпох и народов. Поэты и ученые стали целенаправленно искать в истории своего народа оригинальное начало. По словам польского исследователя Ю. Клейнера, «романтизм открыл душу народа». Обращаясь к надындивидуальным формам жизни, романтики не отходили от культа индивидуальности, значительно расширяя таким образом само это понятие. Черты личности были перенесены и на народ, который «становился мистическим, загадочным лицом, на протяжении веков жившим жизнью тысяч людей, определяя их подлинный смысл существования. Не просто прошлое, не просто памятные деяния и личности, как в культуре прежних времен, не город и страна, как у римлян и греков, — душа народа составляла предмет размышлений и творчества»⁶.

Так, начиная с рубежа XVIII–XIX вв., глубокой трансформации подверглось само понятие «польский народ». К этому времени отошли на второй план дискуссии о социальном составе народа, в которых просветители XVIII в. выступали с критикой сарматской традиции относить к понятию «польский народ» лишь шляхту. В эволюции этого понятия отразился существенный для развития исторического сознания переход от просвещенческой идеи отечества, государства как сообщества

граждан, созданного их осознанным усилием, к собственно национальной идее. В понятии «народ» сплетались государственная идея и романтические представления о нации как об исторически данной общности, имеющей свои неповторимые, индивидуальные черты⁷.

Бытовавшие в эпоху разделов представления о смерти, исчезновении народа, которое неминуемо влечет за собой ликвидация государства, в первые десятилетия XIX в. постепенно подвергались трансформации. Правда, традиция отождествления народа с государством была настолько сильна, что эти понятия порой еще тесно переплетались друг с другом. Политические катаклизмы предшествующих лет заставляли поляков непрестанно рассуждать об угрозе национальному бытию, об их «исключении из числа народов». Т. Чацкий в работе «О польских и литовских законах» (1800–1801) утверждал, что «Польша уже вычеркнута из числа народов». «Когда какой-либо народ, — пояснял он, — перестает быть самостоятельным, едва успеет смениться несколько поколений, как презрение и равнодушие к несуществующей стране предадут его забвению»⁸. В таком же духе рассуждал и Я. Альбертранди, начавший первое заседание Общества друзей науки в 1800 г. с признания того, что «имя польского народа вычеркнуто из списка наций» и что сам он «переплавлен в чужеродную массу народов»⁹.

Метафорические образы «смерти народа» и его «чудесного воскрешения» со времени разделов были популярны в польской литературе и публицистике. Под «воскрешением» подразумевались то реформы Четырехлетнего сейма, то образование Княжества Варшавского, а в эпоху Королевства Польского так символически обозначалось воссоздание национального государства Александром I, именовавшимся поляками «воскресителем нации». Одновременно менялся и глубинный смысл, вкладываемый в эти выражения. В первые десятилетия XIX в. все чаще и чаще стала звучать мысль, что с ликвидацией государства и политической самостоятельности нация не умирает, поскольку ее бытие зависит от других факторов. Я. П. Воронич писал: «Навечно умирает только тот народ, который не может разбудить в себе национальный дух и в таком состоянии не способен ни к благородным чувствам, ни к тому, чтобы достой-

но ответить другим»¹⁰. По словам же Ю. У. Немцевича, «просвещенный народ, который сам себя не забудет, сохранит ценности, не подверженные политическим переменам»¹¹.

В основном польские авторы первых десятилетий XIX в. рассматривали народ как развивающуюся нравственную, духовную сущность. Литературный критик и публицист М. Мохнацкий писал, что народ — «это не сообщество людей, живущих на территории с определенными границами. Сущность народа — это, скорее, комплекс всех его представлений, всех понятий и чувств, отвечающих религии, политическим институтам, законодательству, нравам и тесно связанных с географическим положением, климатом и другими условиями эмпирического бытия»¹². И если философ-просветитель С. Сташиц, также определявший нацию как «единую нравственную сущность, которую составляют граждане», еще подразумевал под этим государство, гражданское общество, то, Мохнацкий рассматривал нацию как органическую общность, связывая ее бытие, как и бытие отдельной личности, с «познанием самой себя в своем естестве»¹³. Обращаясь к соотечественникам, он писал: «Недостаточно того, что мы существуем, необходимо еще и осознавать это; чем лучше мы это осознаем, тем более укрепляемся, утверждаемся в своей сущности»¹⁴. К этой мысли Мохнацкий пришел под влиянием натурфилософии Ф. Шеллинга, перенеся его идеи о самопознании и его роли в развитии человека и человеческого общества на представления о народе. Концепция национального самопознания, тесно связанная с целым комплексом идей немецких философов о развитии духа и сознания, была очень популярна в те годы. В подобном ключе мыслил, например, И. Лелевель, стремившийся в своих исторических изысканиях к тому, чтобы «обнаружить подлинно национальную стихию (*żywiot*), отличающую поляков от чужеземцев» и написать подлинно национальную историю.

К осмыслению своего национального его поляков побуждало само направление европейской мысли. Большинство польских авторов, так или иначе затрагивавших национальную проблематику, осознавало, что упрочение идеи национальной индивидуальности — отличительная черта их эпохи, в которую, как писал К. Бродзиньский, каждый народ, «чем он просвещеннее, тем более считает своим долгом уважать достоинст-

во другого и ценить его индивидуальность»¹⁵. Писатель-романтик Л. Семеньский считал, что его время «можно справедливо назвать эпохой воскрешения национальных, народных традиций. То, что XVIII век пытался стереть из памяти каждого народа, чтобы подчинить его единообразной мысли и чувствам, обязательным с точки зрения абстрактного божества, называемого человечеством, возвращает нынешний век»¹⁶.

Стремлением «познать самих себя» объясняется то, что в польской литературе начала XIX в. стало необыкновенно популярным слово *narodowość*. Как утверждает А. Зелиньский, на протяжении всего XIX в. это было одно из наиболее часто употребляемых абстрактных понятий, причем первоначально оно имело очень широкую семантическую область: каждый мог придавать ему смысл по своему усмотрению. В целом этим словом (образование существительных при помощи суффикса *-ość* отличалось в то время значительной свободой) могло обозначаться все что угодно, связанное с народом, с любыми сферами его жизни. Однако чаще всего *narodowość* подразумевала именно «национальность», т. е. индивидуальность нации, специфические черты ее культуры¹⁷. В Словаре польского языка С. Б. Линде *narodowość* определялась как «особенность, которая отличает один народ от другого»¹⁸.

Национальное начало, в понимании польских авторов, актуализировалось во многих проявлениях. Его носителями были «нравы», или «характер», народа, его язык, история, национальная религия, литература и другие продукты духовной деятельности. При этом важнейшей и, пожалуй, самой существенной составляющей *narodowości* считался национальный характер.

К началу XIX в. тема польского характера, его достоинств и недостатков уже давно эксплуатировалась в литературе. Если сарматская традиция идеализировала все национальное, то просветители активно обличали пороки и недостатки польского народа, приведшие, как казалось им, к его политическому упадку, и пытались указать пути их искоренения. Так, А. Нарушевич в «Истории Польши» высказывал типичное для просветителей мнение, что причины кризиса Речи Посполитой следует искать в нравственном несовершенстве поляков. Однако, это несовершенство, глубоко взаимосвязанное, в его интер-

претации, с формой государственного устройства, казалось ему поправимым. В истории польского народа он усматривал эпохи, когда тот был «сильным», «здоровым» и, напротив, «портился» и «опускался». Другой видный историк эпохи Просвещения Т. Чацкий задавался вопросом «Легко ли изменить характер народа?», полагая, что его трансформация всецело зависит от умелой политики правительства. «В руках власти сделать воспитание таким, чтобы у нас были дельные граждане, а не только ученые и приятные люди», — писал он. Подобным образом мыслил и Г. Коллонтай, также полагавший, что национальный характер подвержен изменениям и зависит от стечения исторических обстоятельств. Коллонтай считал, что с ходом истории польский народ нравственно разложился, ему стали присущи такие ранее не свойственные черты, как извращенное понимание свободы, подозрительность, леность, корыстолюбие. Преодолеть все это, по его мнению, можно было лишь совместными усилиями правительства и подданных¹⁹. Публицисты конца XVIII в. ругали своих соотечественников за обжорство, пьянство, расточительство, невоздержанность во всем. Ф. Езерский утверждал, что поляк — «самый дорогостоящий пьяница на свете».

Рассуждая о национальном характере, просветители в значительной мере руководствовались теорией географического детерминизма, согласно которой физические и духовные качества людей зависят от географического положения и климата. Национальный характер считался важным историческим фактором, который определяет пути развития общества, сложившиеся у него формы правления, социального и экономического устройства. С другой же стороны, большинство авторов конца XVIII — начала XIX вв. было убеждено, что характер и нравы народа подвержены изменениям в ходе истории — на них могут оказывать влияние воспитание, религия, государственные институты и т. д.

Однако, после 1795 г., а в особенности в первые годы следующего столетия рассуждения о национальном характере стали приобретать явно иное направление. И дело заключалось не столько в том, что его критика стала постепенно сменяться идеализацией, сколько в принципиально ином подходе — черты польского характера стали рассматриваться теперь сквозь

призму новой категории — «*narodowości*». Это подразумевало оригинальность, неизменность, независимость от исторических коллизий и внешних воздействий²⁰. Безусловно, в начале XIX в. подобная, по сути романтическая, концепция национального характера только зарождалась, и в ходу еще были просветительские представления. Так, в «Обращении Общества Друзей науки по поводу проспекта польской истории» (1809) было написано: «Характером народа называются достоинства и недостатки, а вернее хорошие и плохие привычки, которые, как ветры, направляющие корабль, накрывают его на протяжении многих веков и либо возносят на гребень славы, либо низвергают в пучину. Формирование национального характера и его изменения зависят от многих причин, которые следует учитывать при написании истории»²¹. Однако убеждение в том, что именно в характере, в первую очередь, следует искать национальную индивидуальность, разделяли тогда практически все польские писатели и ученые. Налицо было стремление досконально изучить его черты.

Наиболее полно их представил Ю. Немцевич в приложении к «Историческим песням» (1816) под названием «Замечания об упадке и характере польского народа». Среди основных свойств польского народа он назвал «сельскость» и «воинственность». «Обилие плодородной почвы требовало от нас земледелия, агрессивные нападения соседей — постоянных войн, поэтому народ разделился на две самостоятельные части», — заключал он. Как и многие другие авторы, Немцевич особо отмечал патриотизм своих соотечественников. По его словам, «анархия могла усыпить в поляках воинственный дух, поселить в них сохранившуюся, может быть, и до сих пор дурную привычку к бездеятельности, нелюбовь к постоянному труду, безудержную страсть к роскоши и развлечениям, но, породив эти недостатки, она сохранила смелость, благородную самоотверженность во имя отечества, свободы и то, что я называю железной волей к тому, чтобы быть народом». Поляка, в описании Немцевича, характеризует мягкость характера, соседствующая с бесстрашием и мужеством, он чересчур обидчив, но отходчив, порывист, но в то же время терпелив²².

Историк-славист В. Суровецкий считал, что подлинные, изначальные черты польского характера, сочетавшего в себе

«живость грека и невозмутимость римлянина», сохранились неизменными на протяжении всей истории. «Поляк свято чтит законы своего отечества, спокойно возделывал землю отцов и лишь тогда брался за оружие, когда нужно было защищать родину от внешних врагов. Польша не взрастила на своем лоне ни яростных крестоносцев, ни цареубийц... Народ, будучи храбрым от природы и не терпя ни малейшего давления от своих правителей, тем не менее сумел тысячу раз удержаться в рамках приличия». В. Суroveцкий, так же, как и И. Лелевель, описывал поляков как народ свободолюбивый, но законопослушный, подчеркивал их необычайную терпимость в делах веры, писал об их общительности, остроумии, веселом нраве²³.

На тему польского национального характера высказывались и многие другие ученые: Я. Снядецкий, И. Раковецкий, Ю. Шаняевский, К. Бродзинский, М. Мохнацкий. Они, как правило, превозносили такие черты поляков, как простоту и чистоту нравов, честность и прямоту, сердечную доброту и мягкость, снисходительность и отсутствие фанатизма, патриотизм и свободолюбие, совершенное воплощение которых усматривали в древности. Лелевель добавлял к этому отсутствие самомнения, стойкость в вере и самоотверженность в ее отстаивании, Мохнацкий и Бродзинский — любовь к наукам.

В эти годы в Польше происходило подлинное открытие древнего славянства. Ученые заинтересовались историей, культурой, законодательством, языком древних славян, отождествляя их историю с древней историей Польши. Общество друзей науки предлагало конкурс на исследования в этой области. Адам Чарторыйский и С. Б. Линде проектировали создание Польско-Славянского общества. И. Раковецкий хотел сделать «славянство» самостоятельным предметом школьной программы. Историки во главе с В. Суroveцким выдвигали фантастические гипотезы о происхождении славян, а Я. П. Воронич в своей поэме «Лех» искал сведения о славянских корнях в Библии, считая предком славян правнука Сима — Ассармота. Понятие *Stawiańszczyzna* ассоциировалось с далекими предками современных славянских народов, когда они выступали как единая общность и характеризовались едиными для всех чертами *narodowości*. Эти общие для всего славянского племени духовные свойства привлекали внимание многих польских ис-

следователей — в них искали сущность польского национального характера. Исторические исследования его изначальных черт по замыслу ученых должны были служить задачам преобразования культуры народа в подлинно национальном духе²⁴.

Одним из главных энтузиастов исследования славянских древностей стал З. Доленга-Ходаковский, сочинение которого «Славяне до христианства» (1818) было посвящено языческой культуре праславян, — автор превозносил эту культуру и сетовал на ее уничтожение латинским христианством²⁵. Именно после публикации его статьи в польской литературе широко распространился романтический образ национальной древности, выделяющейся из общей картины древнего мира²⁶.

Как воплощение всевозможных совершенств описывал национальный характер славян К. Бродзиньский. Только у них находил он сходство с нравственным идеалом античности, проявляющееся в «благородстве и простоте характеров», «сдержанности страстей», «мягкой чувствительности», «нравственности практической философии», «свободолюбии» и «общественной форме правления». Славяне, в представлении Бродзиньского, обладали «мягким», «идиллическим» характером. Это был «народ-земледелец», который «превыше всех сокровищ и роскошных изысков ценил трудовую, спокойную жизнь»; его исконными чертами являлись «семейная любовь, миролюбие, веселость, терпеливость и мужество». По мнению Бродзиньского, славянам в наибольшей степени были присущи гостеприимство, патриархальность нравов, а также любовь к музыке и поэзии. Лучшее всего образ славянского характера, сложившийся в сознании ученого, отражает приведенная им легенда из византийской хроники. Согласно этой хронике, взятые в плен славяне вместо оружия в руках имели гусли и о себе говорили так: «Мы не умеем обращаться с оружием и только играем на гуслих; в нашей земле нет железа, и мы, не зная войн, любим музыку и ведем спокойную, тихую жизнь»²⁷.

Выражая общую для «любителей национальной древности» точку зрения, Бродзиньский утверждал, что все эти качества древних славян ярко воплощены в характере поляков. «Чувства поляков, — писал он, — пожалуй, соответствуют их земле. На ней нет вулканов, как и в их сердцах — великих страстей. Скорее веселая, нежели угрюмая или величественная, она вос-

питывает сыновей, более склонных к веселости и спокойным чувствам, чем к бурным страстям и мрачным фантазиям. Бедная мягким золотом, она богата железом — символом мужества и земледелия. Не слишком изобильная, она препятствует восточной изнеженности, но, благодарная работе земледельца, не способствует развитию купеческого эгоизма»²⁸. По мысли Бродзиньского, исконно славянские черты определяли нравственный облик польского народа на протяжении всей его истории.

Не менее важным элементом польской *narodowości* считался язык. Веру в то, что «национальность держится благодаря языку», как выразился Я. Снядецкий, разделяло большинство польских ученых. С этой идеей было связано целое направление деятельности Общества друзей науки, члены которого вели активную борьбу за чистоту языка, выступали против иностранных заимствований²⁹. Популярным стало мнение, что язык является наиболее ярким отражением национального менталитета. «У каждого народа есть некое множество мыслей и чувств, которые в нем постоянно обращаются и к которым приспособлен его язык», — считал Е. Словацкий. Подобным образом польский язык должен был отражать величие народа. «Благородная суровость, так хорошо соответствующая и северной широте, и духу нашей религии, сильные, страстные порывы сердца и благородная душа вольного народа имеют в нашем языке подлинно художественные черты, и каждому выражению присущи ясность, изящная и выразительная простота и определенность, которой мы не найдем в языке тевтонов и галлов», — писала в 1822 г. газета «Астреа». На замечания же о некоторой «шероховатости» языка, обилии в нем согласных звуков, префиксов *prze-* и *przy-* отвечали, что польский «воинственный народ и в языке сохранил что-то от бряцанья оружия»³⁰.

Как носительницу национального начала рассматривали ученые того времени и литературу. Так, по словам М. Мохнацкого, в ней заключалось «выражение духа, извлеченная на свет божий коллективная мысль, та общая масса представлений и понятий, которые характеризуют существо нации»³¹. Мохнацкий усматривал в развитии национальной литературы процесс познания народом самого себя, и с этой точки зрения рассматривал ее историю. К. Бродзиньский также считал, что все области литературы являются «самым верным образом на-

рода». По его словам, в письменном наследии заключалось «нравственное бытие, отчизна с нерушимыми границами». При этом из всех видов творчества именно поэзия «вскармливает национальность и является ее зеркалом», поскольку в ней лучше всего отражаются обычаи, нравы, традиции и история народа³². Так, идиллии — поэтический жанр, воспевающий чувства людей, живущих мирной, добродетельной жизнью, по мнению Бродзиньского, являются наиболее адекватным выражением славянского, а в особенности польского характера. Поэтому польские идиллии, называемые селянками, он рассматривает как подлинно национальный вид поэзии.

К. Бродзиньский внес большой вклад в развитие концепции *narodowości*. Целый ряд его произведений, в том числе знаменитая речь «О польской национальности» (1831), был специально посвящен толкованию этого понятия. Так, пытаясь определить, что такое *narodowość*, в «Письмах о польской литературе» ученый выявляет различия между «любовью к родине» и «любовью к национальности». Любовь к родине, по Бродзиньскому, означает привязанность к земле, соотечественникам, правительству, национальное же чувство — приверженность обычаям и традициям, унаследованным от своих предков. Национальное чувство, по мнению писателя, крепче и жизнеспособнее, чем патриотизм, оно возникает раньше и может существовать самостоятельно — например, в невежественных и деспотических государствах, где отсутствует гражданское воспитание, или тогда, когда государство почему-либо прекращает существование. В последнем случае *narodowość* заменяет народу отечество. «Даже под пеплом отчизны остаются искры национальности», — пишет Бродзиньский. Там же, где забыты традиции предков (как это произошло у древних греков и римлян), и *narodowość*, и государство гибнут безвозвратно³³.

Согласно Бродзиньскому, «уважение и любовь к национальности» — важнейшие свойства народа, которые формируют его «гражданское достоинство» и «добродетели». По его мнению, периоды подъема в польской истории наступали в те эпохи, когда в поляках особенно сильно было национальное чувство, — тогда польский народ «по своему могуществу и цивилизации был равен первым державам. Склоняться же к упадку он стал с момента, когда вместо того, чтобы внушать

юным умам привязанность ко всему национальному, их стали против этого настраивать»³⁴.

Бродзиньский идеально выразил общую тенденцию польской общественной мысли 1820-х гг. — видеть в *narodowości* уже не просто объективный результат естественных факторов, но элемент системы ценностей, от устойчивости которой зависит счастье и процветание человеческого рода. В его представлении *narodowość*, наряду с религией, философией и политикой, была «составной частью нравственного мира», одной из основ «счастья и возвышения человечества». Бродзиньский полагал, что от соотношения и степени развития этих начал зависит состояние социума, его благополучие. Так, религия, политика, философия и национальность у древних греков, согласно Бродзиньскому, гармонично сочетались, последующие же времена характеризовались противоречиями между этими началами, причем «подавление» национального чувства вело к пагубным результатам.

В «Речи о польской национальности», произнесенной в 1831 г. с кафедры Общества друзей науки, Бродзиньский совсем выходит за рамки этнических и лингвистических критериев. Он провозглашает, что народ — это «врожденная идея, которую его члены, сплоченные воедино, стараются осуществить», «одна семья, имеющая свою семейную историю и призвание». По мысли ученого, нации «сотворены», Бог определяет им «жизнь и предназначение», с тем, чтобы каждый народ обладал определенным лицом в человеческой семье³⁵.

Нация, в интерпретации Бродзиньского, теперь является посредником между человеком и всем человеческим родом, она предоставляет каждому возможность внести свой вклад в развитие нравственное человечества. «Сформировавшаяся соответственно своему положению, способностям и необходимости, она предстает как одно лицо, готовое выполнить свое предназначение в ряду других народов»³⁶. Совершенствуясь изнутри, приобретая новые черты, она вносит свой вклад в совершенствование всего человеческого общества, дополняет его тем, чего ему недостает.

В контексте мессианистских построений Бродзиньского национальное самосознание становится столь же необходимым условием жизни народа, сколь и вера в Бога. Вера, по мысли

ученого, должна укреплять убеждение в том, что каждая национальность с ее неповторимым своеобразием — неотъемлемая часть божественного миропорядка. «Поляк, — утверждает он, — становится верующим через любовь к родине»; польский народ «жил верой и для веры и через нее воскреснет»³⁷.

Мессианистская концепция Бродзиньского строится на взятой из Ветхого Завета идее «избранного народа». Подобно еврейскому народу, который был лишен родины и жил в неволе, польский народ, в интерпретации Бродзиньского, благодаря своим страданиям, становится носителем божественных истин. Он получает от Бога «чудесное предназначение» стать избавителем человечества. При этом искупительной силой, по мнению писателя, обладают пассивное терпение и жертвенность народа. Именно они «приближают возрождение человечества». Способность и готовность к терпению возводят поляков в ранг нации-спасителя³⁸.

Согласно Бродзиньскому, в универсальной гармонии народов поляки занимают особое место благодаря своему моральному совершенству и освободительной миссии общечеловеческого значения. Польшу Бродзиньский метафорически называет «Коперником в нравственном мире», поскольку, как считает он, именно в польском патриотизме нашло самое совершенное выражение осознание принадлежности народа к человечеству.

В «Речи о польской национальности» Бродзиньский приблизился к интерпретации этого понятия в чисто духовном ключе, что впоследствии нашло развитие в мессианизме 1830–1840-х гг. Для философов-мессианистов культурные факторы вообще отошли на второй план, ибо *narodowość* рассматривалась как дух, материализация которого могла осуществляться по-разному³⁹. Идеально это выразил Ю. Словацкий: «Подобно тому, как сотворению мира предшествовало слово, или дух, который открывается через видимые формы, появлению каждого народа предшествовало сотворение идеи, ради которой впоследствии люди, сформированные особым образом, отвечающим этой идее, и трудились. Эти идеи воплотились во внешнюю форму, которой и стала национальность»⁴⁰. А. Мицкевич в «Книгах польского народа и польского пилигримства» и в «Парижских лекциях» выскажет сходные взгляды на сущность национального начала, которое, по его мнению, обусловлено таинственной «незримой связью», «искрой», воспламе-

няющей сердца. По его словам, «каждая национальность основана на особом откровении. Каждая из великих народностей была создана одним человеком, возникла из одной мысли и жила только ради ее реализации»⁴¹.

О подобной трансформации представлений свидетельствует также характерная эволюция понятия «национальный дух». Это было одно из излюбленных выражений эпохи, входившее в активный словарь не только польской, но и вообще европейской литературы. Его использовал Гердер, который предлагал исследовать «дух» разных народов на основе национальных языков. Ф. Шлегель усматривал в национальном духе составляющую некоего общечеловеческого духа. «Теория „национального духа“, применявшаяся в гуманитарных науках, в исследованиях права, языка, фольклора, становилась в каком-то смысле универсальным принципом объяснения и интерпретации исторических фактов»⁴². В Польше на ней основывалась историческая мысль И. Лелевеля. По словам К. Либельта, задача историка также состояла в том, чтобы «найти и оживить национальный дух в единстве и целостности, стать у надгробия минувших веков и чудесной силой гения воскресить его, чтобы восстал из гроба и свидетельствовал настоящему и будущему, каким был дух, каким образ, каким понятие народа»⁴³.

Историю литературы пытался рассмотреть как историю национального духа М. Мохнацкий. Главную задачу своей наиболее значительной литературно-критической работы «О польской литературе в XIX веке», построенной на концепции национального духа, он видел в том, чтобы «исследовать дух и проникнуть в существо польского народа в отечественной литературе»⁴⁴. Аналогично основной тезис работы К. Бродзиньского «О классическом и романтическом, или о духе польской поэзии» состоял в том, что польская литература не должна ориентироваться ни на одно из этих направлений, а лишь следовать тому национальному духу, который сформировался в ней еще в XVI в.

Вместе с тем, говоря о «национальном духе», польские авторы не всегда вкладывали в это выражение один и тот же смысл. Первоначально под ним чаще подразумевался складывающийся в процессе просвещения и меняющийся в ходе истории «духовный багаж» нации, ее самосознание. Такой дух являлся творением самого народа, плодом его интеллектуальной деятельности, он раз-

вивался по мере развития самого народа, воплощаясь в достижениях его культуры. Он объединял народ, но в то же время сила его влияния и действенность зависели от внешних обстоятельств. Имея в виду такое значение понятие «национальный дух», Бродзинский замечал о польском народе, что тот, будучи разделен на части и подвергнувшись иностранным влияниям и нравственным перерождениям, уже не представляет собой такого организма, «все части которого легко могут быть направляемы единым и спасительным духом»⁴⁵. В подобном ключе чаще всего интерпретировали это выражение Ю. Немцевич, Я. П. Воронич и другие писатели начала XIX в.

Однако подобная интерпретация народного духа органически сочеталась с иной — «метафизической», по выражению А. Вежбицкого, характерной для романтического поколения⁴⁶. Так, Мохнацкий, употребляя это понятие в том смысле, о котором говорилось выше, часто писал о национальном духе не только как о результате истории, но и как о некоей созидательной силе, которая предопределяет единство народа. «Метафизическая» трактовка национального духа задавала тон всей историософской концепции Бродзинского. Чаще всего под выражением *duch narodu* он понимал некую устойчивую и неизменную идеальную сущность, благодаря которой народы (или такие этнические группы, как славянство) существуют в этом мире как общности. Таким образом, понятие «национальный дух» служило для выявления индивидуальности народа, подобной бессмертной душе человека.

Наиболее явственно такое толкование национального духа проявилось в образе, на котором была построена «Речь о польской национальности». *Narodowość* представляется здесь Бродзинскому как дух, сошедший на польский народ в виде дарованного ему огня. Это огонь, «божественный и невидимый», одухотворяет поляков, загорается в груди каждого из них. С ним им суждено жить и «возвращаться на небо». «С той поры, — пишет Бродзинский, — весь народ жил одним духом, и духом этим был наделен только он один». Огонь, который получили поляки от Бога, был «национальностью». «Любовью к ней поляк прославился, и благодаря ей, среди всего сущего он может быть только поляком и ничем иным». Национальный дух, по словам Бродзинского, «на протяжении многих

веков чудесным образом оживлял» его соотечественников, поставил их «во главе бесчисленных славянских народов», «загашаемый, еще сильнее разгорался» и теперь «на удивление всем народам ведет за собой через море опасностей»⁴⁷. Своим буквальным, спиритуалистическим, толкованием этого понятия Бродзинский предвосхищал идеи Ю. Словацкого, рассматривавшего национальное начало как филиацию духа. «Когда тело нации стареет, — утверждал Словацкий, — и величие духа больше не находит в нем пристанища, духи начинают движение в поисках лучших, более живых обиталищ, более приспособленных для служения им»⁴⁸. Согласно его концепции, после ликвидации республики в древних Новгороде и Пскове души их граждан переселились из «порабощенных тел» в поляков. Подобным образом, считал он, все народы в будущем станут поляками, так как «польскость» является неизбежной ступенью общественного прогресса, ведущего в «новый солнечный Иерусалим».

Значимость этого понятия для литературного портрета нации была обусловлена особой ролью категории духа в романтическом сознании. Эта категория, впоследствии стала для романтиков одной из центральных, — все их интересы лежали в сфере духа. Для них дух существовал во всем, пронизывая Вселенную, природу, все сферы человеческой деятельности⁴⁹. Ю. Словацкий в «Генезисе из духа» утверждал, что весь мир произошел и развился из духа, все физические процессы суть не что иное как переход духа из одной формы в другую. Он же полагал, что события человеческой истории «только покров, тело, под которыми нужно искать национальную душу — или душу мира». По словам А. Чешковского, дух являлся «основой, истиной и двигателем» натуры⁵⁰.

Характерно, что Мицкевич в лекциях о славянской литературе приписал символическое значение славянской интерпретации понятия «дух». Говоря об особых смыслах и функциях категории духа в мироощущении славян, он ссылаясь на непереводимость слова *duch* и характерных, по его мнению, для славянских языков выражений *kraina duchów, robota duchów, sprawa duchów* . Эти понятия нельзя интерпретировать логически, ибо для славян «дух» и «разум» (*umysłowość*) не одно и то же. По мысли Мицкевича, они отражают живое религиозное

чувство, лежащее в основе культуры славян, демонстрируют их стремление к абсолюту. По его словам, славянский «дух», которому суждено в будущем стать центральной категорией европейской философии, «это не немецкий *Geist*, это не только сознание: это личность, раскрывшаяся и поднявшаяся на высший уровень. Органическое естество, существующее в себе самом, дух в самом себе, духовный человек, существующий сам по себе; тот, кто почувствовал в себе дух и начинает уже божественную жизнь, живет сам собою, для себя и в себе»⁵¹.

Примечания

¹ Walicki A. Philosophy and Romantic Nationalism: the Case of Poland. Notre Dame, Indiana, 1994. P. 4

² Janion M., Żmigrodzka M. Romantyzm i historia. Warszawa, 1978. S. 43.

³ Śniadecki J. Teoria jestestw organicznych. T. 2. Warszawa, 1811.

⁴ Kołłątaj H. Stan Oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III. Poznań, 1841. См. об этом: Wierzbicki A. Spory o polską duszę: z zagadnień charakterologii narodowej w historiografii polskiej XIX i XX wieku. Warszawa, 1993. S. 26–28.

⁵ Софронова Л. А. Польская романтическая драма. М., 1992. С. 13.

⁶ Kleiner J. Romantyzm // Idem. Studia z zakresu teorii literatury. Lublin, 1961. S. 104

⁷ См.: Szacki J. Ojczyzna, naród, rewolucja. Warszawa, 1962. S. 11–12.

⁸ Цит. по: Chrzanowski I. Patriotyzm Brodzińskiego podczas powstania listopadowego. Mowa «O narodowości Polaków» // Brodziński K. Mowy i pisma patriotyczne. Kraków, 1926. S. XXIX.

⁹ Kraushar A. Towarzystwo Warszawskie Przyjaciół Nauk 1800–1832. T. 1. Kraków, 1900. S. 141–142.

¹⁰ Woronicz J. P. Dzieła poetyczne. T. 3. Lipsk, 1853. S. 55.

¹¹ Цит. по: Chrzanowski I. Op. cit. S. XXX.

¹² Mochnacki M. O literaturze polskiej w wieku XIX. Kraków, 1923. S. 36.

¹³ Ibidem. S. 35. См. также о концепции нации у Моchnацкого: Szacki J. Mochnacki i problem historii // Archiwum historii filozofii i myśli społecznej. T. 4. 1959. S. 82 и ниже.

- ¹⁴ *Mochnecki M.* Op. cit. S. 37.
- ¹⁵ *Brodziński K.* Pisma estetyczno-krytyczne. T. 1. Wrocław... Ossolineum, 1964. S. 143.
- ¹⁶ Цит. по: *Sawicki S.* Początki syntezy historyczno-literackiej w Polsce. Warszawa, 1969. S. 123.
- ¹⁷ *Zieliński A.* Naród i narodowość w polskiej literaturze i publicystyce lat 1815–1831. Wrocław..., Ossolineum, 1969. S. 22.
- ¹⁸ *Linde S. B.* Słownik Języka Polskiego. T. 2. Warszawa, 1809. S. 252.
- ¹⁹ *Wierzbicki A.* Op. cit. S. 42.
- ²⁰ *Wierzbicki A.* Op. cit. S. 35.
- ²¹ Цит. по: *Serejski M. H.* Historycy o historii. T. 1. Warszawa, 1963. S. 76
- ²² *Niemcewicz J. U.* Śpiewy historyczne. Warszawa, 1816. S. 433–440.
- ²³ *Wierzbicki A.* Op. cit. S. 54–56.
- ²⁴ Ibidem. S. 73–140; *Zieliński A.* Op. cit. S. 99–115.
- ²⁵ *Dolęga-Chodakowski Z.* «O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem» oraz inne pisma i listy. Warszawa, 1967.
- ²⁶ *Maślanka J.* Zorian Dolęga-Chodakowski. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1965. S. 29.
- ²⁷ *Brodziński K.* Pisma estetyczno-krytyczne. T. 1. S. 211.
- ²⁸ Ibidem. S. 83.
- ²⁹ *Zieliński A.* Op. cit. S. 149–162.
- ³⁰ Цит. по: Ibidem. S. 155.
- ³¹ *Mochnecki M.* Op. cit. S. 37.
- ³² *Brodziński K.* Pisma. T. 3. Poznań, 1872. S. 102–103.
- ³³ *Brodziński K.* Pisma estetyczno-krytyczne. T. 1. S. 94.
- ³⁴ *Brodziński K.* Pisma. T. 3. S. 260.
- ³⁵ *Brodziński K.* Mowy i pisma patriotyczne. S. 76.
- ³⁶ *Brodziński K.* Pisma. T. 3. S. 101.
- ³⁷ *Brodziński K.* Mowy i pisma patriotyczne. S. 81.
- ³⁸ См.: *Bittner I.* Brodziński-historiozof. Wrocław, 1981. S. 136–160.
- ³⁹ *Walicki A.* National Messianism and the Historical Controversies in the Polish Thought of 1831–1848 // Culture and Nationalism in Nineteenth-Century Eastern Europe. Ohio, 1985. P. 137.
- ⁴⁰ *Słowacki J.* Idee narodów // *Idem.* Dzieła wszystkie. T. XII. Wrocław, 1963. S. 263.
- ⁴¹ *Mickiewicz A.* Dzieła. T. XI. S. 19.
- ⁴² *Serejski M. H.* Koncepcja historii powszechnej Joachima Lelewela. Warszawa, 1953. S. 107.

- ⁴³ Цит. по: *Sawicki S.* Op. cit. S. 158.
- ⁴⁴ *Mochnicki M.* Op. cit. S. 6.
- ⁴⁵ *Brodziński K.* Pisma estetyczno-krytyczne. T. 1. S. 105.
- ⁴⁶ См.: *Wierzbicki A.* Op. cit. S. 73–74.
- ⁴⁷ *Brodziński K.* Mowy i pisma patriotyczne. S. 75–76.
- ⁴⁸ *Słowacki J.* Op. cit. S. 287–288.
- ⁴⁹ См.: *Софронова Л. А.* Указ. соч. С. 18–21.
- ⁵⁰ Там же. С. 19
- ⁵¹ *Mickiewicz A.* Dzieła. T. XI. S. 171, 383.

Поляки и нигилизм в России. Споры о национальной природе «разрушительных сил» *

Польскому национально-освободительному и русскому революционному движениям посвящена огромная литература. Целую библиотеку можно составить из работ о сотрудничестве леворадикальных элементов двух народов. Предпринимались опыты типологического, сравнительно-исторического анализа, прежде всего с точки зрения социального состава движений и программных установок их участников¹. При всей своей ценности такие исследования производились без учета широкого общественного и идейно-политического контекста. Немало написано о национальном аспекте программ революционеров, но нет специальных работ о том, каким виделся большинству современников национальный состав антиправительственных сил, национальный субстрат тех «разрушительных начал», которые с 60-х гг. XIX в. именовались броским словом «нигилизм».

Интерес к феномену нигилизма в последнее время заметно вырос как в отечественной, так и зарубежной, в том числе польской литературе. Отчасти он обусловлен обращением к изучению этнических стереотипов, которое оформилось в особое исследовательское направление на стыке наук — имагологию². Определенно проигрывают, на наш взгляд, работы, создатели которых видят свою задачу в показе исторических корней большевизма. Такая перспектива далеко не всегда способствует исследованию второй половины прошлого столетия; не говоря уже о более ранней эпохе. Случается, что реконструкции стереотипа не сопутствует его соотнесение с историческими реалиями, в которых он сформировался. Освещение в научной литературе интересующей нас темы отмечено фрагментар-

* Исследование выполнено при поддержке Московского Общественного Научного Фонда, грант 52-история / 1996 и Research Support Scheme of the Open Society Institute / Higher Education Support Programme, grant № 213 / 1997.

ностью: русская и польская традиции обычно рассматриваются обособленно; в дефиците исследования, которые бы соединяли материал по различным периодам.

Задолго до рождения понятия «нигилизм», со времен Великой французской революции, примерно тот же «разрушительный» смысл вкладывался в понятие якобинства. Обосновывая разделы, Екатерина заявляла, что борется в Польше с якобинством, представляющим угрозу России. «По верным признакам, — гласил один из тройственных трактатов 1793 г., — они (монархи. — Л. Г.) убедились, что тот же дух восстания и нововведения, который царствует в настоящее время во Франции, готов проявить себя в Королевстве Польском, непосредственно прилежащем к их... владениям». Высокие стороны прямо указывали на «необходимость удвоить предосторожности и усилия к охранению своих подданных от последствий соблазнительного и часто заразительного примера»³. Традиционная тема польской анархии наполнялась таким образом новым содержанием. На родине Робеспьера, между тем, великая революция завершилась диктатурой Бонапарта. Под знаменами французского императора польские экс-якобинцы дошли до Москвы, а затем получили завидные военные и правительственные посты во вновь образованном Царстве Польском. Круг, казалось, замкнулся, но вскоре новой точкой отсчета стало восстание 1830–1831 гг.

В 30–50-е гг. XIX в. на общем фоне противоправительственных выступлений борьба поляков за независимость отличалась беспрецедентным размахом. Если после разгрома движения декабристов репрессии коснулись нескольких сот человек⁴, то к следствию по восстанию 1830–1831 гг. были привлечены многие тысячи⁵. Если счет участников русских и украинских оппозиционных кружков второй четверти XIX в., не исключая самые многочисленные, петрашевские, шел на десятки, то статистика польской конспирации оперирует цифрами на порядок выше (так, по делу Ш. Конарского проходило порядка тысячи человек). Согласно официальной статистике, в одном только Царстве Польском в 1831–1850 гг. был открыт 21 антиправительственный заговор, 9 из которых пришлись на 1846–1848 гг., часть организаций действовала в духе коммунизма, в чем виделось «следствие распространения гнусных

правил на Западе»⁶. Вот почему, когда в эпоху «Весны народов» Россия единственная в Европе устояла перед революционным напором, наибольшее беспокойство властей вызывали именно бывшие земли Речи Посполитой⁷. Хотя 60-е гг. стали свидетелями небывалого роста революционных настроений в русском обществе, статистика репрессированных повстанцев-поляков не перестает поражать воображение — несколько десятков тысяч человек, значительная часть которых — представители привилегированных сословий!⁸ Исследователи политической ссылки в Сибири отмечают, что по 60-е гг. включительно она носила по преимуществу польский характер⁹. Политическая эмиграция из России долгое время также имела почти исключительно польский характер: еще не покинули родины Герцен и Бакунин, а III отделение было буквально завалено делами о «польских выходцах». Тезис об особой роли шляхетского движения, как известно, выдвигал Ленин. Этот тезис стал важной теоретической посылкой и предметом детальнейших текстологических толкований в послевоенной советской литературе¹⁰.

Связывать с поляками любые проявления экстремизма стали уже достаточно широко в 1831 г. Петербуржцы, чей город был охвачен эпидемией, видели в польских чиновниках «холерщиков»¹¹. О том, что данный стереотип пережил события, непосредственно вызвавшие его к жизни, говорят записки маркиза де Кюстина. По свидетельству нечуждого гротеска знаменитого путешественника, крестьянские волнения 1839 г. на Волге общественное мнение приписывало полякам. «Во всем видят руку польских агитаторов — рассуждение, напоминающее доводы волка у Лафонтена, — замечал маркиз и передавал свою беседу со знакомым русским:

— Какой смысл полякам жечь Россию? — спросил я у лица, сообщившего мне эти новости.

— Никакого, — отвечал мой знакомый, — если не считать того, что они хотят навлечь на себя гнев русского правительства. Они боятся, как бы их не оставили в покое... Всякий раз, как император склоняется к милости, поляки устраивают новые комплоты. Они посылают к нам переодетых эмиссаров и инсценируют заговоры, за отсутствием реальных преступлений, с единственной целью разжечь ненависть русских и вызвать новые кары на голо-

вы своих соотечественников. Одним словом, они боятся, как бы мягкость русского правительства не повлияла на их крестьян, которые, привлеченные благодеяниями государя, в конце концов могли бы полюбить „врагов“¹².

Интересно, что о сюжете «Волка и Ягненка», получившем известность в России благодаря близкому французскому оригиналу переложению И. А. Крылова (1808 г.), поминает в своих мемуарах поляк С. Моравский, описывая разгром филаретов и филوماتов: «просто из ничего было создано дело большое и страшное!»¹³. Николай I считал, что доверять полякам можно не ранее, чем по прошествии 50 лет спокойствия, то есть, при самом благоприятном стечении обстоятельств, лишь в 80-е гг. Он внушал наследнику, что «поляки везде покушаются на его жизнь». Собираясь в 1835 г. в Царство Польское, император оставил подробные инструкции на случай своей гибели¹⁴.

Нигилизм как обозначение особого общественного умонастроения («освобождение мысли от уз всякого рода традиции», согласно С. М. Степняку-Кравчинскому) вошел в употребление в 60-е гг. и прочно утвердился в политическом лексиконе¹⁵. Достаточно сказать, что в своем анализе исторических судеб русской интеллигенции им оперировали авторы «Вех», а один из них, С. Л. Франк, определил типичного отечественного интеллигента как «воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия»¹⁶. Более того, понятие вышло далеко за пределы Российской империи, будоража ум и воображение европейских аналитиков. Именно сквозь призму этого ярчайшего историко-культурного феномена, начиная с 70–80-х гг., Европа пыталась постичь загадочную Россию¹⁷. Так много западные публицисты последней трети прошлого столетия, обращавшиеся к российской тематике, писали разве что о панславизме.

Надо заметить, что в первые годы александровского царствования (по крайней мере, до начала польских патриотических манифестаций) в русском обществе преобладало сочувственное отношение к полякам. Амнистия 1856 г., вернувшая ссыльных к их родным очагам, не была обособленным фактом, дополняясь снятием разного рода ограничений. Благодатной почвой для антипольских аллюзий послужили перепетии польско-русского конфликта первой половины 60-х гг. По мнению генера-

ла С. А. Хрулева, виновниками революционного брожения в офицерском корпусе являлись поляки, нашедшие благодатную почву для своей деятельности в среде русской молодежи. «Заговор, — писал он, — был нерусский, а польский; русские же прапорщики, выпущенные из военно-учебных заведений после Севастопольской войны и проникнутые нигилизмом, были лишь орудием поляков»¹⁸. В Москве, Смоленске и других городах внутренних губерний служившие там поляки вызвали панический страх¹⁹. О поляках вспоминали при каждом новом пожаре, ответственность за которые, правда, возлагалась также на русских нигилистов. Согласно поступавшим властям сведениям, «за границей существуют две шайки революционных поджигателей: 1) шайка польских эмигрантов и 2) шайка самых красных русских революционеров»²⁰. В число виновников поляки попали и в связи с пожарами лета 1864 г. в восточной части России. «На этот раз, — писал Л. Ф. Пантелеев, — народный голос главным образом завинял в поджогах студентов... Говорю — главным образом, потому что по старой традиции завиняли поляков»²¹. Впрочем, «студенческая» версия вовсе не опровергала «польской»: доля поляков среди студентов обоих столичных университетов превышала в то время 30%. В конце 60-х П. А. Толстой однозначно связывал студенческие волнения начала десятилетия с поляками. «Беспорядки, происшедшие в 1861 г. в некоторых из наших университетах, — утверждал министр, — были произведены студентами-поляками, уже тогда подготовлявшими свою революцию. Они начали с того, что пытались возбудить русскую молодежь против правительства»²². В конце 60-х гг. московская полиция была все-речь озабочена тем, чтобы не дать полякам привлечь на свою сторону русскую учащуюся молодежь²³. «Привычка ко всему припутывать поляков»²⁴, таким образом, укоренилась настолько, что ее можно считать одной из особенностей политического менталитета русского общества.

Именно поляки первыми обратились к террору, произведя ряд покушений на наместников в Варшаве, в числе которых был брат царя Константин. Неслучайно, Александр первым делом спросил у задержанного Каракозова, не поляк ли тот, и получив отрицательный ответ, воскликнул характерное «так почему же?»: «в то время ему еще трудно было поверить, что-

бы кто-нибудь, кроме поляка, мог покушаться на его жизнь»²⁵. Общество же, не исключая чиновный истеблишмент, еще некоторое время оставалось в томительном неведении о личности стрелявшего в государя. «Вот, наконец, до чего дошла Россия, — комментировал выстрел Каракозова в эти дни А. В. Никитенко. — Поляки это? Или наши нигилисты?... Беспрестанные вопросы: кто он (преступник. — Л. Г.)? — поляк или русский? Общее желание, чтобы это не был русский». Но тут же мемуарист добавлял: «Я все продолжаю думать, что это орудие нашего нигилизма в связи с заграничным революционным движением». А вот настроения тех дней в передаче В. Ф. Одоевского: «В Сенате — говорили, что имя убийцы Млодзиевский, — слава богу, если так. Мысль, что он мог быть русский, даже дворянин, помещик, весьма всех тревожит... С другой стороны утверждают, что он ксендз, и з да в н а доставший себе паспорт умершего Дмитрия Васильевича Каракозова»²⁶. Наконец, выяснилось, что стрелял саратовский дворянин. Тем не менее, то обстоятельство, что ишутинцы действительно имели связи с польскими кружками²⁷, а следствием по каракозовскому делу руководил не кто иной, как М. Н. Муравьев, придавало первому покушению на цареубийство определенную польскую окраску.

Примечательно и другое. Как раз во время следствия в переписке Александра II с Ф. Ф. Бергом принимается решение о поголовной проверке «политической благонадежности» русских чиновников и офицеров в Царстве Польском, вызванное сигналами о революционных настроениях в их среде²⁸. Особенно колоритны характеристики крестьянских комиссаров, зачастую содержащие такие дефиниции, как «нигилист», «либерал», «атеист»; «вольного образа мыслей и вредных идей». Так, по отзывам жандармских властей, комиссар П. Каблуков «проводит идеи противные закону о состояниях..., порицает правительство, называя его немецким, татарским и т. п., мечтает о каком-то равенстве и народном правлении». С его точки зрения, «в России было только три законных, народом избранных царя: Иоанн Грозный, Пугачев и Лжедмитрий». «Люди благонамеренные с ужасом отзываются о тех идеях», — гласило заключение политической полиции²⁹. О радикальных тенденциях части крестьянских комиссаров свидетельствуют так-

же воспоминания их более умеренных коллег. Мобилизация общественных сил России на решение польского вопроса действительно имела следствием привлечение в среду бюрократии либеральных элементов и даже украинофилов³⁰.

Русская консервативная мысль отозвалась резкой критикой в адрес «проклятых милютинцев»:

Те, кто помещиков польских душили,

Делали пробу *in anima vili*.

Когда совсем уж ограбим их,

Тогда доберемся и до своих.

Держаться партии народной

И современно, и доходно.

Люблю за то меньшую братию,

Что ею колю аристократию³¹.

Пафос виршей «даровитого сына» Козьмы Пруткова вполне разделяли многие реальные современники. По их мнению, подрыв крупной земельной собственности в любой части империи способен повлечь за собой крупные социальные потрясения повсеместно. Негодовал министр внутренних дел П. А. Валуев, бросали обвинения в «сенсимонизме» русским деятелям Западного края газеты «Весть», «Новое время» и «Санкт-Петербургские ведомости». Восстали против своих соратников видные милютинцы А. И. Кошелев и В. А. Арцимович, последний из которых именовал вчерашних единомышленников «бандой эмансипаторов». Предтечу В. А. Черкасского в администрации Царства Польского Н. С. Лесков назвал (явно ему симпатизируя) «русским демократом»³².

Поляки в Петербурге и русские в Варшаве, таким образом, вызывали почти одинаковые опасения властей и общественно-го мнения охранительного толка. В 1867 г. выстрел в императора направил поляк Березовский, и ехавшему в одной коляске с Александром Наполеону III не составило труда предсказать национальность террориста из Булонского леса³³. Польская линия стала неременным аксессуаром антинигилистического романа, которым русская литература ответила на появление неведомого доселе экстремизма. Нередко именно поляки — ксендзы, искусительницы-панно или, анонимно-собира-тельно, польская интрига — выступали главными виновниками нигилистического разложения русского общества. Их бес-

предельная ненависть к России и даже нарочито утрированные имена и фамилии лишний раз подчеркивали чуждость нигилизма на российской почве³⁴. Вместе с тем, по авторитетному свидетельству О. Еленского, русское образованное общество и русский народ «повторяли с чужих голосов сказки, что поляки бунтовщики и поджигатели, но в то же самое время не только злобы, но даже особой неприязни к полякам не имели... В сознании русских озлобления к полякам не привито. В народных русских песнях, в разного рода анекдотах, в сценических представлениях осмеиваются жид, немец, англичанин, даже француз, — но поляк никогда, или очень редко»³⁵.

Когда российское антиправительственное движение окрепло в количественном отношении и радикализировалось, а борьба поляков за независимость утратила прежний накал, стереотип польского заговора все менее мог подпитываться действительностью. Однако его социальная функция, как нам представляется, напротив, существенно расширилась, и именно по этой причине поляков продолжали винить в подрыве устоев. Для русской консервативной мысли такая защитная реакция представляется вполне естественной: неорганичность нигилизма легче всего объяснялась его нерусской природой. «О нынешних смутах, злодействах и заговорах, — писал цесаревичу Александру Победоносцев в разгар народовольческого террора 17 мая 1879 г., — мнение мое... было и есть такое, что в центре всего этого дела — польский комитет. Он все завел и все держит, и все направляет искусною, дьявольскою интригой. Все эти социалисты, кинжальщики и пр. не что иное, как собаки, спущенные с цепи: они работают бессознательно не на себя, а для польского гнезда, которое рассчитало свой план очень ловко...». В 1884 г. обер-прокурор Синода внушал своему венценосному адресату мысль о том, что поляки «несомненно, стоят, скрытые, в центре всякого так называемого конституционного движения в России»³⁶. Это послание Победоносцева имело хождение в петербургской бюрократической элите³⁷. Налицо все тот же маниакальный лафонтеновский комплекс преследования, оформившийся в целую теорию заговора, в которой нашлось место и ближайшим оппонентам Победоносцева вроде «полякующего» Валуева. Верен себе остался также Катков, возложивший на поляков вину за мартовское царевбийст-

во. Напоминая читателям обстоятельства создания Первого Интернационала, редактор «Московских ведомостей» утверждал, что именно с польской подачи доверчивые русские оказались вовлеченными в нигилистический заговор. Вездесущая «польская интрига», всемогущая «польская партия» продолжали использоваться в качестве готового объяснения если не всех, то многих российских бед³⁸.

Любой факт, работающий на эту версию, всячески пропагандировался правой прессой. Поляк бросил смертоносную бомбу в царя-Освободителя, поляки были в составе организации, безуспешно пытавшейся повторить кровавый опыт ровно шесть лет спустя. «Несколько раз русские террористы поднимали руку на императора Александра II, — писал Л. Волков, — но Провидение не допустило, чтобы русский царь пал от руки русского... Ужас, объявлявший Россию, помешал разобратся в вопросе — кто именно убил государя». Одна из статей «Московских ведомостей» за 1882 г., в которой проводилась мысль о польских источниках русского нигилизма, сделана предметом переписки между руководителями администрации Северо-Западного края. «В числе политических преступников за последние годы польский элемент не выдавался», — отмечал в начале 80-х Д. И. Иловайский, специально анализировавший национальную природу «разрушительных» сил. Однако в участии польской интриги в антироссийской коалиции он не сомневался. Дополнительным аргументом для историка служило то, что «организация подпольных шаяк и весь образ их действия сильно напоминают польскую справу шестидесятых годов»³⁹.

Убеждение Победоносцева и Иловайского, впрочем, разделялось отнюдь не всеми русскими консерваторами. «Если придти в Россию так называемой заразе, — пророчил М. П. Погодин еще в 1856 г., — то она придет не посредством польского языка, у нас... совершенно неизвестного, а посредством французского»⁴⁰. Согласно Р. А. Фадееву, нигилизм в России лишен почвы, но его источник имеет не специфически польскую, а западноевропейскую природу⁴¹. Поздний же И. С. Аксаков видел разносчика болезни в самом российском обществе. Именно петербургские либералы виновны в предоставлении Болгарии конституции. Именно русские учебные заведения внуши-

ли братьям-славянам левые идеи. «Немало теперь в Болгарии болгар, — писал Аксаков, — заразившихся в наших русских школах, в которых получили образование, нашею общественною язвою — нигилизмом... В России <они> научились только теориям отрицания и разрушения! Нашлись попугаи и обезьяны между болгарами, которые обзавелись органами социалистического и революционного духа». Однако и Аксакову не были чужды польские аллюзии. «Шайку революционеров, или анархистов, или политических нигилистов» он называл «своего рода польским ржондом», а ее возникновение в России датировал периодом последнего польского восстания⁴². Одновременно с приведенными высказываниями И. С. Аксакова К. Н. Леонтьев сформулировал мысль, прямо противоположную Победоносцеву. «Не православие истинное... вливаться будет во все бреши, образуемые там и сям подкопами и таранами современной русификации нашей, — писал он, — а жалкие помои великороссийской либеральности, столь возвышенно заявившей себя и в воспитании юношества, и в судах... Не православие предлагает нынче великорусское «ядро» своим пестрым иноверным окраинам, как предлагало оно татарам при Иоаннах, — а европейский прогресс самого разлагающего свойства. Мы, русские, более всех иных русских подданных, европейцы в худом значении этого слова, то есть медленные разрушители всего исторического и у себя, и у других...». Поляки оказывались носителями «великих охранительных преданий», Польша — «весьма дворянской и весьма католической», польские восстания — «аристократическими по своему характеру», Россия же «насильственно демократизировала Польшу»⁴³. Тогда же, в начале 80-х гг., варшавский обер-полицмейстер отмечал влияние, оказываемое на русское студенчество Царства Польского «нашими брожениями и беспорядками в империи, с их бесконечными видоизменениями: социализма, нигилизма, революционизма, либерализма, радикализма и проч...». Он полагал, что все эти идеи заносятся на окраину как из России, так и из Западной Европы⁴⁴.

Ярлык нигилизма нередко использовался правыми для дискредитации своих либеральных оппонентов. Впрочем, в понимании людей XIX в. либерализм мог служить обозначением не только определенного идейно-политического течения, но и

вольнодумия вообще. В уже цитировавшихся жандармских характеристиках крестьянских комиссаров встречаются такие сочетания, как «нигилист либерального направления» или «человек крайне либеральных понятий, имеющих характер нигилизма»⁴⁵. Польские консерваторы, в особенности, клерикального направления, стремились инкриминировать нигилизм варшавским позитивистам. Примечательно, что такая тенденция вызвала возражения со стороны русских либералов, отстаивавших политическую респектабельность единомышленников А. Свентоховского. Р. И. Сементковский доказывал, что польские прогрессисты, в отличие от прогрессистов других стран, чужды разрушительных начал и представляют собой «трезвых людей с умеренно-либеральным направлением»⁴⁶.

Русскую либерально-демократическую мысль более других, пожалуй, занимал вопрос о влиянии соотечественников, прошедших школу управления национальными окраинами, на общий политический климат в стране. С. М. Степняк-Кравчинский отмечал «особое пристрастие правительства к палачам Польши»⁴⁷. Обычно связывавшаяся с марксистской традицией идея о том, что сила, необходимая народу для угнетения другого народа, непременно обращается против него самого («не может быть свободен народ, угнетающий другие народы»), является достоянием куда более широкого спектра общественной мысли.

В народнических организациях поляки не играли особой роли. Тем не менее среди семидесятников насчитывалось свыше тысячи поляков⁴⁸. В 80-е гг. радикально настроенная молодежь многонациональной северной столицы делала все возможное, чтобы своими действиями не создать предлога для новых антипольских притеснений. Кроме того, перспектива представить оппозиционное выступление очередной польской интригой лишала его желаемого общероссийского звучания. Доходило до курьезов, когда, например, пощечину ректору Технологического института наносили одновременно — с двух сторон — русский и поляк, избранные раздельной жеребьевкой по национальным куриям⁴⁹.

В 90-е гг., когда польский революционер сменил шляхетское платье на рабочую робу, стали звучать голоса, обвинявшие государственных деятелей, начиная с И. Ф. Паскевича, в неадекватности. Делая ставку на отвлечение поляков от по-

литики путем поощрения промышленности, они создали на польских землях пролетариат, усвоивший, вопреки ожиданиям, революционный социализм⁵⁰. «Нередко приходится слышать, — писал Л. Волков, — что поляки настолько проникнуты шляхетско-панским духом, что социалистские и анархистские идеи не прививаются на польской почве, но взгляд этот противоречит действительности». Убеденный в «здоровых началах» русского государственного строя, этот продолжатель Каткова приобщал к древу польской анархии политические традиции Речи Посполитой, Конституцию 3 мая и Костюшко, испытавших влияние демократических принципов Великой французской революции, конспирацию 30–40-х гг., «красных» Январского восстания и, наконец, социализм, сделавший к концу века в польском обществе «громадные успехи». Волков призывал не верить «польским осуждениям социалистов»⁵¹.

Споры о национальном источнике революции, то затихая, то вновь разгораясь, продолжались и в начале нового столетия. Опыт 1905–1907 гг. пошатнул прежний взгляд на русского крестьянина. Сравнивая его поведение в период социально-политических катаклизмов с поведением польского холопа, варшавский генерал-губернатор Г. А. Скалон отдавал предпочтение последнему. «Крестьянин-поляк предан русской государственности. Русский крестьянин — бунтарь», — таково *credo* генерал-губернатора в изложении его оппонента сенатора-ревизора Д. Б. Нейдгарта. Сенатор продолжал считать русское крестьянство опорой режима и, как видно, не разделял убежденности Скалона в лояльности польских селян, от излишней доверчивости к которым предостерегал еще Л. Волков⁵².

Иные точки зрения преобладали в польском обществе. Если для стороннего западного наблюдателя нигилизм мог быть и пугающе отталкивающим, и завораживающе притягательным, но всегда далеким, абстрактным, то польское его видение отличалось гораздо большей степенью ангажированности в российские проблемы. Видение это определялось как утвердившимся универсальным стереотипом русского, так и идейно-политической разнородностью самого польского общественного движения.

Фундаментом для всех построений на тему России в польской общественной мысли служило представление о цивилизационной ущербности последней. Выводимые из этой посылки заключения

весьма поливариантны. Историческая миссия поляков виделась либо в просвещении отсталой, варварской страны — и тогда они брали на себя роль греков, окультуривших своих завоевателей-римлян, — либо в сдерживании натиска восточного деспотизма на Европу. Во многих ветвях общественной мысли коренным признаком цивилизации считалась свобода, трактовки которой, в свою очередь, в зависимости от того или иного мировоззренческого контекста варьировались, получая то религиозную, то политическую, то социальную доминанту.

На левом фланге свобода ассоциировалась с революцией, представление о которой также варьировалось. В рамках демократического мировоззрения революция и межнациональное революционное сотрудничество получали статус позитивных ценностей. Согласно формуле И. Лелевеля (1838 г.), «Польша — это живая революция, которую Россия влечет за собой, подобно тому как преступник тащит за собой свои цепи»⁵³. Для Л. Кшивицкого, приветствовавшего несколькими десятилетиями спустя сотрудничество «Пролетариата» с «Народной волей», эта последняя была «партией русских нигилистов», а нигилисты в России — синонимами революционеров⁵⁴.

Х. Каменьский — автор, пожалуй, самого пространного польского трактата о России, увидевшего свет до середины 60-х гг., — весьма скептически оценивал революционный потенциал русского общества. Он подчеркивал обреченность на неуспех выступления декабристов, не принимал подсказки А. Гастгаузена о коммунистическом духе общинного уклада, считал увлечение «молодой России» 30–40-х гг. социалистическими идеалами игрой, не имеющей ничего общего с действительностью. Обращаясь, особенно в последние годы жизни, к идее антиправительственного союза, Каменьский имел в виду своеобразную прививку польского свободолюбия российскому социуму. «Польша, — писал он, — станет очагом не разрушающего общество движения, а распространения понятий о справедливости». Призыв опираться на поддержку народа, настойчиво повторявшийся польским мыслителем, сочетался у него со страхом перед взрывом недовольства низов, в том числе в русском, «варварском», варианте⁵⁵. Здесь намечается путь к трактовке народа не только как жертвы, но и как союзника самодержавия⁵⁶.

Другие акценты находим в польской консервативной мысли. Уже в 1831 г. в повстанческой периодике была сформулирована концепция, которой предстояло сделаться *profession de foi* польских консерваторов. Символично, что ключевую роль в ее разработке сыграл молодой А. Велепольский. Он и его единомышленники предлагали рассматривать восстание как проявление континуитета жизни нации, то есть как нечто органическое, опирающееся на традицию. Таким образом борьба за независимость выводилась за рамки революционного процесса и включалась в систему ценностей консерватизма. Восточный сосед, напротив, объявлялся носителем разрушительных начал, причем речь шла о России в целом, в том числе о самодержавии. Велепольский провозглашал «якобинство сверху» ответственным за разделы Речи Посполитой. Охваченная холерными бунтами, Россия, несмотря на однозначно охранительную позицию ее самодержца, становилась воплощением духа Робеспьера. Следует уточнить, что, используя для дискредитации противника западноевропейское по происхождению понятие, польские консерваторы считали присущую России политическую и социальную анархию функцией азиатского варварства⁵⁷.

С точки зрения З. Краси́нского, одного из властителей дум польского общества романтической эпохи, царь — эта квинтэссенция России и русского — является одновременно «представителем всех европейских начал..., вызывающих из преисподней насилие, убийство и полное равенство». В российском самодержцѣ поэт, сын бывшего наполеоновского генерала, оставшегося верным присяге в 1830 г., находил и вооруженный кнутом патернализм, и коммунистическую угрозу общественному порядку⁵⁸. Опирающийся на всеобщее бесправие произвол венценосного тирана тождественен с революционной нетерпимостью — этот мотив прочно вошел в идейный арсенал правицы. Продолжая традицию борьбы «за нашу и вашу свободу» и подчеркивая необходимость различать две России, польские социалисты решительно возражали против такого рода параллели. «В своем общественно-политическом обскурантизме, — заявлял их печатный орган в 1880 г., — патриотическая пресса зашла так далеко, что совершенно не отличает русское правительство от революционной партии, награждая и

ту, и другую стороны одним именем „нигилизм“... Только в затхлой атмосфере консерватизма могут рождаться подобные нелепости»⁵⁹. «Странная логика, — комментировала „Рувность“ линию поведения консерваторов после цареубийства, — общество, в котором нет почвы для идеи переворота, с таким постоянством готово к самопожертвованию для того только, чтобы доказать, что ничего общего с переворотом не может иметь! Неужто и впрямь наше общество защищает свой национальный облик и одновременно отказывается от всяческих идей переворота?»⁶⁰. Однако при всей парадоксальности точки зрения польских консерваторов, не желавших видеть разнообразия действующих в России сил, рациональное зерно в ней определенно присутствовало: недаром Герцен говорил о «национальном, так сказать, аракчеевском элементе» в русском революционере⁶¹.

Эстафету консерватизма, стоявшего на платформе борьбы за национальную независимость, подхватил консерватизм угодный. В отличие от своих предшественников-«активистов», угодовцы апеллировали не к общественному мнению Европы и даже не к силам российской реакции, а непосредственно к правительству. Сам А. Велепольский, пройдя путь от участия в восстании до сотрудничества с петербургской бюрократией, не вывел новой формулы для треугольника Россия — Польша — революция: начало 60-х гг. тому не благоприятствовало. Однако эту задачу успешно выполнил его сын Зыгмунт. На приеме у М. Т. Лориса-Меликова он прямо предложил властям использовать поляков в качестве фактора стабильности, своего рода противовеса российской нигилистической анархии. В опубликованном тогда же открытом письме Каткову лидер польских консерваторов категорически возражал против отождествления поляков с нигилистами. В свою очередь, следуя по сути «методе» Каткова, Велепольский-младший делал специальный акцент на нигилистически-революционном характере восстания 1863 г. и широком участии в его подготовке русских радикалов. «Революционеры везде одинаковы: красные из поляков держали руку красных из русских, и те, и другие действовали заодно», — заявлял он⁶². В проповеди нигилизма в начале 80-х гг. изобличался сам Катков, чья деятельность была направлена на разжигание вражды, распространение лжи, насильственное ниспровержение существующего общественного порядка⁶³.

Этот же мотив характерен для А. Залеского. «Русский элемент, — писал он, — чиновничий, судебный, учительский — в отношении и при соприкосновении с польским обществом становится разлагающим, деморализующим и социально-революционным. Поляк может быть анархическим, дающим порой излишнюю волю фантазиям и нервам, но по сути он неизмеримо более, чем среднестатистический русский, консервативен... по природе своей монархичен, религиозен и нравственен, в поступках»⁶⁴. Мысль автора писем баронессы XYZ. созвучна позиции краковского «Часа», обратившегося в 1884 г. к русским чиновникам-нигилистам: «Вы толкаете правительство к действиям, направленным на дальнейшее разрушение и ослабление крупной собственности в Польше, они же (революционеры. — Л. Г.) отрицают всякую собственность у вас. Вы называете прогнившими самые образованные и руководящие классы Польши, они говорят то же самое обо всем русском обществе, исключая чернь. Вы ненавидите прошлое нашей страны, а нигилисты отвергают, плюют на прошлое России»⁶⁵.

Сходные с мыслями З. Велепольского соображения, изложенные в изданной за рубежом брошюре «La Russie ou la Prusse?» (1879), вызвали гневную отповедь либерала В. О. Михневича. «К сожалению, — писал он, — между поляками есть немало дальновидных мудрецов, которые... не шутя собираются спасать Россию, а при этой благодарной роли и удобной okazji наилучше поустроиться и у себя дома... Нас, русских, не может не оскорблять этот надменно-покровительственный тон, с каким трактует брошюра о наших внутренних „потрясениях“, а, главное, это непрощеная услужливость по искоренению „нигилизма“ в России и созиданию в ней руками поляков охранительных опор». Самым категорическим образом отказываясь от «братских „охранительных“ услуг», публицист призывал не преувеличивать революционную угрозу. Судя по всему, цитируемая книга Михневича 1881 г. издания была отпечатана до мартовской трагедии и отразила важный переломный момент в истории русско-польских отношений, когда многое в них имело характер новизны. «Наш читатель, без сомнения, будет немало изумлен, узнав, что поляки... предлагают свои услуги — исцелить Россию от нигилизма, стать опорой в ней порядка и охранительных начал!... Об этой братской услу-

ге, — мимоходом замечал Михневич, — много говорилось у нас в последнее время, и она казалась такой неожиданно странной, что многие русские читатели сочли ее чуть не за газетную утку»⁶⁶.

Стоявший на пограничье русского и польского обществ В. Д. Спасович с горечью констатировал, что до сих пор они сближались только своими крайними, «наименее привлекательными» лагерями. Известному адвокату вторила либеральная газета «Порядок». Подобное видение польско-русского взаимодействия, однако, не было всеобщим даже среди деятелей либерального направления. Одни из них ставили под сомнение революционное сотрудничество периода восстания, другие отрицали возможность сближения консервативных сил двух народов. Н. И. Кареев утверждал, например, что поскольку «консерватизм русский находится в вечном антагонизме с польщи́змом», консерваторы Царства Польского, в отличие от своих единомышленников в Германии и Австро-Венгрии, не могут рассчитывать на союзников вне польской национальности. Партия же угодцев, «русских станьчиков», видит единственного партнера в правительстве и вовсе не склонна протягивать руку российской общественности⁶⁷. Вынашивая планы русско-польского союза либеральных сил, о котором еще в 1862 г. говорил К. Д. Кавелин⁶⁸, Спасович, Кареев, Михневич опасались сплочения реакции.

Мы уже останавливались на некоторых исторических реалиях, послуживших питательной почвой для утверждения стереотипов. Этот контекстный ряд можно дополнить еще несколькими существенными моментами. С. Кеневич выделял три революционные волны, вызванные в польском обществе главным образом поляками — воспитанниками русских учебных заведений. Первая из них, пришедшаяся на конец 40-х гг., активизировала варшавскую конспирацию. Вторая — начала 60-х — способствовала формированию лагеря «красных». Третья — второй половины 70-х — сыграла важную роль в распространении социалистических идей⁶⁹. Наблюдения историка находят подтверждение в свидетельствах как русской, так и польской публицистики. В начале 50-х гг., когда русский чиновник был практически неизвестен в Царстве, авторитетный польский публицист Т. Потоцкий утверждал, что

носителями социально-радикальных идей выступают польские чиновники, получившие образование в русских учебных заведениях⁷⁰. В русских школах видел «рассадников политической разнузданности» З. Велепольский.

В последней трети XIX в., когда наблюдался приток русских на бывшие земли Речи Посполитой, главный рассадник нигилистических идей стал связываться именно с ними. В то время как поляки на государственной службе подозревались в валленродизме, русские чиновники обвинялись в радикализме и поддержке польских прогрессистов. «Как характерна эта обычная наша процедура оценки общественных явлений! — восклицал идейный вождь варшавских позитивистов А. Свентоховский. — Если они нежелательны, то мы прежде всего отказываем им в „родной почве“, если же все-таки они на ней появились, то мы ищем в них „чуждый посев“». Если русское общество желало, чтобы выстрел в Летнем саду был произведен рукой поляка, то, как верно подметила М. Ваврыкова, столь же страстным было желание польского общества видеть в И. Гриневицком неполяка, на худой конец — поляка, полностью обрусевшего⁷¹.

Несмотря на многочисленные факты русско-польского взаимодействия, умонастроения двух обществ в переломную пореформенную эпоху действительно различались. Польская студенческая корпорация Петербургского университета отказалась выписывать «Колокол», признав социалистические идеи вредными для польского дела. «Социализм для вас роскошь, чуть ли не излишняя, а для нас просто непозволительная», — заявил польский Огул Московского университета, полемизируя с русскими студентами⁷². Если центр тяжести русского радикализма лежал в плоскости социальных преобразований, то радикализм поляков лежал в национально-политической плоскости. Восстание могло иметь черты социальной революции, но могло их и не иметь⁷³. Разумеется, оказавшись в социалистической среде русского студенчества молодые поляки не могли не испытать ее влияния. Были у нигилизма точки соприкосновения с польским позитивизмом, однако первый трансформировался в революционное действие, тогда как второй не вышел за рамки либеральной общественно-политической программы.

Шестидесятники, как известно, исповедовали материалистические взгляды, составлявшие едва ли не сердцевину ниги-

лизма. «Почти общей чертой студенчества, — писал о рубеже 60–70-х гг. В. К. Дебогорий-Мокриевич, — был атеизм»⁷⁴. «Среди польского студенчества об атеизме и речи быть не может, — вспоминал О. Еленский о слушателях Московского университета, — это была молодежь верующая»⁷⁵. Впрочем, имеются и другие свидетельства — о безбожии части студентов-поляков. По всей видимости, атеистические воззрения проникали и в их среду, но не в такой степени, как в среду русского студенчества.

Консерватизм поляков находил подтверждение и в их отношении к такой злободневной для России 60-х гг. теме, как «женский вопрос», в котором, кстати, многие современники видели квинтэссенцию нигилизма — не случайно образ Веры Павловны помещен Чернышевским в центр круга «новых людей», а Степняк-Кравчинский в своей классической характеристике нигилизма поставил эмансипацию женщин сразу после безбожия. «У польской женщины, — вспоминал о 60-х гг. О. Еленский, — гораздо позже, чем у русской, явилась потребность к эмансипации на почве научного и профессионального труда... Польское общество эта эмансипация еще не прельщала»⁷⁶. О «консерватизме и ретроградности» полек писал в начале 80-х гг. В. О. Михневич, обнаруживая лишь первые проявления эмансипационных процессов⁷⁷. В русском обществе польские женщины имели репутацию фанатичных патриотов, постоянно провоцирующих на антиправительственные выступления своих мужей и братьев.

Итак, можно проследить три варианта решения вопроса о национальных корнях нигилизма. Согласно первому из них, ответственность всецело возлагалась на «польскую интригу». Поляки-бунтовщики превращались в бунтовщиков-поляков. Вторая версия делила вину между польскими и русскими радикалами. Она вытесняла первую по мере роста массовости русского революционного движения. Общественное сознание противилось признанию последнего факта, локализуя его в молодом поколении, представляя болезнью роста. В то же самое время создавались условия для формирования третьей версии, подчеркивавшей консервативность поляков и радикализм русских. Ее сторонниками были представители общественного мнения обоих народов. В целом же в эпоху сосуществования

поляков и русских в едином государственном пространстве сложились и функционировали два национально окрашенных зеркальных взгляда на природу разрушительных сил. Согласно польской версии, зло шло с Востока. Русские же связывали его с «тлетворным влиянием Запада», проводником которого служили внутри России поляки. По крайней мере с 90-х гг. эстафета возмутителей спокойствия перешла к евреям, но польский план эта тема сохраняла вплоть до крушения монархии.

Примечания

¹ Дьяков В. А. Освободительное движение в России 1825–1861 гг. М., 1979; Он же. Идея межнационального сотрудничества в программах польских, русских и украинских революционеров 1840-х годов // Советское славяноведение. 1975. № 5. С. 46–57.

² Михайлов А. Нигилизм как русско-немецкая тема // Кентавр перед сфинксом. Германо-российские диалоги. М., 1995. С. 269–281; Andrusicz A. Nihilizm rewolucyjny w Rosji // Rosja — kontynuacja czy punkt zwrotny? Rzeszów, 1994. S. 11–78; Nowak A. Między carem a rewolucją. Studium politycznej wyobraźni i postaw Wielkiej Emigracji wobec Rosji 1831–1849. Warszawa, 1994; Idem. Jak rozbić Rosyjskie imperium? Idee polskiej polityki wschodniej (1733–1921). Warszawa, 1995; Karpiński W. Polska a Rosja. Z dziejów słowiańskiego sporu. Warszawa, 1994; Opacki Z. Barbaria rosyjska. Rosja w historiozofii i myśli politycznej Henryka Kamieńskiego. Gdańsk, 1993; Fiećko J. Rosja, Polska i misja zesłańców. Syberyjska twórczość Agatona Gillera. Poznań, 1997.

³ Мартенс Ф. Ф. Собрание трактатов и конвенций, заключенных Россиею с иностранными державами. Т. 2. СПб., 1875. С. 229.

⁴ Мироненко С. В. Декабристы. Биографический справочник. М., 1988.

⁵ Дьяков В. А., Зайцев В. М., Обушенкова Л. А. Социальный состав участников польского восстания 1830–1831 гг. (По материалам западных губерний Российской империи) // Историко-социологические исследования. (На материалах славянских стран). М., 1970. С. 19–168.

⁶ Сборник Императорского русского исторического общества. Т. 98. СПб., 1896. С. 614; Djałow W., Gatkowski A., Śliwowska W., Zajcew W. Uczestnicy ruchów wolnościowych w latach 1832–1855 (Królestwo Polskie). Przewodnik biograficzny. Wrocław, 1990.

- ⁷ *Нифонтов А. С.* Россия в 1848 году. М., 1949.
- ⁸ *Зайцев В. М.* Социально-сословный состав участников восстания 1863 г.: (Опыт статистического анализа). М., 1973.
- ⁹ *Kaszyńska E.* Syberia: największe więzienie świata (1815–1914). Warszawa, 1991. S. 70.
- ¹⁰ *Миллер И. С.* Исследования по истории народов Центральной и Восточной Европы XIX в. М., 1980. С. 186–193.
- ¹¹ *Bortnowski W.* Powstanie listopadowe w oczach Rosjan. Warszawa, 1964. S. 146–150, 167.
- ¹² *Кюстин А. де.* Россия в 1839 году. Т. 2. М., 1996. С. 15, 186. В роли распространителей слухов выступали и сами поляки: *Побережников И. В.* Слухи и толки: социальные функции в истории (по материалам восточных регионов России XVIII–XIX вв.) // Гуманитарная наука в России: соросовские лауреаты. История, археология, культурная антропология и этнография. М., 1996. С. 120.
- ¹³ *Morawski S.* Kilka lat młodości mojej w Wilnie (1818–1825). Warszawa, 1959. S. 228.
- ¹⁴ *Щербатов А. П.* Генерал-фельдмаршал князь Паскевич. Его жизнь и деятельность. Приложения к т. 5. СПб., 1896. С. 178; *Захарова Л. Г.* Александр II и польский вопрос // Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica. № 55. Łódź, 1996. S. 48–50.
- ¹⁵ *Степняк-Кравчинский С. М.* Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1987. С. 338; *Седов М. Г.* Современники и историки о русском нигилизме // История СССР. 1984. № 5. С. 49–65.
- ¹⁶ Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. Репринтное издание. М., 1990. С. 156, 177.
- ¹⁷ *Троицкий Н. А.* Царизм под судом прогрессивной общественности 1866–1895 гг. М., 1979. С. 247–251.
- ¹⁸ *Дьяков В. А., Миллер И. С.* Революционное движение в русской армии и восстание 1863 г. М., 1964. С. 39.
- ¹⁹ *Валуев П. А.* Дневник министра внутренних дел. Т. 1. М., 1961. С. 224.
- ²⁰ ЦГА г. Москвы. Ф. 46. Оп. 1. Д. 508. Л. 6 об.
- ²¹ *Korzon T.* Mój pamiętnik przedhistoryczny. Kraków, 1912. S. 119–120; *Пантелеев Л. Ф.* Воспоминания. М., 1958. С. 277.
- ²² Славянское обозрение. 1892. № 7–8. С. 328.
- ²³ ЦГА г. Москвы. Ф. 46. Оп. 1. Д. 804. Л. 123.
- ²⁴ *Пантелеев Л. Ф.* Указ. соч., с. 181.
- ²⁵ *Степняк-Кравчинский С. М.* Указ. соч., с. 236.

²⁶ Никитенко А. В. Указ. соч. Т. 3. М., 1955. С. 23, 25; *Одоевский В. Ф.* Текущая хроника и особые происшествия. Дневник 1859–1869 гг. // Литературное наследство. Вып. 22/24. М., 1935. С. 210–211.

²⁷ Снытко Т. Г. Русское народничество и польское общественное движение 1865–1881 гг. М., 1969. С. 74.

²⁸ Там же, с. 72–73.

²⁹ ГА РФ. Ф. 110. Оп. 24. Д. 318. Л. 424.

³⁰ Славянское обозрение. 1892. № 7–8. С. 325; *Венюков М. И.* Из воспоминаний. Кн. 1: 1832–1867. Амстердам, 1895. С. 387.

³¹ Толстой А. К. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 4. М., 1980. С. 444; Сочинения Козьмы Пруткова. М., 1982. С. 81–82.

³² *Цьвікевіч А.* «Западно-руссизм». Нарыс з гісторыі грамадзкай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. Менск, 1993. С. 82; *Кошелев А. И.* Записки // Русское общество 40–50-х годов XIX в. Часть 1. М., 1991. С. 141–142; *Лесков Н. С.* Собрание сочинений. Т. 2. СПб., 1889. С. 124–125.

³³ Автономова Л. И. Воспоминания о жизни и деятельности протоиерея И. В. Васильева // Исторический вестник. 1916. № 10. С. 45.

³⁴ *Baranowski Z.* Powstanie styczniowe w literaturze rosyjskiej // *Dziedzictwo literackie powstania styczniowego.* Warszawa, 1964. S. 528; *Orłowski J.* Z dziejów antypolskiej obsesji w literaturze rosyjskiej: Od wieku XVIII do roku 1917. Warszawa, 1992.

³⁵ *Еленский О.* Мысли и воспоминания поляка // Русская старина. 1906. № 9. С. 674–675.

³⁶ Письма Победоносцева к Александру III. Т. 1. М., 1925. С. 208–209; *Победоносцев К. П.* Великая ложь нашего времени. М., 1993. С. 367.

³⁷ *Половцов А. А.* Дневник государственного секретаря. Т. 1. С. 66.

³⁸ *Szwarc A.* Polskie i rosyjskie echa listu otwartego margrabiego Zygmunta Wielopolskiego do Michała Katkowa z 1881 r. // *Słowaniaŝczyzna i dzieje powszechnie.* Warszawa, 1985.

³⁹ Волков Л. Итоги польско-русского примирения. М., 1898. С. 5; *Черепица В. Н.* Польское национальное движение в Белоруссии (последняя треть XIX века): Факты — события — комментарии. Гродно, 1996. С. 94–96; *Иловайский Д. И.* Мелкие сочинения, статьи и письма. 1857–1887 гг. Вып. 1. М., 1888. С. 352, 354.

⁴⁰ *Погодин М. П.* Польский вопрос. Собрание рассуждений, записок и замечаний. 1831–1867. М., 1867. С. 59.

⁴¹ ГА РФ. Ф. 569. Оп. 1. Д. 58. Л. 80б–9.

⁴² *Аксаков И. С.* Сочинения. Т. 1. М., 1886. С. 324, 329, 368.

⁴³ Леонтьев К. Н. Записки отшельника. Публицистические и философские статьи. М., 1992. С. 312–313, 455, 456, 475. О славянских сюжетах в наследии Леонтьева см.: Косик В. И. Константин Леонтьев: размышления на славянскую тему. М., 1997.

⁴⁴ ГА РФ. Ф. 102. 3 делопроизводство. 1881 г. Д. 68. Л. 12об.–13.

⁴⁵ ГА РФ. Ф. 110. Оп. 24. Д. 318. Л. 72, 406.

⁴⁶ Сементковский Р. И. Польская библиотека. СПб., 1882. С. 201–202.

⁴⁷ Степняк-Кравчинский С. М. Указ. соч., с. 125.

⁴⁸ Снытко Т. Г. Указ. соч., с. 141. Ср.: Bazyłow L. Polacy w Petersburgu. Wrocław i in., 1984. S. 271, 279–280.

⁴⁹ Pierwszy marca 1887 roku. Wspomnienia Józefa Łukaszewicza. Warszawa, 1981. S. 67–68.

⁵⁰ Русский вестник. 1899. № 10. С. 770–771.

⁵¹ Волков Л. Указ. соч., с. 12–13.

⁵² Всеподданнейший отчет о произведенной в 1910 году по высочайшему повелению гофмейстером двора е. и. в. сенатором Нейдгартом ревизии правительственных и общих установлений Привислинского края и Варшавского военного округа. [СПб., 1911]. С. 111–114.

⁵³ Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей. Т. 2. М., 1956. С. 226.

⁵⁴ Krzywicki L. Idea a życie. Z wczesnej publicystyki (1883–1892). Warszawa, 1957. S. 43–44.

⁵⁵ Opacki Z. Op. cit., s. 94.

⁵⁶ Nowak A. Między carem a rewolucją..., s. 54–57, 317–318.

⁵⁷ Kępiński A. Lach i Moskal. Z dziejów stereotypu. Warszawa; Kraków, 1990. S. 127.

⁵⁸ Ваврыкова М. Отражение революционного народнического движения в польской публицистике 70–80-х годов // Краткие сообщения Института славяноведения. № 37: Русско-польские революционные связи. М., 1963. С. 15.

⁵⁹ Pierwsze pokolenie marksistów polskich. Wybór pism i materiałów źródłowych z lat 1878–1886. Т. 1. Warszawa, 1962. S. 331.

⁶⁰ Пантин И. К., Плимак Е. Г., Хорос В. Г. Революционная традиция в России 1783–1883 гг. М., 1986. С. 218–219.

⁶¹ Szwarc A. Op. cit., s. 105; Сементковский Р. И. Указ. соч., с. 394; Половцов А. А. Указ. соч. Т. 1. С. 360.

⁶² Jaszczuk A. Spór pozytywistów z konserwatystami o przyszłość Polski 1870–1903. Warszawa, 1986. S. 33–34.

⁶³ *Baronowa XYZ. Towarzystwo warszawskie. Listy do przyjaciółki.* T. 2. Kraków, 1887. S. 251.

⁶⁴ *Ваврыкова М.* Указ. соч., с. 13.

⁶⁵ *Мухневич В.* Варшава и варшавяне. Наблюдения и заметки. СПб., 1881. С. 141–146.

⁶⁶ *Szwarc A.* Od Wielopolskiego do Stronnictwa Polityki Realnej. Zwolennicy ugody z Rosją, ich poglądy i próby działalności politycznej (1864–1905). Warszawa, 1996; *Bardach J.* Gawędy Waleriana Meysztowicza. Przycznek do dziejów mentalności feudalno-konserwatywnej // *Bardach J.* O dawnej i niedawnej Litwie. Poznań, 1988. S. 335.

⁶⁷ *Спасович В. Д.* Жизнь и политика маркиза Велепольского. Эпизод из истории русско-польского конфликта и вопроса. СПб., 1882. С. 103; *Мухневич В.* Указ. соч., с. 14; *Кареев Н. И.* Polonica. Сборник статей по польским делам. (1881–1905). СПб., 1905. С. 23, 70, 129, 235–237. Ср.: *Lednicki A.* Z lat wojny. Artykuły, listy, przemówienia (1915–1918). Warszawa, 1921. S. 174–175. См. также: *Горизонтов Л. Е.* Идея сотрудничества общественно-политических сил России и Польши в программе русских либералов 40–80-х гг. XIX в. // Общественно-политическая мысль в Европе конца XVIII — начала XX в. М., 1987. С. 49–53.

⁶⁸ *Писарэк Г.* Русские и украинцы в жизни и творчестве Эдварда Желиговского // Связи революционеров России и Польши XIX — начала XX в. М., 1968. С. 243.

⁶⁹ *Kieniewicz S.* Wpływ zaboru rosyjskiego na świadomość społeczeństwa polskiego // *Dzieje Najnowsze.* 1977. № 4. S. 110–111.

⁷⁰ *Krzyżtopór (T. Potocki).* Poranki karlsbadzkie, czyli rozbiór zarzutów, uzupełnień i uwag nad pismem o urzędzeniu stosunków rolniczych w Polsce. Poznań, 1858. S. 29–30. Иной точки зрения придерживался современник Потоцкого Ф. Скарбек: *Skarbek F.* Dzieje Polski. Część III: Królestwo Polskie po rewolucyi Listopadowej. Poznań, 1877. S. 94.

⁷¹ *Ваврыкова М.* Указ. соч., с. 11–12.

⁷² *Пантелеев Л. Ф.* Указ. соч., с. 172; *Федосова Т. Ф.* Польские революционные организации в Москве. 60-е годы XIX века. М., 1974. С. 46.

⁷³ *Ludwиковski R. R.* Główne nurty polskiej myśli politycznej, 1815–1890. S. 269–275.

⁷⁴ *Степняк-Кравчинский С. М.* Указ. соч., с. 39–340; *Сухов А. Д.* Атеизм передовых русских мыслителей. М., 1980; *Пантин И. К., Плимак Е. Г., Хорос В. Г.* Указ. соч., с. 232.

⁷⁵ Еленский О. Указ. соч. № 10. С. 232.

⁷⁶ Там же. Ср.: Тишкин Г. А. Женский вопрос в России, 50-60-е годы XIX в. Л., 1984. С. 230.

⁷⁷ Михневич В. Указ. соч., с. 51-52. Ср.: Chwalba A. Spór o wartości: sympatyczki ruchu emancypacyjnego wobec religii i Kościoła katolickiego // Kobieta i kultura. T. IV. Warszawa, 1996.

Ярослав Панек
(Прага)

**Автопортрет чешского дворянина на пороге
Нового времени
(Ян Заиц из Газмбурка между сарматизмом
и Западной Европой)**

Проблематика литературного автопортрета, оформления представлений о самом себе и о своем месте в обществе относится к весьма актуальным темам историографии. Прежде всего потому, что это может обогатить новыми ресурсами как биографический, так и структурный подход к истории. Чешская историография начала заниматься этой тематикой лишь несколько лет назад. Один из первых результатов — до сих пор неопубликованная диссертация Марии Колдинской «Образ идеального чешского дворянина в источниках XII–XVII вв.», написанная в 1995 г. и защищенная на философском факультете Карлова университета. В ней показаны изменения «автопортрета» чешского дворянства в период между развитым Средневековьем и ранним Новым временем — от дружинника, рыцаря и гуситского «божьего воина» до представителя сословий и габсбургского придворного. Первая работа по этой проблематике показала, что даже в такой формулировке еще далеко до обобщающего исследования, так как необходима солидная источниковедческая работа и публикация многих еще не изданных источников, без которых невозможно изучение данной темы.

К достойным внимания источникам «автопортретного» характера эпохи перехода от Средневековья к Новому времени относится «Сарматия» — мемуары чешского аристократа Яна Заица из Газмбурка (родился между 1490–1494 гг. — умер в 1553 г.), рукопись которых хранится в Австрийской национальной библиотеке в Вене. Не так давно они стали доступны исследователям благодаря академическому изданию¹.

Автор мемуаров происходил из известного панского рода, который прославился в чешской истории в XV веке, однако в эпоху Яна Заица уже многое утратил из бывшего влияния, что у нашего аристократа вызывало склонность к ностальгическому историзму. Его проявлением были не только мемуары, но и

подчеркнутая акцентировка значимости своего рода, выражавшаяся в пышных театральных представлениях и турнирах, которые Ян Заиц устраивал в 1544 и 1552 гг. в своей резиденции — ренессансном замке Будынь в Северной Чехии.

Саморепрезентация Яна Заица, выраженная в его написанных по-чешски мемуарах, основывалась на его широкой образованности и разносторонних интересах (религия, литература, история, музыка, изобразительное искусство, естественные науки), а также на незаурядном литературном таланте. В ней следует различать два слоя: индивидуальный и общественный. На индивидуальном уровне Заиц был способен очень верно описать свои личные и семейные проблемы, в особенности тяжкую болезнь и смерть своих жены и дочери, а также свою тяжелую болезнь. Он проник в психологию близких ему людей настолько глубоко, что его мемуары резко выделяются на общем фоне сознания аристократических кругов XVI в. Он также смог выразить свои ощущения человека физически и психически подавленного, ожидающего смерти. Однако для изучения сословного автопортрета чешского дворянства на рубеже поздней готики и наступающего Ренессанса еще более важным является способ аргументации Заица в общеполитических и общественных делах.

Доминантами мышления Заица были католицизм, лояльность по отношению к монархии, чешский патриотизм и традиционализм. Все эти идеологические принципы столкнулись с реальной общественной ситуацией, особенно в период первого антигабсбургского восстания некаатолических чешских сословий в 1546–1547 гг. и в период напряженных отношений между Фердинандом I Габсбургом и сословной оппозицией. Эти, по мнению Заица, негативные явления снижали обороноспособность чешского государства и габсбургской монархии перед угрозой османской экспансии. Поэтому он попытался побудить чешское общественное мнение к возрождению средневековых рыцарских идеалов и к патриотизму как основам успешной борьбы за собственное существование перед лицом турецких полчищ.

Апокалиптическая угроза турецкого нападения и уничтожения христианства в сознании Заица связывалась с другими трагическими явлениями: землетрясение, наводнение, неуро-

жай, эпидемии чумы и других болезней. Все это указывало на божий гнев, обрушившийся на развращенный христианский мир. Заиц в духе средневекового провиденциализма видел за всем этим казнящую божью десницу. Отвратить божий гнев могут лишь заступничество Иисуса Христа и оборона, организованная Габсбургами. Спасения должны были заслужить и люди чешской нации, если они прекратят религиозные раздоры, оставив евангелические конфессии и вернувшись в католичество, и восстановят высокую мораль. Поэтому Заиц должен был подвергнуть переоценке в католическом духе всю чешскую историю. Это означало отказ от какой-либо гордости за гуситство, отказ от его религиозного, национального и военно-политического наследия. Поэтому Заиц трансформировал воинскую традицию в духе антитурецкой борьбы, очистил чешский национализм от остававшихся антинемецких шипов и придал ему антиосманский характер. По контрасту с гуситством он ставил на первый план святовацлавскую традицию и культ Девы Марии.

Нравственное очищение должно быть направлено на развратное чешское дворянство, среди которого царили сластолюбие, обжорство и пьянство, лень и беспочвенное хвастовство. При этом Заиц не вполне понимал, что аналогичная ситуация была и в других европейских странах. Упадку морали он противопоставил идеал рыцарственности, которому сам стремился следовать, будучи в молодые годы троекратно посвящен в рыцари: сначала чешским королем Владиславом II Ягеллоном в 1509 г., затем императором Максимилианом I в 1515 г. и, наконец, в 1522 г. во время посещения Гроба Господня в Палестине при вступлении в ряды ордена стражей этой святыни. Восстановление рыцарского кодекса чести и военного обучения должно было преодолеть безразличие чешской шляхты к судьбе христианского мира и возвратить ей необходимую боеспособность.

Реновационные идеи Яна Заица, воплощавшиеся в его собственной жизненной практике, соответствовали тенденциям в дворянской среде начинавшейся эпохи Габсбургов, хотя своими корнями они уходят еще в ягеллонскую эпоху (в молодости Заиц служил при дворе чешских и венгерских королей Владислава II и Людовика из династии Ягеллонов). Именно тогда Заиц усвоил и адаптировал для чешских условий политическую

идеологию сарматизма, которая формировалась в первой половине XVI в. сначала как идеологический инструмент внешней политики польских Ягеллонов, затем как комплекс понятий и представлений польско-литовской шляхты. Заиц мог познакомиться с этой идеологией не только при чешском и венгерском королевских дворах, но и во время своих путешествий или пребывания в Вене в 1515 г., куда по случаю переговоров Ягеллонов и Габсбургов съехалось множество польских шляхтичей. Испытав воздействие раннего сарматизма, Ян Заиц все же не идентифицировал себя в польско-литовской среде. Он выбрал из сарматизма лишь те элементы, которые благодаря своему общему значению могли быть приняты и в Чехии. Это были акцент на патриотизм и рыцарские доблести, культ дворянина как защитника христианской веры и особенно сильный традиционализм. Если в Польше представление о совершенстве старых прав и ущербности людей, которые эти права хотят изменить, сформировались только в XVII в., то у Заица мы видим этот ход мысли уже на ранней стадии развития сарматизма, что выразилось в тоске по возврату к старым добрым и неизменным ценностям. Он не обошел вниманием и другую сторону сарматской идеологии — ее антиitureцкую направленность, актуальную в Польше в середине XVI в. Хотя Заиц не воспринял идею совместной борьбы славян («сарматов») с османской экспансией, но в ее духе он акцентировал солидарность в борьбе против турок, в которой должны участвовать все христиане или хотя бы все чешское дворянство.

Рецепция отдельных элементов сарматского и западноевропейского мышления определила характер саморепрезентации чешского аристократа. Своим пониманием религии и истории, общественной морали и личных проблем Ян Заиц типичен для чешской дворянской мысли XVI в., колебавшейся между средневековыми рыцарскими идеалами и маньеристическим крушением принципов, между предреформационным католицизмом и его барочной инновацией². Литературный «автопортрет» Яна Заица из Газмбурка нельзя, конечно, распространять на всю чешскую аристократию. Однако его нельзя игнорировать при поисках ответа на вопрос, как чешская мысль на рубеже Средневековья и Нового времени реагировала на положение Чехии между западом и востоком Европы.

Примечания

¹ *Pánek J.* Paměti českého šlechtice z poloviny XVI století // *Folia historica Bohemica*. 14. Praha, 1990. S. 17–98.

² Подробнее см.: *Pánek J.* Poslední Rožmberkové. Velmoži české Renesance. Praha, 1989.

Перевел Г. П. Мельников

Представление о национальных особенностях у поздних чешских гуманистов

Сочинения поздних чешских гуманистов (последняя четверть XVI в. — первая четверть XVII в.), таких как Сикст из Оттердорфа, Ян Кампанус, Микулаш Дачицкий из Геслова и в особенности «архипечатник пражский» Даниэль Адам из Велеславина, позволяют рассмотреть комплекс проблем, связанных с чешской национальной аутоидентификацией на исходе эпохи Возрождения. В этот комплекс входят представления о специфике чешского национального характера, о том, каков он должен быть в идеале и о его реальных основных чертах, а также об общественно-исторических и религиозных идеалах и современном состоянии нравов.

Прежде всего следует отметить, что рост чешского самосознания во второй половине XVI в. был детерминирован усилением абсолютизма Габсбургов и стремлением чешских сословий сохранить свою конфессиональную специфику в условиях начала Контрреформации. Формируется своеобразный «комплекс чешскости», связанный со спецификой патриотического сознания конца XVI в.¹.

Среди основных черт чешского самосознания этого периода доминирующее положение занимает патриотизм. Это довольно сложное, комплексное явление, имевшее историческо-политико-конфессиональный характер. Авторами конца XVI в. патриотизм понимался прежде всего как верность традиции, включавшей в себя такое понятие, как гордость историческим прошлым, в котором гуситский период рассматривался как центральный, ибо тогда Чехия противостояла всему католическому миру. Также традиционным элементом считалась перманентная конфронтация чешских протестантских сословий с королевской властью. Здесь тесно переплетались политические интересы сословий, отстаивающих свои права и привилегии, с конфессиональными — защитой широко понимаемого протестантизма, включавшего в себя гусизм, от наступления коро-

левской власти, которая с 1560-х годов начинает поддерживать Контрреформацию.

Патриотизм конца XVI в. вновь, как и во времена гуситских войн, характеризуется принципом этнической конфронтации. Оппозиция чехи — немцы дает основания для формирования набора этических ценностей, отличающих «настоящего чеха» (термин начала XV в.). Таким образом, патриотизм этого времени — это комплекс исторических, политических, конфессиональных, этнических и этических рефлексий. Подчеркивая особость чехов по всем этим параметрам, поздние гуманисты, в отличие от гуситов XV в., отбрасывают идеологему богоизбранности «верных чехов», не стремятся к самоизоляции². Они открыты европейскому историко-культурному ландшафту, но не хотят растворения в нем.

В политике ориентация на гуситскую исторически-национальную специфику ярко проявилась в ходе обсуждения Чешской конфессии на земском сейме в 1575 г. Известный оппозиционный деятель, автор документального повествования о сословном восстании 1547 г. Сикст из Оттерсдорфа, будучи представителем-спикером городского сословия, заявил, как он сам пишет в «Дневнике» этого сейма, что чехам при решении религиозных вопросов не следует брать за образец Аугсбургскую конфессию, так как у них самих есть собственные исторические традиции заключения религиозно-политического мира в стране³. Он имел в виду Базельские компактаты XV в., увенчавшие победу умеренного крыла гуситов. Интересно, что другая группа чешских протестантов на этом сейме — новоутраквисты — также апеллировали к национальной истории и пытались использовать историческую аргументацию, доказывая, что их всецело протестантский проект является истинным выражением идей первоначального гусизма⁴.

Идеал «чешскости» становится ретроспективным: все лучшее осталось в прошлом. К «добрым старым временам» гуманисты относят славу чехов в Европе, однозначно связывая ее с гуситскими войнами, а также психо-этический образ «настоящего чеха», который наделяется теми качествами и добродетелями, которые гуманисты хотели бы видеть у современных им чехов.

Черты такого образа идеального чеха наиболее ярко сформулированы Даниэлем Адамом из Велеславина. Эти черты таковы:

«простота, искренность, благородство, верность, набожность, мужество и храбрость, доверчивость, единодушие и любовь». В быту чехи должны быть умеренны в одежде и пище, в употреблении горячительных напитков. Деграция этого идеального образа, которую автор видит в реальности, обусловлена тем, что «мы перенимаем обычаи и нравы, надменность, любовь к роскоши и похотливость чужих народов» и дошли до того, что «сами не выказываем почти никаких признаков собственно чешского характера». Поэтому «унижают нас те, кто раньше нас боялись и остерегались». И далее гуманист предостерегает: «Предрекали старцы, что в будущие времена на Пражском мосту настоящего чеха будет так же трудно встретить, как оленя с золотыми рогами». Логическим продолжением и развитием этого образа служит утверждение, что «настоящие чехи живут на своей родине как гости и чужеземцы». После констатации упадка и потери национальной самобытности Даниэль Адам перечисляет те качества, которые чехи должны себе вернуть. Это «героические мысли, мужество, смелость и сила». Но в особенности следует восстановить утраченную честь, так как раньше чехи выполняли то, что обещали, давая слово или клятву как своим друзьям, так и врагам; даже под угрозой смерти они были верны данному слову. Ныне же «мы мало уважаем свои обещания и обеты, ибо мало у нас доверия между людьми, поэтому от соседних народов иногда о себе слышим кое-что неприятное и обидное»⁵.

Негативный автопортрет нации, данный Даниэлем Адамом, и идеальный национальный тип, который следует возродить, преследуют одну цель — восстановление былой славы чехов. Интересно отметить, что Даниэль Адам, будучи представителем бюргерского гуманизма, отстаивает прежде всего рыцарские этические ценности — честь, верность, боевую славу. В отношении последней следует отметить значительную демократизацию представлений о воинской доблести, так как со времен гуситских войн боевая слава сопровождала не только гуситских рыцарей, включая Жижку, но и простых «божьих воинов». Поэтому призыв возродить чешское «мужество и силу» гораздо шире понятия рыцарской воинской славы, поскольку включает в себя обращение к демократической воинской традиции гуситов. Здесь мы уже можем говорить о формировании общенационального этического идеала.

Интересно отметить, что в глазах современников Даниэль Адам представлялся прямым воплощением идеи патриотизма. Гуманист Вавржинец Бенедиктус в «Плаче на смерть Даниэля Адама из Велеславины» (1599 г.) особо это подчеркивает:

Должно ли мне поведать всем, как он страстно любил свою родину?

Красноречиво свидетельствует об этом письмо, которое он мне недавно написал:

«Я скорей бы отдал все свое имущество, чем, — так он пишет, — перестал любить свою родину»⁶.

Эту же черту акцентирует другой автор аналогичной элегии, Ян Кампанус. Он называет Даниэля Адама «защитой чехов» и «украшением родной земли»⁷.

Позицию Даниэля Адама можно охарактеризовать как национально-консервативную, с элементами ксенофобии. Утверждение положительного идеала мыслится через преодоление чужеродных влияний, разлагающих чешский национальный характер. Самоутверждение нации неизбежно включает в себя этноконфронтационный принцип. Также необходимо отметить, что этнический автостереотип представляется изначально этически и нравственно положительным. По своему характеру чехи неспособны на дурное. Их портит только чужое влияние, от которого следует избавиться. Устойчивость такого типа сознания хорошо известна в истории, так как он проявляется в совершенно различные периоды исторического развития разных народов, что позволяет ставить вопросы типологического порядка.

Другой выдающийся чешский гуманист, уже упоминавшийся Ян Кампанус, — ректор Пражского университета, «поэт-лауреат», был автором ряда историко-патриотических латинских стихов, таких как «Борживой, именем I, двенадцатый князь Чехии», «Вацлав I, мученик, пятнадцатый князь Чехии», «Император Карл, по счету IV, девятый король Чехии», «Прага». Из национальных особенностей чехов Кампанус выделяет «сметливость», «склонность к стычкам», верность христианству. Он стремится к «согласию граждан» и процветанию государства⁸. Позитивный образ чехов у этого автора также ретроспективен, он соотносится с наиболее славными, по мнению Кампануса, прави-

телями Чехии: Борживоем, при котором крестилась Чехия, св. Вацлавом, в котором поэт подчеркивает христианские черты, и Карлом IV, который предстает идеальным властителем, пекущимся о благе чехов. Патриотическая концепция Кампануса ориентирована на догусистский период, в чем можно усмотреть скрытый призыв к консолидации чешского общества, основанной на общем историческом наследии IX–XIV вв.

Образ чехов у другого автора — Микулаша Дачицкого из Геслова — обусловлен новым историческим контекстом: поражением чешского сословного антигабсбургского восстания 1618–1620 гг. и начавшимися после победы Габсбургов преследованиями всех протестантов. Однако в принципе остается в силе и старый идеальный образ чеха, и прежние упреки нынешним поколениям. Новые драматические события лишь добавили более резкие краски. Дачицкий, сохраняя прежний гуманистический идеал и пафос морализаторства, в обстановке открытой борьбы в чешском обществе усиливает критику нравственной деградации чехов. В отличие от своих предшественников он считает, что в упадке нации и государства виноваты не внешние силы, не иностранцы, а сами чехи. Дачицкий усиливает негативные черты «портрета нации».

В латинском стихотворении он вздыхает: «Ах, ах, Чехия, пала ты, о родина, уже всё против тебя, даже твое собственное племя». Далее перечисляются те положительные качества, которые ранее были присущи чехам. Это «единство, справедливость, слава, крепость, свобода и победоносность». Нынешнее ужасающее состояние нации автор считает наказанием за грехи⁹.

В своих «Воспоминаниях» Дачицкий особо упрекает чешскую молодежь: «Природные чехи, особенно незрелые птенчики, исходили и изъездили итальянские, испанские, французские и вообще черт-те какие земли, не обладая добрыми нравами и доблестями, продолжая по-домашнему между собою ссориться и драться, не обращая внимания на падение и гибель своей родины..., обвиняя друг друга. Между тем, чешская земля заселялась чужеземцами, а опустевшие поместья продавали, раздавали и закладывали»¹⁰. Здесь важно отметить, что основную вину в усилении чужеземного засилья автор усматривает в поведении чешского дворянства, отсутствие патриотизма у которого ведет к денационализации.

В другом месте своего сочинения Дачицкий более ярко рисует ту же картину: «Многие чехи, особенно молодые, гордые, нерадивые, не желали вместе со своей женской свитой отказаться от пустой роскоши, перелезая из лужи все дальше в болото, совершенно забыв и не думая о гибели своей и своей родины, при этом сами обвиняя друг друга в обидах»¹¹.

Как моралист Дачицкий видит корень зла в таких качествах чехов, как излишняя любовь к дорогим, великолепным, пышным одеждам, пиршествам и другим увеселениям. Роскошь объявляется первопричиной нравственного упадка. Из нее следует гордость, которая приводит к столкновениям из-за пустяков, что ведет к отсутствию единства, к разобщенности¹². В стихотворении «Скорбная Богемия» Дачицкий констатирует, что «дорогой чех» дошел до гибели и стал посмешищем. И вновь возникает уже традиционный для чешской мысли перечень славных качеств, которыми ранее обладали чехи. Это слава, мужественность, свобода¹³. Негативному «портрету» чеха послебелогорского периода противопоставляется клишированный ретроспективный идеал.

В целом, представления о национальных особенностях чешского народа у поздних гуманистов всецело связаны с категорией патриотизма как доминантой сознания. Даже у Дачицкого упадок нравов проистекает от забвения интересов родной страны. Патриотизм обусловил негативную оценку в автостерео-типе нынешнего состояния чешского этнополитического организма и ретроспективный идеал, на возрождение которого должны быть направлены все силы этноса, поскольку это необходимо для сохранения его этноисторического бытия.

Примечания

¹ Г. П. Мельников. Историческое сознание западнославянских народов Габсбургской монархии и его отражение в исторической литературе XVI в. // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1993, с. 159–169.

² Г. П. Мельников. Этническое самосознание чехов и национальные проблемы в Чехии в гуситскую эпоху (конец XIV века — 1471 год) // Этническое самосознание славян в XV столетии. М., 1995, с. 107–109.

³ Sněmy české. Praha, 1886, d. IV, s. 325; *F. Hrejsa*. Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny. Praha, 1912, s. 86–87; *Г. П. Мельников*. Чешское восстание 1547 г. и Сикст из Оттерсдорфа как его хронист // Сикст из Оттерсдорфа. Хроника событий, свершившихся в Чехии в бурный 1547 год. М., 1989, с. 29.

⁴ *F. Hrejsa*. Op. cit., s. 89.

⁵ Цит. по: *М. Копецký*. Český humanismus. Praha, 1988, s. 167–168.

⁶ *Renesanční poesie*. Praha, 1975, s. 172–173.

⁷ Ibid., s. 184–185.

⁸ Ibid., s. 174–179, 184–185.

⁹ *М. Dačický z Heslova*. Paměti. Praha, 1996, s. 207, 304.

¹⁰ Ibid., s. 207.

¹¹ Ibid., s. 211.

¹² Ibid.

¹³ Ibid., s. 207.

Ян Коллар о славянах

К созданию автопортрета славянина — картины, достойной занять почетное место в галерее мирового искусства, — «приложили руку» все крупнейшие мастера славянской культуры. Нельзя обойти вниманием «самого воодушевленного славянина»¹, ученого-слависта, поэта, проповедника Яна Коллара, доминанту поэтического творчества и культурно-просветительской деятельности которого составила идея национального самоутверждения славянских народов и их взаимной помощи.

Рассматривая представления Я. Коллара о славянах, можно легко заметить, что в его трудах и поэтических произведениях встречается материал, позволяющий нарисовать не автопортрет славянина-человека, но славянского колосса, изваяния, осенившего земли от Татр до Урала. И тому есть причины. Для эстетической концепции романтика Коллара (ряд исследователей, правда, говорит о синтезе античного и романтического в его творчестве) показательно слияние абстрактного и конкретного, в том числе, любви к женщине с любовью к родине, человечеству. Чувство к женщине столь же интенсивно и сильно, что и чувство, испытываемое к славянству, к родине. Лужичанка Мина — возлюбленная и Муза поэта, героиня его прославленной поэмы «Дочь Славы», по мере развития поэтической мысли становится олицетворением славянства, дочерью богини Славы, мифической покровительницы славян. Как писал А. Мицкевич, возлюбленная Коллара постепенно превращается в образ, созданный его воображением. Поэт влюблен в национальную идею славянства — вот его возлюбленная, вот его Лаура, которую он всюду ищет, оплакивает. «Иностранцу трудно понять, как это можно воспевать народ в образе человека; тем не менее эта форма распространена у поляков и чехов. Польские поэты нередко изображают свой народ в образе мужчины, в чешской поэзии он часто передается в образе девы»².

Обратимся к Яну Коллару:

Нацию почитай единственно как сосуд человечности,
пусть слово «славянин» звучит как слово «человек»³.

Правомерно задаться вопросом: что же за нация — «славяне», что говорит о ней, как воспринимает ее «певец славянской взаимности», — ведь именно под таким именем Яна Коллара знают во всем славянском, да и не только славянском, мире.

Ответ на этот вопрос содержит, прежде всего, так называемая «двойная проповедь» Яна Коллара, прочитанная и впервые изданная в 1822 г. под названием «О добрых свойствах славянской нации»⁴. Опираясь на гердеровское положение о языке как основном признаке нации, Коллар писал, что нация — это общность таких людей, которые объединены узами единого языка, одинаковых нравов и обычаев⁵.

Это сочинение дополняют более известные труды Коллара, в первую очередь, «О литературной взаимности между различными племенами и наречиями славянского народа» (1836), в которой была дана практическая программа культурного сотрудничества славянских народов⁶, предисловия к двум томам «Светских песен народа словацкого в Венгрии» (1823, 1827) и, конечно же, поэтическое творчество самого Яна Коллара.

«Одно из самых действенных средств, которое правители и учителя народа используют для счастливого достижения своих целей, — так начинает свою проповедь „О добрых свойствах славянской нации“ Ян Коллар, — это обращение внимания народа на стиль его жизни, на самих себя, свою собственную силу и черты характера; они учили познавать и чувствовать то, что народ имел в себе хорошего и достойного похвалы, и таким образом стремились пробудить в нем благородное самосознание. Ведь известно, что и все люди, и все общества, и все нации имеют определенные, весьма отличные друг от друга свойства, нравы и обычаи... И чем полнее, яснее они — эти отдельные люди и целые народы — познают цену себе, свой характер, тем сильнее они будут опасаться всего, что их могло запятнать, тем усерднее будут стремиться к тому и делать все для того, чтобы стать лучше, счастливее...»⁷.

Через 14 лет, в своем «главном» сочинении «О литературной взаимности» Коллар с удовлетворением будет констатировать, что «Наученные печальными судьбами и опытом долгих веков, раздраженные насмешками иноплеменников, вразумленные собственными ошибками, гонимые любопытством, исследованиями языка, истории и иными учеными занятиями, возбужденные открытиями ценных древностей, привлеченные публикациями великолепных народных песен, славяне в последнее время начали присматриваться друг к другу, познавать самих себя, свои племена и наречия, свои достоинства и недостатки, свое счастье и несчастье, свое прошлое, настоящее и будущее»⁸. Вследствие же этого познания «...прежнее смутное ощущение того, что все они составляют одну нацию и имеют один язык, превратилось у них (славян. — Л. Т.) во всеобщее ясное сознание»⁹.

Приступая к характеристике «славянской нации», Ян Коллар обосновывает важность этого тем, что в Европе славяне — самая «многочисленная нация» («не то, что англичане, немцы и т. д.»). Пятнадцать «земель» говорят на славянском языке и насчитывают 50 миллионов душ, а потому заслуживают, чтобы «определили и описали их жизнь, характер и свойства, причем как добрые, так и плохие»¹⁰.

Говоря о духовном и количественном величии славян — нации, «пусть внешне разделенной и разбросанной», но слившейся «сердцем и духом»¹¹, поэт-мыслитель при этом все же считал необходимым подчеркнуть, что «Слава нации теперь не основывается ни на ее многочисленности, ни на ее могучем телосложении, физической силе и крепком здоровье, ни на блестящем умении мстить за обиды; она не основывается также на слепом подражании французским нравам и модам, но на морально-интеллектуальном величии, духовной деятельности и самостоятельности духа, на любви и признании всей нации и на связи с человечеством и мировой историей»¹².

Славянский народ — народ великий, «постоянно мыслящий, ни в коей мере не застывший в своем развитии». Это ведь малые народы, считает Коллар, «мыслят и чувствуют как-то вполсилы». В противоположность им великие народы, «пробудившись однажды к духовной жизни, поднимаются до самых небес, увлекая за собой все человечество». Покажет ве-

личие предназначения славян и определит способ его достижения, по твердому убеждению Яна Коллара, лишь славянская взаимность. Только ощущение национального единства придаст отдельным народам веру и отвагу мыслить и действовать «в величественных масштабах», явится первым условием зарождения истинной просвещенности и национальной литературы¹³, создания важного жизненного центра для новой, «омоложенной человеческой культуры»¹⁴.

Залогом успешного решения этого великого исторического предназначения славян являются их «добрые свойства». Ян Коллар видит пять таких «положительных свойств» славянского характера: религиозность, трудолюбие, склонность к невинному веселью, любовь к своему языку и терпимость по отношению к другим народам.

Начав свою исповедь с анализа первого «доброго свойства» славян, Коллар считает необходимым сделать одно существенное уточнение. Скорее, говорит он, речь идет не о религиозности славян, но об их склонности к религии. Едва ли можно назвать другой такой народ, который бы возводил столь славные и красивые храмы, предпринимал такие далекие путешествия к святым местам, чтил бы своих богов столь истово. Славяне сами отправили в 863 году своих посланцев в Константинополь, откуда те привели двух христианских учителей Кирилла и Мефодия, распространявших Божье слово. «За истинную веру славяне отдадут свободу, самостоятельность, селения, княжества»¹⁵.

О способности славян ко всем ремеслам, искусствам, торговле говорит уже поговорка «*Zo Slovana vřetko vystane*». Мы отнюдь не считаем все другие народы ленивыми и неспособными, подчеркивает Коллар, однако следует учесть и то, что, несмотря на несчастья, выпавшие на долю славян, нация эта насчитывает множество талантливых и трудолюбивых людей. Работает и стар и млад, богач и бедняк, здоровый и больной, мужчины и женщины, причем трудятся они днем и ночью, не только летом, но и зимой, когда иные народы дают себе роздых. «Хлеб, молоко, мед, одежда и обувь сделаны их руками»¹⁶.

Склонность к веселости, присущую славянам, Ян Коллар в первую очередь связывает со здоровым образом жизни. Их кровь горячая и свежая, их нервы крепкие, мышцы упруги и сильны, очи ясны, лица приветливы, язык выразителен; куда

они ни придут — всюду расцветает радость и веселье. «Kde Slovenka tam spev» — это известно всем. А где пение, там искренность, доверие, приветливость, никаких свар, грабежей и иных опасностей для странников и чужеземцев.

О любви словаков к пению как о главной и самой прекрасной особенности характера всего «славянского народа» Ян Коллар пишет в предисловии ко второму тому уже упоминавшихся «Светских песен народа словацкого в Венгрии» (1827). Это то наследство, которое непременно следует передавать потомкам. Записи народных песен помогут создать полную картину жизни народа, его душевного богатства. По его мнению, народная песня — «самая сильная основа просвещения, элемент культуры, поддержка нации, защита и укрепление языка»¹⁷. Сборник «Народные песни» («Národné zpievanky»), изданный Я. Колларом в 1834–1835 гг., содержит 2582 текста¹⁸. Это до сих пор самое большое собрание словацких народных песен.

«Любовь к своему языку и милой сердцу материнской речи», естественно, едва ли не главное достоинство и «доброе свойство» «славянской нации». Иначе и быть не могло для Коллара, сформировавшегося как поэт и мыслитель в условиях, когда проблема родного языка составляла основу общекультурного процесса. Славяне, по убеждению Коллара, всегда стремились сохранить и «облагородить» (усовершенствовать) язык, данный им от бога. «Найдутся страны и чужеземцы, — негодует проповедник-просветитель, — которые в течение столетий вели войны со славянским языком, обращались с бедным народом и его языком бессердечно и не по-людски, которые завоевали целые земли от Балтийского моря до Татр, но все это лишь усилило горячую любовь славян к своей милой материнской речи»¹⁹. «Кто отказывается от своей нации, не уважает и не любит свой язык, кто презирает его дух и характер, тот не может питать настоящей любви к своей родине», — развивает он свою мысль в сочинении «О литературной взаимности»²⁰.

Наряду с термином «славянская нация», «славянская литература» Ян Коллар употребляет и термин «славянский язык». Это язык «сочный» и сильный, по своим поэтическим возможностям он ни в коей мере не уступает западноевропейским языкам и даже обладает преимуществом перед ними (в том

числе, «разнообразием созвучий»²¹). Семь истоков призваны способствовать его обогащению и «облагораживанию»: старославянская литература, обнаруженные древние памятники, русский, иллирийский, польский и чешский языки, народные песни, повести, поговорки и пословицы простого народа, слова, почерпнутые из наречий и «поднаречий»²². Этим объясняется его горячее одобрение деятельности Юнгмана, Ганки, Пресла и Марека, направленной на создание чешской научной терминологии, выработку понятийного аппарата. Абсолютно несправедливы, по его мнению, упреки в адрес «юнгмановцев» со стороны Я. Неедлы, Ю. Палковича, полагавших, что при заимствовании слов из других славянских языков «...наша речь русифицируется, полонизируется, чехизируется и т. д.». Славяне, утверждает Ян Коллар, обязаны опираться на все славянское, как на «свое собственное». К тому же, сравнивая славянские наречия, каждый научится уважать свой родной язык — главный признак «национального духа»²³.

И, наконец, пятое «доброе свойство» славян: терпимость к другим народам, в первую очередь, соседним. Славяне — «голубиный народ», по определению Яна Коллара, народ кроткий, тихий и невинный. Никогда никому не грозил он копьем и мечом, не похвалялся, сколько королей замордовал, сколько захватил городов и весей. Мысль о миролюбии славян составляет одно из важных положений труда «О литературной взаимности», в котором автор развивает философию истории, исходя из идеи общности славян. «Если бы славяне не имели никакой другой заслуги перед человечеством, кроме той, что они своей силой сломили известный в истории дикий варварский вандализм и готизм древних германцев, своим терпением и добротой поглотили его, своей кровью, своим трудолюбием, своим „тихим, безмолвным присутствием“ (среди германцев) смягчили и очеловечили их нравы, сделав их такими, каковы они сейчас, — то уже одно это принесло бы славянам величие и бессмертие. А разве заслуживает внимания и славы в мировой истории тот, кто в течение столетий мучает другие невинные нации и языки, планомерно их уничтожает или подчиняет себе?...»²⁴.

Список достоинств «славянской нации» можно было бы увеличить, считает Ян Коллар, приводя в пример такие «положительные свойства» славян, как гостеприимство, стыдливость,

чистоплотность, скромность, уважение к старости и т. д., но это уже частности. В основе народности славян лежат, прежде всего, те пять основных свойств, о которых шла речь ранее.

Но еще об одной положительной черте славян Коллар упоминает уже в начале своей творческой деятельности, в предисловии к первой книге «Светских песен народа словацкого в Венгрии» (1823). В духе своей эстетической программы он видит в славянской поэзии синтез чувства и разума: «Славянин, думая, чувствует и, чувствуя, думает (*myslí a cíti zároveň*)»²⁵, — пишет Коллар. Свое развитие эта мысль опять-таки находит в труде «О литературной взаимности», где он пытается постичь дух поэзии отдельных народов. Согласно классификации Коллара, поэтический дух у одних «склоняется больше к авантюризму (испанцы), к страстности (итальянцы), к шутке и хорошим манерам (французы), к философии и размышлению (немцы); у славян, как доказывают их народные песни и художественное поэтическое творчество, поэзия кажется детищем, в создании которого под знаменем фантазии принимают равное участие все другие душевные силы»²⁶. Иными словами, славяне, в отличие, например, от немцев, не склонны к абстрактности, сухому рационализму. Это опять-таки свидетельствует о романтическом характере эстетической концепции Коллара и в то же время представляет интерес и для нашей темы, позволяя ярче увидеть портрет «славянской нации» глазами поэта-мыслителя.

«Добрые свойства, доказательством коих может служить не только современность, но и история давних веков, — лишь половина дела», — говорит Ян Коллар в своей «двойной проповеди». Важно и то, какие обязанности из этого вытекают — для самих славян и для иноземцев.

Прежде всего, народ, имеющий столь совершенный, столь прекрасный характер, никто не имеет права обижать, а его имя — унижать, ненавидеть как его отдельных представителей, так и весь целиком, насмехаться над его нравами и обычаями, языком и способностями его, смотреть на него свысока, считать своим рабом.

Никто также не имеет права «переманивать» славян к себе, искажать их мысли, принижать их таланты, ибо «каждый народ — особая ветвь на древе человечества», и тот, кто отсечет либо попортит эту ветвь, нанесет непоправимый вред всему древу.

А что же мы видим на самом деле, в наше время? — вопрошает Ян Коллар. Никто не подвергается такому насилию, как народ славянский, все соседи «рвут и крадут цветы из его сада, чтобы украсить ими свои склоны и долины»²⁷.

При этом славянам следует помнить, что мало лишь сопротивляться врагам, необходимо приложить все силы для умножения добрых свойств «славянской нации», ее духа, который представляет собою сумму черт характера, мыслей отдельных людей. Никогда не надо пытаться догнать чужую жизнь, подобно тому, как малые дети бегут за телегой, желая на ходу вскочить в нее. В чужой среде славяне всегда будут выглядеть, как белая заплатка на черном сюртуке. «Будем работать каждый на своем месте в меру своих возможностей...». Ибо кто в наше трудное время «...ничего не делает на благо своего народа, тот творит зло, кто ленится, находясь среди такого трудолюбивого народа, тот уже грешит, кто молчит, тот уже поносит его, кто видит — и только видит — его добрые свойства, кто с огорчением воспринимает его ошибки — но пассивно, — тот уже вредит ему»²⁸.

Так в гердеровском духе Ян Коллар определяет обобщенный славянский характер, стремясь пробудить национальное самосознание славян. Работа «О литературной взаимности между различными племенами и наречиями славянского народа», предисловия к двум томам «Светских песен народа словацкого в Венгрии», а в первую очередь проповедь, изданная под названием «О добрых свойствах славянской нации», — сочинения, занимающие важное место в исследовании проблем славянской взаимности. В то же время они представляют интерес и как своего рода портрет и автопортрет славянина.

Размышления о достоинствах национального коллектива, вдохновенные рассуждения о высоком идеале, всеславянской мечте, хотя и далекие от реального положения вещей в славянском мире, от конкретной ситуации своего времени, вносят новый аспект в исследование проблем славянской идеологии XIX столетия.

Колларовская утопия культурного славянского единения, первоначально вызвавшая прилив энтузиазма у соотечественников, «сильный, живой и новый порыв», который был нужен, чтобы пробудить «...души, ослабленные долгой бездеятельностью» (К. Гавличек-Боровский)²⁹, довольно скоро утратила свою акту-

альность. Время откорректировало представления Коллара о все-славянской общности. В дальнейшем его идеи нашли свое развитие в славянофильских и панславистских концепциях.

Примечания

¹ А. Сиротинфин. Россия и славяне. СПб., 1913, с. 223.

² А. Мицкевич. Собр. соч. М., 1954, т. 4, с. 394–395.

³ J. Kollár. Básně. Praha, 1952, s. 351.

⁴ J. Kollár. O Dobrých Wlastnostiach Národu Slowanského. Pesst, 1822. Цит. по кн.: J. Kollár. Pamäti z mladších rokov života. Bratislava, 1972, s. 215–240. В дальнейшем все цитаты даются по этому изданию.

⁵ J. Kollár. Pamäti z mladších rokov života, s. 219.

⁶ Программа Я. Коллара включала в себя: изучение славянами нескольких «главных наречий» (чехословацкого, польского, русского и иллирийского), учреждение славянских кафедр при средних и высших учебных заведениях, книгообмен между славянскими писателями, организацию славянских книгоиздательств во всех славянских столицах, выпуск литературных газет, расширение общественных и личных библиотек, подготовку сравнительных грамматик славянских языков и словарей, собирание и издание народных песен и поговорок, единое славянское правописание (латиница и кириллица).

⁷ J. Kollár. Pamäti..., s. 215.

⁸ Ян Коллар. О литературной взаимности. Цит. по кн.: Антология чешской и словацкой философии. М., 1982, с. 233.

⁹ Там же.

¹⁰ J. Kollár. Pamäti..., s. 230.

¹¹ Антология чешской и словацкой философии, с. 233.

¹² Там же, с. 236.

¹³ Понятие «славянская литература» у Коллара близко понятию «славянская нация». Славянская нация и литература — это «дерево с четырьмя крепкими ветвями, каждая из которых цветет и приносит плоды, каждая касается и обнимает своими ветками и листьями другие ветви..., создавая единую крону. Ни одна не должна засохнуть или сломаться, ведь при этом все дерево станет червивым и покроется плесенью». J. Kollár. O literárnej vzájemnosti medzi rozličnými kmeňmi a nárečiami slovanského národa. Цит. по кн.: Ján Kollár. O literárnej vzájomnosti. Bratislava, 1954, s. 132–133.

- ¹⁴ Ян Коллар. О литературной взаимности. Цит. по кн.: Чешская и словацкая эстетика XIX–XX вв. М., 1985, с. 347–348.
- ¹⁵ Pamäti..., s. 231.
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ Цит. по кн.: Ян Коллар — поэт, патриот, гуманист. М., 1993, с. 56.
- ¹⁸ Там же, с. 59.
- ¹⁹ Pamäti..., s. 232.
- ²⁰ Антология чешской и словацкой философии, с. 236.
- ²¹ J. Kollár. Básně, s. 387.
- ²² J. Kollár. O literárnej vzájomnosti, s. 165.
- ²³ Ibid., s. 165–166.
- ²⁴ Антология чешской и словацкой философии, с. 238.
- ²⁵ J. Kollár, P. J. Safárik. Piesne svetské ľudu slovenského v Uhorsku. V Pešti 1823, XXVII.
- ²⁶ J. Kollár. O literárnej vzájomnosti, s. 152.
- ²⁷ Pamäti..., s. 234.
- ²⁸ Ibid.
- ²⁹ K. Havlíček-Borovský. Dílo II. Praha, 1986, s. 56–57.

Словенские «буковники»: представления о мире и о себе

Появление термина «bukovski», которым обозначали записанные латинскими буквами славянские тексты, ученые относят к XVI в. С этим временем связана деятельность словенских протестантских писателей, создателей первых книг на народном языке: Приможу Трубара (1508–1586), Адама Бохорича (ок. 1520–1598) и Юрия Далматина (ок. 1547–1589)¹. Первоначально буковниками называли редких грамотных людей (крестьян, ремесленников), которые, научившись писать и читать самостоятельно, переписывали книги как религиозного, так и другого содержания. Впоследствии они обращались к переводам различных текстов и даже к созданию собственных оригинальных произведений в прозе и в стихах и даже подбирали к ним известные мелодии. Так называемая «литература буковников» включает в себя прежде всего сборники молитв и религиозных песнопений, книги гаданий, пророчеств и заговоров, сборники лечебных рецептов, а также песен светского содержания. Таким образом крестьяне восполняли недостаток книг на народном языке, стремились удовлетворить литературные и культурные потребности. Благодаря своим способностям и ученому рвению, буковники постепенно выделялись из общей массы крестьянства. Они становились заметными фигурами сельского прихода, исполнителями определенных социальных функций. Их с охотой приглашали в качестве ведущих различных обрядовых праздников: свадеб, сельских праздников, похорон. Часто именно они возглавляли процессии паломников к святым местам. Все это дает основание сделать вывод, что буковники знали, чем живет крестьянская община и в своих произведениях выражали не только свои, личные, мысли и представления о происходящем вокруг, но и чаяния широких слоев «миролюбивых пахарей».

Наиболее широкое распространение движение буковников получило в Каринтии, где влияние немецкой письменности и

культуры было особенно ощутимо. Эта простая форма художественного творчества была своеобразным протестом народных масс против духовного нажима на словенских протестантов, которым в период Контрреформации (конец XVI — начало XVII вв.) приходилось самим переписывать запрещенные протестантские книги как религиозного, так и светского содержания (например, медицинские народные справочники, тексты заговоров и др.). В меньшем масштабе оно развивалось в других словенских провинциях: Штирии, Крайне, Горице.

Словенские ученые обратились к изучению этого уникального культурно-исторического явления еще в конце XIX в. Выявлению и анализу рукописных и печатных текстов словенских буковников посвятили свои работы В. Облак, Ф. Рамовж, Я. Котник. Проблему определения времени появления этих памятников ставил в своих книгах известный словенский ученый И. Графенауэр.

В 1970-е — 1980-е гг. появляются статьи и обширные исследования, в которых это явление рассматривается в комплексе проблем не только языкового, но и этнографического, литературного и культурно-исторического характера (П. Заблатник, Э. Прунч, Г. Паулич и др.). Так, в монографии Г. Паулича «Явление „буковничества“ в культурной и литературной истории словенской Каринтии» (1987)² впервые дана развернутая характеристика движения словенских буковников. Автор работы, опираясь на работы Э. Прунча³ и др., рассматривает три этапа развития литературы буковников. Начальный этап (XVI–XVII вв.) ученый связывает с деятельностью первых переписчиков протестантской литературы. На втором этапе, начиная с середины XVIII в., буковники обращаются к переводу и распространению немецких книг различного содержания (сборников молитв и религиозных песнопений, произведений мистического содержания, текстов заговоров, прорицаний и рецептов народной медицины). Некоторые из них, наиболее популярные в народе, были напечатаны и дошли до наших дней⁴. Третий, по классификации Р. Паулича «классический», период развития движения словенских буковников относится ко времени конца XVIII в. — XIX в. Именно тогда это движение достигает своего наивысшего расцвета, выдвинув целую плеяду талантливых народных сочинителей из Каринтии,

Крайны, Горицы, Штирии. Как считают исследователи, это было вызвано, с одной стороны, бурными и тяжелыми временами для словенского крестьянства. Кардинальные перемены во всех сферах общественной жизни в эпоху государственных реформ Марии-Терезии и Иосифа II, двадцатипятилетний период войн и связанное с ними ухудшение положения народа, в первую очередь, крестьянства; военные поборы и денежные контрибуции, неизбежные во время войны грабежи и разорения крестьянских хозяйств, оказавшихся в зоне военных действий, — все это отражалось на патриархальном укладе жизни, вело к упадку морали в крестьянской среде. Вместе с тем, это давало пищу для размышлений, вызывало желание у народных самоучек выразить свое отношение к происходящему. Они не ограничивались ролью бесстрастных созерцателей, а выступали с проповедями или сатирическими памфлетами, направленными как против войны, так и против властей: светских и духовных. Но для большинства главной задачей являлось обращение к своим друзьям, соседям, землякам с дидактико-просветительскими поучениями. С другой стороны, широкий размах движения буковников свидетельствовал об изменениях общекультурной ситуации. В результате реформы школьного образования, проведенной Габсбургами, а также школьной политики, осуществляемой в словенских землях французскими властями в период существования Иллирийских провинций (1809–1813), значительно расширилась прослойка грамотных крестьян, которые постепенно становились и потребителями произведений народных авторов, и читателями первых газет и журналов на словенском языке (газета «Люблянские новости» и народные календари В. Водника, литературный альманах «Краинская пчелка»), а также первых стихотворных сборников В. Водника и Ф. Прешерна.

Сохранилось немного свидетельств о словенских буковниках, чьи произведения дошли до наших дней. Отрывки их биографий пришли к нам из народных пересказов, воспоминаний собирателей фольклора (М. Ахацела, А. Сломшека и др.), а иногда и из произведений самих сочинителей.

Каринтиец Миха Андреяш (1762–1821), родом из Быстрицы в Верхнем Роже, крестьянин и ткач, сочинял стихи религиозного («Вечерняя песня») и светского содержания, в кото-

рых выступал против пороков и слабостей крестьянства, против войны и ее последствий⁵. Он сам выучил немецкий и был знаком с современной немецкой поэзией, которая оказала на него влияние. Свои произведения писал на местном диалекте и сам подбирал к ним мелодии. Его стихи свидетельствуют о необычных поэтических способностях, чувстве языка и ритма.

В произведениях Павла Кнобля (1765–1830) из Крайны, церковного учителя и органиста, религиозная дидактика соседствует с юмором и едкой сатирой на нововведения в общественной жизни того времени. Некоторые из его стихотворений (среди них «Гимн картофелю») вошли в сборник 1801 г.⁶

Юрий Водовник (1791–1858), сын сельского ремесленника из Похорья, научился читать и писать от своего отца, который также был самоучкой. Ему принадлежит большое количество стихов, созданных с опорой на народную песенную традицию. Некоторые из них написаны специально для воскресных словенских народных школ Антона Мартина Сломшека (1800–1862), инициатора и организатора этого важного для словенцев начинания. Стихотворения Водовника, некоторые из которых стали народными, — это рассказы о жизни земляков, их ежедневном труде («Похорцы», «Песнь деревянного башмака» и др.), а также повествования о самом авторе («Песня о Юрии Водовнике»).

Подражателем каринтийцев М. Андреяша и Ю. Водовника был буковник Фран Ледер-Лисичьяк (1833–1902), который с цитрой бродяжничал по Каринтии и пел на сельских праздниках свои веселые и грустные песни, в которых описывал жизнь крестьян, разные интересные события того времени.

Центральной фигурой движения словенских буковников по праву считается каринтиец Андрей Шустер Драбосняк (1768–1825), народный поэт и драматург. Свидетельства о его жизни почерпнуты из церковных записей, рассказов земляков и из его собственных произведений. Хотя не сохранилось упоминаний о его учебе в школе, но известно, что родной и немецкий языки он знал так хорошо, что легко и много переводил. У него была большая семья (одиннадцать детей) и крепкое хозяйство. Он был истинным народным самородком: рисовал картины на крышках ульев, чинил часы, гадал на картах и по рукам, помогал искать клады, заговаривал от болезней и невзгод. Был

общительным и веселым, и люди часто приходили к нему в гости. «Любят по воскресеньям приходить ко мне домой люди, так что покоя мне нет», — писал он в одном из своих произведений⁷. Земляки рассказывали, что он всегда говорил стихами, ими были исписаны стены дома и хозяйственных построек. Он писал во время работы в поле и дома и поэтому всегда носил с собой кожаную сумочку с карандашом и листами бумаги. Свои знания А. Шустер Драбосняк пополнял чтением книг, как католических, так и сохранившихся протестантских сочинений; читал также по-немецки и с удовольствием смотрел театральные представления своих соседей-немцев.

Среди его произведений — переводы и переработки произведений самого разного характера: сборников молитв («Bukvice svetiga križa ali od Kristusoviga terplenja inu niegove svete smerti») и немецких книг с библейскими, апокрифическими сюжетами («Marijin pasijon» и др.), сочинений мистического толка с элементами дидактики («История о вечном жиде Агасфере», «История о красавице Магелоне»⁸, «История о короле Матьяже» и др.). Он был автором драматургических стихотворных текстов на библейские сюжеты (пьесы пасхального и рождественского циклов — «Pastirska igra», «Pasijon», «Igra od sgubleniga sina»). В особую группу следует выделить его сатирические стихи и пародии, имеющие ярко выраженный дидактический характер: «Словенская азбука» («Sloveniji obace»), «Молебен об этих плохих женах» («Epa lepa celu nova latania od teh hudah žien»), «Еще одна новая проповедь против пьяниц» («Spet ena nova očitna spued za piance inu za vinske bratre»), «Стихи о мельниках» («Rajmi od mlinarov») и др. Это своеобразные народные проповеди и назидания потомкам, полные глубокого философского смысла, в которых дана развернутая картина социальной жизни крестьянства того времени. Язык его сочинений, сочный, богатый сравнениями и народными выражениями, опирается на родной диалект и, вместе с тем, несет в себе следы отчетливого влияния языка произведений, которые он брал за основу (прежде всего немецкие книги религиозного содержания)⁹.

Исследуя сохранившиеся тексты известных и оставшихся неизвестными словенских буковников как единый пласт народной, «низовой» культуры, мы ставим перед собой задачу восполнить пробел, возникающий при одностороннем изучении

литературных и культурных текстов определенной эпохи, когда «образ» этой эпохи складывался лишь на материале «высокой» культуры, с привлечением произведений книжной литературы, официальных документов и т. п. Вместе с тем, анализ произведений буковников под углом пристального внимания к имеющему место самотолкованию, самоописанию помогает реконструировать тот «автопортрет» славянина, который формируется из высказываний, мнений словенских крестьян о себе как о представителях народа, этноса, о мире вокруг себя.

По своей тематике произведения словенских буковников (относящиеся прежде всего к «классическому», по классификации Г. Паулича, периоду) можно разделить на несколько групп.

К первой из них следует отнести сочинения, в которых нашли отражение важнейшие исторические события конца XVII — первой половины XIX вв. Особенности откликов на них в произведениях буковников позволяет не только понять степень их значимости для простого народа, но и выявить константы его характера. Так, эпоха государственных реформ Габсбургов стала темой анонимного памфлета «Песня об этом просвещенном мире», написанной, вероятно, в конце 1780-х гг. В ней автор, возможно бывший монах, критически оценивает результаты государственных реформ в церковной и светской сферах. Особое недовольство вызывает у него вмешательство государства в церковную жизнь, меры, предпринятые против монастырей и монашеских братств. Другим примером отклика на эти события следует считать произведение буковника из Крапя Павла Кнобля «Новая лавка» (1801). С юмором и даже элементами сатиры автор раскрывает свое отношение к реформам. Представляя себя продавцом этой новой лавки, он предлагает самый неожиданный товар, которого подчас не встретишь в реальной жизни: гнилую, кислую воду; печеный лед, горький смех, черный снег. Есть на полках его лавки и то, что никому не нужно: фальшивые деньги, куриный мех, червивое дерево, гнилая бумага, воры и цыгане, а также новые книги и науки, новые молитвы, сладкие и горькие права, плохие налоги и т. д.¹⁰ Благодаря этим образам народный поэт создает своеобразную картину «мира наоборот», мира, который, изменившись до неузнаваемости, не принес пока реальных, ощутимых для простого крестьянина, положительных результатов.

Другой важной темой литературы буковников стала тема французской революции и наполеоновских войн. Ей посвящено множество произведений, разных по характеру, но имеющих общие мотивы и сюжеты. Так, в анонимном «Плаче о Людовике, французском короле» (1795) даны отдельные картины реальных событий 1793 г., вероятно, известных автору из газет, из «летаков» («летучих листков», листовок, распространявшихся как в печатных, так и рукописных вариантах). С нескрываемым сочувствием к королю и всей королевской семье народный сочинитель пишет о трагических днях французской истории:

Два года минуло
с тех пор, как это произошло:
Людовик-король в тот день
В Париже был обезглавлен.
.....
Что еще французы учинили?
Убили и королеву,
осталось двое деток;
О них пусть позаботится Бог¹¹.

Примечательно, что для автора Людовик — несчастная жертва «немилосердных французов», которые, отказавшись от Бога и истинной веры, обрекли себя на муки ада.

Прежде вы были добрыми христианами,
а сейчас вы злобные тираны,
все вы виноваты,
что столько пролили крови.
Страшная война нам показывает
Это злобное ваше тиранство,
Сколько хороших людей
погибло во французской войне¹².

Сходные чувства и мысли выражает в стихотворении «Новая песня о французах» (1799) другой анонимный автор того времени. Однако его оценки более резкие и определенные. Он открыто называет Наполеона «волком эгоистичным», «тираном

немилосердным, губителем невинных людей»¹³. О страданиях, которые несет с собой война, и ее причинах рассуждает в своих произведениях и каринтийский буковник Миха Андреяш. В стихотворении «В чем виновата война» (1792) он пишет о нарушении основных христианских заповедей как о главной причине людских страданий, поэтому у него превалируют дидактические ноты. Произведения, посвященные этой теме, представляют собой свидетельства глубоких размышлений о причинах и характере войн, охвативших пол-Европы. Одновременно, они позволяют судить о мыслях и чувствах простых словенских крестьян, которые подчас вопреки официальной пропаганде выражали искреннее сочувствие к побежденным. Все это, несомненно, можно рассматривать как проявление основных черт словенских крестьян: миролюбия, доброты, а также неприятия ими любого проявления вражды между народами.

К этой группе произведений следует отнести и получившие широкое бытование песни ополченцев. В 1808 г. специальным декретом было предписано создавать в разных землях и округах австрийской империи отряды самообороны для борьбы против французов. Плохо вооруженные и мало обученные, они не представляли серьезной силы и в крупных столкновениях с французской регулярной армией быстро рассеивались. Организаторы этого движения в словенских землях, дабы поднять дух ополченцев, специально заказывали известным в то время поэтам песни-марши по образцу маршевых походных песен австрийских поэтов (Г. Й. Коллина, Й. Г. Феллингера и др.). Среди словенских авторов песен для ополченцев были известные поэты В. Водник, Л. Фолкмер, Я. Н. Примец и др.¹⁴. Подобные песни сочиняли и сами ополченцы. Некоторые из подобных сочинений, наиболее полюбившиеся в народе, распространялись в рукописных вариантах, наряду с теми, что издавались в официальных сборниках. Так, словенский поэт Валентин Водник, автор сборника «Песни для ополченцев» («Pesme za brambovce») выстраивает свои стихи по установленному канону. В стихотворении «Довольные ополченцы» рефреном становятся слова о справедливом характере войны, о «правой войне», которую возглавляет «пресветлый цесарь». Мысль о целях и характере войны отступает на второй план:

Сохранить мы все должны
все, что нам милее всего:
мать, отца защитим,
детей, жену, свой дом!¹⁵

В произведении неизвестного автора «Новая песня ополченца для верноподданных гореньцев» * схема произведений подобного рода практически выдержана. Здесь за выражением верноподданических чувств следует реалистическое описание состава отрядов самообороны (наряду со взрослыми мужчинами, в строю стоят юноши и даже школьники («*študenti*»), а руководят ими молодые господа-офицеры). Однако последнее четверостишие выбивается из общей схемы построения: автор пытается выразить свое собственное отношение к войне, в которой он принимает участие, и свой патриотизм:

На краинской земли границах
Мы хотим стоять,
И твердость нас, краинцев,
Врагу показать!¹⁶

Таким образом, народный сочинитель выразил свои патриотические чувства и мысли более свободно, показав, что для него важна верность не только императору, но и своей малой родине, Крайне, ради которой он готов проливать кровь. То, что В. Водник, автор официальных стихов, не мог позволить себе по причинам цензурного характера, выразил неизвестный словенский буковник, показав, как оценивал войну простой народ. Можно с уверенностью констатировать, что в данном произведении отчетливо проявились черты крепнущего национально-этнического самосознания словенцев, которое в тот период еще имело выраженный провинциальный характер¹⁷.

К следующей группе произведений словенских буковников следует отнести сочинения дидактического и сатирического характера. Это бытовые зарисовки из крестьянской жизни, полные юмора и веселья. Во многих из них звучит критика в ад-

* *Гореньцы* — жители Верхней Крайны (словен. — *Gorenjska*), одного из регионов словенской провинции Крайны.

рес бездельников и лентяев, пьяниц и дебоширов. Один из ярких примеров таких произведений — «Словенская азбука» («Slovenje obace») А. Шустер Драбосняка. Стихотворение написано в жанре «поэзии мудрых изречений» («Spruchdichtung») ¹⁸. Произведение словенского самоучки включает 404 стихотворные строки и акrostих, составленный из букв алфавита (отсюда название). Автор не только описывает свою жизнь и работу, но и стремится дать своим односельчанам основные правила жизни и поведения в семье, опираясь, в первую очередь, на личный опыт. Он рассказывает, как нужно вести себя мужьям и женам, девушкам и юношам, сыновьям и дочерям. Постепенно внимательный читатель получает общую картину жизни словенского села того времени: тяготы войны, падение нравов, разрушение патриархальных устоев и т. п. Многие из его односельчан уходят в город, чтобы там пьянствовать и играть в карты, в то время как дома остаются голодные дети и жены. Особенно возмущает автора легкомысленное поведение женщин, забывающих о своем долге перед мужем и семьей, а также отсутствие нравственных устоев у молодежи. Поучая земляков, автор приводит в качестве примера свою жизнь и умение вести хозяйство. Словенский поэт О. Жупанчич, высоко оценивший творчество А. Шустер Драбосняка, писал: «Он прожил трудную жизнь, боролся с рифмой, но все же два его стиха среди многих слабых остались, как две скалы, словно их писали библейские пророки. В эти две строки он внес свои и своих земляков мудрость и гнев: „Вино пьет мой враг и мясо ест, / а у меня есть большое преимущество — чистая совесть“» ¹⁹. Гордость за себя, за все крестьянское сословие словенский народный поэт выразил в заключительной части своего произведения:

Тише, тише, господа,
 послушайте, что я вам скажу!
 Я спрашиваю,
 был ли какой-нибудь господин или богач,
 который первым начал обрабатывать землю?
 Я-то хорошо знаю,
 что это был простой человек
 И никто другой, а именно крестьянин,

который хлеб выращивает.

Если бы в мире не было бы крестьянина,
не нашлось бы и ни одного господина...²⁰

Последняя цитата позволяет поднять весьма важную проблему, связанную с особенностями развития народного сознания данной эпохи: формированием личностного, авторского начала в творчестве народных сочинителей. В произведениях словенских буковников, посвященных историческим и политическим событиям, субъективная позиция оказывалась практически не выявленной, оставалась как бы за границами текста. Оценка войны, роли Наполеона, пользы нововведений отражала не столько свое, сколько общее представление, бытующее в народе. В более поздних сочинениях позиция автора становится более определенной и выраженной. Так, например, А. Шустер Драбосняк на первых страницах второй (после «Словесной азбуки») изданной им книги пародий и сатирических стихов с гордостью пишет о себе: «Это написал Андрей Шустер Драбосняк, крестьянин из Каринтии»²¹. Становится правилом не только подписывать свои произведения, но даже создавать стихотворные автобиографии («Песня о Юрии Водовнике», 26 марта 1846 г.).

Учитывая особенности и время создания подобных сочинений, можно говорить о переходном характере творчества словенских буковников, о положении этой литературы на рубеже народного и авторского творчества.

Литература словенских буковников представляет собой довольно широкий пласт народной, «низовой» культуры, развитие которой следует отнести к XVI–XIX вв. Исследование этого историко-культурного феномена, несомненно, значимо как с позиций выявления художественно-языковых особенностей произведений, составляющих этот пласт, так и с точки зрения их содержания.

Одним из самых важных результатов движения буковников стало постепенное проникновение в жизнь народа простого разговора-толкования о жизни и о себе. Эта традиция — сочинительства рифмованных и нерифмованных рассказов о происходящих событиях и исполнения их на известные мелодии ре-

лигиозных и народных песен (или мелодий собственного сочинения), как подчеркивал в ряде своих работ Б. Патерну, — оказалась весьма живуча у словенцев, начиная с эпохи Реформации и вплоть до XX в.²²

Исследованию особенностей языка произведений словенских народных сочинителей посвящены многие работы известных словенских и зарубежных ученых²³. Вместе с тем, анализ доминантных тем и мотивов в сочинениях словенских буковников дает ученому возможность реконструировать способы мировосприятия, присущие представителям народной, крестьянской в своей основе, массы; воссоздать их взгляды на мир и события в нем. При этом в отличие от фольклорных произведений, в сочинениях буковников весьма важным становится авторский фактор, наличие личной оценки происходящего. Иными словами, изучение творчества буковников помогает в определенной степени восполнить пробел, возникающий в тех случаях, когда образ эпохи складывается без учета примеров «самовыражения и самовыявления в слове и знаке»²⁴ всех возможных и реальных участников исторического и культурного процессов.

Примечания

¹ *Kotnik F.* Naši bukovniki, ljudski pesniki in pevci // *Narodopisje slovencev*. II. Ljubljana, 1952. S. 86. Вместе с тем, словенский исследователь А. Гспан называет термином «буковник» неизвестных и известных необразованных авторов произведений в прозе, но особенно в стихах; людей, свободно владеющих народным разговорным языком, которые распространяли свои произведения устно, переписывали сами или с помощью других людей. См.: *Gspan A.* Cvetnik slovenske vezane besede. Zv. I. Ljubljana, 1978. S. 321. Ф. Котник определил «буковника» как человека, который перед введением всеобщего школьного образования умел читать и писать. См.: *Dom in svet*. Ljubljana, 1913. S. 158.

² *Paulitsch H.* Das Phänomen «bukovništvo» in der Kärntner-slovenischen Kultur- und Literaturgeschichte // *Studia Carinthiaca Slovenica*. Band V. Klagenfurt; Ljubljana; Wien, 1987.

³ *Prunč E.* Ustna in pisna tradicija v slovenskem slovstvu na Koroškem // IX. Seminar slovenskega jezika, literature in kulture. Ljubljana, 1973. S. 59–69.

⁴ «Kolomonov žegen» (около 1740 г.) — книга, состоящая из текстов благословлений, заговоров и заклинаний, помогающих спастись от пули, врагов, и как искать клады.

«Duhovna bramba» (впервые напечатана в 1750 г.) — также содержала заговоры и заклинания для спасения на море и от других несчастий.

⁵ Восемь из его стихотворений словенский собиратель и меценат Матия Ахацел (1779–1845) включил в сборник «Pesmi po Koroškim ino Štajarskim znane» (1833, 1838 гг.) а. одна из них — «Мир» («Zdihvajne po miru») — должна была войти в альманах «Краинская пчелка». См.: *Gspan A. Zv. I. S. 384.*

⁶ «Štiri pare kratkočasnih novih pesmi za prevod iz bukovništva v tiskano slovstvo». Ljubljana, 1801. Книга получила резкую оценку В. Водника, который посвятил ей одну из своих эпиграмм: *Книги из Краля, / полные глупостей, / никогда не разрежай страниц, / оставь их нетронутыми.* См.: *Gspan A. Zv. I. S. 399.*

⁷ *Šuster Drabosnjak A. Slovenji obace. S. 181–182 // Gspan A. Cvetnik slovenske vezane besede. Zv. I. S. 342.*

⁸ Это произведение словенские ученые считают первым образцом словенского перевода средневекового куртуазного романа // *Andrej Šuster Drabosnjak. Parodije in satirične pesmi. Faksimilirana izdaja. Sprema študija Branko Reisp. Ljubljana, 1966. S. 14.*

⁹ См. об этом: *Laussegger H. Koroško bukovništvo in Drabosnjakov Marijin pasijon // Andrej Šuster Drabosnjak. Zbrana bukovniška besedila. I tom. Marijin pasijon 1811. Celovec, 1990. S. XIV.*

¹⁰ *Gspan A. Cvetnik slovenske vezane besede. Zv. I. S. 346–347.*

¹¹ *Ibid. S. 328–329.*

¹² *Ibid. S. 330.*

¹³ *Ibid. S. 337–339.*

¹⁴ *Gspan A. Cvetnik slovenske vezane besede. Zv. I. S. 401–402.*

¹⁵ *Vodnik V. Izbrane pesmi. Ljubljana, 1958. S. 125.*

¹⁶ *Gspan A. Zv. I. S. 402.*

¹⁷ См. об этом: *Ронин В. К., Иванов Вяч. Вс.* Проблемы этнического самосознания словенцев // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1988. С. 176–178.

¹⁸ Этот жанр получил распространение в немецких землях в эпоху Средневековья и стал особенно популярным и известным благодаря творчеству Вальтера Фон дер Фогельвайда (XII в.). Стихи и песни, написанные в этом жанре, обладали ярко выраженным дидактиче-

ским характером, в них находили отражение политические и мировоззренческие позиции автора, а подчас присутствовала и критика церкви. Они пользовались большой популярностью у простого народа и, несомненно, были известны и в соседних словенских землях.

¹⁹ *Župančič O.* Zbrano delo. Ljubljana, 1984. Zv. VII. S. 121.

²⁰ *Gspan A.* Cvetnik... Zv. I. S. 343.

²¹ *Andrej Šuster Drabosnjak.* Parodije in satirične pesmi. Fajsimilirana izdaja. Ljubljana, 1966. S. 9.

²² Так, в период Народно-освободительной войны 1941–1945 гг. подобные произведения (их можно назвать сказами-плачами) получили широкое распространение, и многие из них, как анонимные, так и авторские, вошли в сборники партизанской поэзии, в собрания произведений, созданных в лагерях и изгнании. См.: Slovensko pesništvo upora. Zv. I–II. Ljubljana, 1987, 1995.

²³ *Kotnik F.* Naši bukovniki, ljudski pesniki in pevci // Narodopisje slovencev. II. Ljubljana, 1952. S. 86–102; *Koruza J.* Vprašanje kontinuitete v starejšem slovenskem slovstvu na Koroškem // IX. Seminar slovenskega jezika, literature in kulture. Ljubljana, 1973. S. 95–108; *Prunč E.* Ustna in pisna tradicija v slovenskem slovstvu na Koroškem // IX. Seminar slovenskega jezika, literature in kulture. Ljubljana, 1973. S. 59–69; *Grafenauer I.* Narodno pesništvo // Narodopisje slovencev. II. Ljubljana, 1952. S. 12–84; *Paulitsch H.* Das Phänomen «bukovništvo» in der Kärntner-slovenischen Kultur- und Literaturgeschichte. Studia Carinthiaca Slovenica. Band V. Klafertfurt; Ljubljana; Wien, 1987; *Lausegger H.* Koroško bukovništvo in Drabosnjakov Marijin pasijon // *Andrej Šuster Drabosnjak.* Zbrana bukovniška besedila. I tom. Marijin pasijon 1811. Celovec, 1990. S. VII–XXI; *Maurrer-Lausegger H.* Uvod // *Andrej Šuster Drabosnjak.* Zbrana bukovniška besedila. II tom. Pastirska igra in Izgubljeni sin. Celovec; Ljubljana; Dunaj, 1992. S. V–XVII.

²⁴ *Михайлов А. В.* Из истории характера // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. М., 1990. С. 48.

Ипостаси болгарина. Алеко и Бай Ганю, или Как портрет убил художника

Каждый народ ищет понять себя, и «Автопортрет» русского, поляка, чеха и т. п. — нарисовать — это осуществить труд национального самоПОзнания и самоСОзнания — труд, который делается каждой национальной культурой на тысячу ладов и с разных сторон. Сократова работа: «познай самого себя».

В работе познания главные элементы: Я и НЕ-Я, субъект и объект. Когда художник рисует предмет: пейзаж, портрет другого, — он вглядывается в объект и забывает себя. В автопортрете же «я» и субъект, но «я» же и объект, «не-я», он/о/. Чтобы так увидеть себя, нужно зеркало, материал для отражения. Я испускаю взгляд-вопрос и по отражении о предмет получаю луч-ответ. Это РЕ-флексия.

О-пределить себя = о-гран-ичить, от-лич-ить, от-толк-нуть о другое, о «не-я». МЫ и НЕ-МЫ. НЕМ-цы нужны — окружающие народы — для работы национальной рефлексии. В оттолковении об ИХ качества, видные нам со стороны, получаем луч-ответ про себя. Через НЕ получаем ДА.

«Не в немецких ботфортах ямщик: борода да рукавицы!...» — так Гоголь определяет русского. Вот стройматериалы для автопортрета русского: я — не немец, не татарин, не китаец, не... «Нет, я не Байрон, я — другой...», — самопознается Лермонтов в отталкивании.

Так что, роя скважину национального самоПОзнания, нужно объяснить себя чужим, дабы забил родник, зафонтанировал артезианский — артериальный наш колодец — уже самоСОзнания: национальное самочувствие, гордость, энергия «я».

Я попробую произвести эту работу на материале Болгарии.

От чего отталкиваться болгарину в понятии своей точки и сути, призвания в мире? Геополитически Болгария — перекресток, центр креста: Восток — Запад, Север — Юг. И история Болгарии, как становление своей сути и поиск равновесной точки в бытии, — это колебания туда и обратно. Возьмем XIX век.

Позади — 500 лет турецкого ига = мощный вток Востока в Болгарство. Выпрямляясь в эпоху национального Возрождения, Болгария сначала опирается на Юг — Грецию: оттуда и православие, и образование светское, школа. Греция, хоть и Юг для Болгарии, но играла роль и Запада, ибо раньше, с помощью Англии освободилась от турок. Да и первый болгарский будитель, Паисий Хилендарский, жил и творил на Афоне в Греции и опирался, воскрешая древнюю историю и величие болгар, на источники западные: Цезарь Бароний и Мавро Орбини, латинянин и итальянец, — его источники.

Потом пошло мощное влияние с Севера — Россия: помощь в становлении национального литературного языка, литературы — вплоть до реального Освобождения Болгарии в Русско-турецкой войне 1877–1878 гг. Болгары русской ориентации — люди особой складки: идеальные, духовные, жертвенные, рано гибнущие, мало жизнеспособные — как Венелин, Ботев, Инсаров и наш писатель — Алеко Константинов...

Мощное русское влияние, однако, грозило залить самобытность и Болгарства, и языка. Русизмы наводнили литературу, русский чиновно-самодержавный дух грозил задавить болгарский индивидуализм. И благо — вмешательству западных держав и Берлинскому трактату, что установил в Болгарии германского князя и царя потом. Недаром и Стамболов, кто был русофил вначале вместе с Ботевым, интуицией политика наведя на германскую ориентацию.

Подобное и в XX веке. Полвека Болгария под Западом (династия Кобургов, царь Борис), потом почти полвека под Россией (СССР). Сейчас естественно подкреплять свою суть через ориентацию на Запад.

Но кроме геополитической ситуации, положения на поверхности, по плоскости Земли, РЯДОМ с другими народами-странами, так сказать, по горизонтали, — каждая страна со своей природой есть некое образование во Космосе, тело в нем, так сказать, по вертикали. Болгарский Космос есть сочетание гор и долин. Я бы изобразил его как чашу вверх и вниз дном. Чаша вверх дном — это гора, «балкан». Чаша вниз дном — это долины, впадины (как село Клисурса — «ущелье», Котел, Широкая лука), где живут, обрабатывают землю, строят дома и уют бытовые, понизовые болгары простой жизни. В горы ухо-

дят гайдуки, юнаки, борцы за свободу, люди Духа, молодые, певцы и поэты. «Там, на балкана», истек кровью и Христо Ботев. Там веет ветер и простор. Туда уходят люди высоких идеалов, русской ориентации. На вершине горы — и холод, там как бы Север, тогда как у ее подножия — Юг. Вверху — люди легкие, не обремененные заботами и семьями. «Хайдутин къща не реди, майка не храни» — пословица, что значит: «Гайдук дом не строит, мать не кормит». Внизу же — наоборот: люди, озабоченные всем этим. Тут дома, семьи, женщины и дети, люди, несущие бремя живота (жизни), «тяжкие чорбаджии» — богачи...

Эти векторы прослеживаются и в той паре болгар, которую я объявил как непосредственный предмет моего размышления. Алеко Константинов создал в самом конце XIX века и на материале анекдотов и наблюдений классический образ болгарина — Бай Ганю, который стал соперничать с народными образами — как Хитър Петър (как наш Иван-дурак) и т. п. Сам Алеко — духовный болгарин русофильской ориентации — тем самым заполучил дистанцию для операции о(т)странения: из северного, «прекрасного» ему «далека» взирать на понизового болгарина простой жизни, каким он сложился у себя дома из главных тогда элементов: турецких и греческих. Речь его пересыпана турцизмами и грецизмами. По занятию он — торговец розовым маслом; «гюл» — роза — тюркское слово; а разлит гюл во флаконы — «мускали» (греч. слово) и возится в «дисаги» (переметная сума — греч.). Так что в описании Алеко Константиновым Бай Ганю как бы геополитический Север и Запад Болгарии описывают ее Юг и Восток. Северо-Запад воспринимает и реагирует на Юго-Восток в болгарской субстанции, в ее составе.

И вот, нагруженный этими дисагами с мускалами, полными гюла, Бай Ганю отправляется в Европу и в Америку. И всякие курьезы случаются при столкновении натурального болгарина с цивилизацией Запада — на вокзале в Будапеште, в опере и бане в Праге, в доме ученого Иречека... Бай Ганю проявляет свою сущность природного болгарина, естественного человека, не выделанного воспитанием цивилизации. Да, Бай Ганю — как Кандид и Гурон-Простодушный Вольтера — некая утопия ЕСТЕСТВЕННОГО ЧЕЛОВЕКА — для остранения ис-

кусственностей и нелепостей цивилизации. Так это — в ПЕРЕ-развитой цивилизации Франции. Но в НЕДОразвитой цивилизации новой Болгарии луч бросается однонаправленный — высмеивающий нелепости болгарина.

На вокзале в Пеште рассказчик сидит в буфете с Бай Ганю, а поезд начал маневрировать. Увидев, что поезд тронулся, Бай Ганю сорвался догонять: там ведь в купе его коврик остался (дисаги с мускалами он в купе не оставил: повсюду носит эти переметные сумы на плечах с собой)! И ринулся догонять — и догнал. Но три километра бежал!... Потом в купе вытащил половину головы сыра, огромный ломоть хлеба и лопал («мяска») с чудесным аппетитом, так что уши хрустели. Потом рыгнул пару раз и повернулся к спутнику, намекая угостить его «винцом». Затем растянулся: раз платил за дорогу, так хоть поспать — «и захрапел так, что не надо тебе слышать рев Атласского льва»¹.

Но какая жизненная сила! Какое великолепное животное!...

Приехав торговать в Прагу, Бай Ганю смекнул, что тут живет Иречек, автор «Истории Болгарии», и смекнул своим пониженным практическим разумом: раз уж он такой доброхот Болгарии, почему бы ему не предоставить ночлег сыну Болгарии? А ему, Бай Ганю, не тратить денежки свои на гостиницу. И вот является к интеллигентному ученому и ведет себя так, как тот, кто — «дайте воды напиться, а то так кушать хочется, что и переночевать негде...». Удивленный, тот все же его принимает. Но в доме у профессора Бай Ганю то и дело прислушивается: не воруют ли его «мускалы»? Альбомы не смотрит, плюет на ковер и растирает сапогом. За обедом вытащил болгарский перец и столько его ухнул в пресный европейский суп, что чех или немец сожгли бы желудки, а ему — ничего, только вина еще запросил!... Перец = огонь-стихия. И европейцы едят почти без хлеба, Бай Ганю же — ломоть за ломтем. Так что он, его состав на языке стихий — это Огонь + Земля, тогда как пресный интеллигентный и анемичный Иречек (еще и без жены, живущий с сестрой, как и наш Алеко) — без-огнен, без-Эросен, есть Воз-Дух + Вода... У Бай Ганю же — косматые груди (хороший самец, значит), и пытается соблазнить чешскую служанку, а в опере, естественно, некультурно реагирует на выход балерин на сцену. Выходя из туалета, застегивает на ходу ширинку... Необразованность! Невоспитанность!...

А как купался в Вене в бане! Вынес дисаги из кабины на парапет бассейна (чтоб видны были, пока станет плавать, а то украдут!). «В воде чинно и молчаливо растягивали свои мускулы и пыхтели несколько немцев». Бай Ганю же, встав на край, перекрестился — «Гоп!» — рванулся в воздух, искривил ноги караваем — и бух! посреди бассейна. Снопы воды брызнули вверх и облили головы оцепеневших от удивления немцев. «Когда же вода успокоилась и опрозрачнела, можно было видеть уморительные жестикуляции Бай Ганю под водой... Вынырнул и стал плавать „по-гемиджийски“ („как моряк“) — так что весь бассейн закипел». Потом перевернулся на спину и «начал наносить такие немилосердные удары ногами по поверхности вспененной воды, что брызги летели до потолка. Он завертел быстро руками, изображая колесо парохода (сущее дитя! — Г. Г.), приговаривая „Тупа-лупа, тупа-лупа“ и засвистел: „Фийюуу!“».

Немцы окаменели на своих местах. Они, по всей вероятности, приняли моего приятеля за только что прибывшего, но еще не поступившего в сумасшедший дом восточного человека, и я заметил на их лицах не столько негодование, сколько сожаление. А Бай Ганю, видимо, прочел на их лицах безграничное удивление его искусством и потому вылез быстро по лестнице, встал, раскорячив ноги, поглядел высокомерно на немцев, ударил себя по волосатым грудям и воскликнул победоносно: — Булгар! Булга-а-р! И еще сильнее ударил себя в грудь.

Горделивый тон, с каким он изрек эту автоаттестацию, говорил много; этот тон говорил: «Вот он — видите его, болгарина! Это он — таков! Вы о нем лишь слышали: герой Сливницы (сражения в войне 1885 г. с сербами, где болгары одержали победы. — Г. Г.), балканский гений! Вот он сейчас перед вами, целехонький, с головы до пят, в натуре! Видите, какие чудеса он в состоянии сделать! И только ли это! Эге, на какие дела еще способен! А вы говорите: „простаки — болгары!...“»².

Я выписал пространный кусок, чтобы проступил способ построения образа Бай Ганю. Происходит встреча двух всемирно-исторических состояний человечества: патриархального, простонародного, естественного — и цивилизации. Они взаимно остраивают друг друга — и в этом художественный эффект. Вроде бы и высмеивается наивный Бай Ганю, не знающий эле-

ментарных вещей и правил жизни, быта и поведения современного цивилизованного европейства, но сколь блеклы, анемичны и скучны правильные немцы и чехи рядом с бьющей через край жизненностью и красочностью болгарского полуварвара! И наш морализующий и стыдящийся за соплеменников цивилизованный рассказчик все же не может утаить восхищения своим простонародным собратом. Ведь он — как Гулливер среди лилипутов — посреди этих постных и бескостных европейцев, приглашенных цивилизацией...

Писателем предлагается рамка-канва, схематизм должного и принятого в европействе — и в эту рамку вдвигается Бай Ганю — живой, объемный и пестрый — ну, как вышивка цветными нитками по белой, бесцветной канве. Да — это болгарская ШЕВИЦА (вышивка) — образ Бай Ганю! Сия «шевица» вышита мужским коллективом рассказчиков на их посиделках дружеских в кафе-клубе «Веселой Болгарии» во главе с Алеко Константиновым. По правильным квадратикам — размашистые кривые и изгибчатые линии балканского рельефа, пейзаж Болгарии... Таков — стереоскопичен Бай Ганю, живое тело — на плоском схематизме европейской правильности. Эстетический персонаж. Так что и грубости, и даже низости его — живописны и по-своему осмысленны.

Ну и энергия молодого народа, впервые вступающего в современную цивилизацию... Хоть и потешается автор над патриотизмом своего героя, но и сам в душе его не чужд. И как Бай Ганю нырнул в бассейн, так и освобожденная Болгария вступила в Европу, озадачив ее филистерский покой. А наивный здравый смысл Бай Ганю остраивает и критикует автоматизм и привычки европейцев с точки зрения иных возможностей устройства бытия — и совсем не бессмысленных — тех, что он вынес из своего родного Болгарства, как оно сложилось за века.

Вот болгары отправляются особым поездом на международную выставку в Прагу — но как? Семействами — вместе и с грудными младенцами. «Ладно, оставлю в стороне плач и писк, но туалеты превратились в прачечные, где стирали замасленные детские рубашечки и штанишки (ласкательными суффиксами выражается о детях чадолюбивый Болгарский Логос. — Г. Г.), а коридоры вагонов превратились в сушилки: протянули веревки и развесили не очень чисто выстиранные

штанишки. Они заменяли флаги, которыми следовало украсить наш поезд: вместо трехцветия — белое, зеленое и красное — у нас блестели на солнце множество двуцветий: белое и желтое»³. Но разве не мило такое «поболгаряване» — поболгаривание Европы натиском живой Жизни — деторождением? Болгары, народ оседлой жизни, — и в вагоны: в чужой монастырь со своим уставом, не мудрствуя, двинулись... А щелкая вошек, санируя одежду свою, Бай Ганю добродушно приговаривает: «Живой человек — бывает ли без гада?»... — как какой-нибудь отшельник христианский...

И не случайно, что именно в главе «Бай Ганю в России» на рассказчика снизошло особенно гуманное уразумение по отношению к своему герою — словно сам космос и воздух этой страны излучал априоризм сердечного воззрения на человека — из небес Слова русской литературы. «И представьте, господа, в этот момент я пожалел Бай Ганю! — исповедуется рассказчик в сем шевелении души. — Поверьте! Я сознавал, что его поступок безобразен (присвоил сиротские деньги. — Г. Г.), что он отвратительный скупец, эгоист, лукавый хитрец, лицемерный эксплуататор, грубиян и хам до мозга костей..., но пожалел его. В тонких вибрациях тона, каким он выговорил последние слова („Послушай, бай Василе, обожди немного, прошу тебя, бай Василе: ведь болгары же мы, наконец!“ — Г. Г.), мой дух уловил нежную нотку, которая таилась и все еще таится в сердце Бай Ганю, но редко — Боже, как редко! — проявляется... В этот момент я иначе взглянул на Бай Ганю, словно кто-то мне внушал: „не презирай этого невежественного, лукавенького, скупенького (опять уменьшительные суффиксы — даже здесь! — Г. Г.) несчастного; он — порождение грубой среды, он жертва грубых воспитателей; зло таится не в нем самом, а во влиянии окружающей среды. Бай Ганю — деятель, рассудителен, восприимчив — главное — восприимчив! Поставь его под влияние доброго руководителя и ты увидишь, какие подвиги он в состоянии сделать. Бай Ганю проявлял до сих пор только свою животную энергию, но в нем таится большой запас потенциальной духовной силы, которая ожидает лишь морального импульса, чтобы превратиться в живую силу“»⁴.

То есть, «и крестьянки чувствовать умеют!» — тот же тон снисходительного допущения ума и чувства в низшем существе.

ве — со стороны самодовольного цивилизованного благонамеренного сознания.

Это мне напоминает анализ Гегелем «Племянника Рамо» — анализ, что использовал мой отец в книге «Эстетические взгляды Дидро» (М., Гослитиздат, 1936). В этом диалоге два персонажа: «Я» (сам автор, Дидро), кто, по Гегелю, представляет «благонамеренное честное сознание», — и живой, артистический, божественный вольнодумец и проходимец циничный — племянник композитора Рамо. И сколь он живописен и разнообразно умен — рядом с бесцветным моральным, рассудочным сознанием «Я»! Таково и амплуа рассказчиков разных случаев и анекдотов из жизни Бай Ганю. Их морализаторство разбивается о бьющую через край цепкость и мудрость жизни в нашем естественном человеке.

Глянул в толковый Словарь болгарского языка — уточнить смысл слова «бай» — и вот как там: «*Бай*» — сокр. от «байо». В сочетании с мужским собственным именем или фамилией служит для интимного, свойского называния старшего по возрасту мужчины или для обращения к нему: «бате, батко, бае, байко, байно... батьо»⁵. Уже по смыслу слова не может быть совсем отрицательным сей персонаж — Бай Ганю. Кто бы он ни был, он — старший, на уровне отца и старшего брата («батьо»), и некий пие-тет к отцам, старшим, что выработан в патриархальном болгарине (да и вообще в нем), — тут сохраняется.

А вот как в том же Словаре характеризуется наш герой: «*Бай Ганьо*». «Прост, недодялан, хитър и недоверчив човек; дебелак, простак»⁶. Прерву — переведу: «прост» — груб, «недодялан» — недоделанный, необразованный, «дебелак» — толстокожий... Что ж, это качества, которые сложились в болгарине под игом. Вдавленный в быт и жизнь понизовую, внеправовую, болгарин за века ига приучился кругом видеть к себе опасность, ждать подвоха, зла, обмана. Он стал свит в себе и привык относиться к миру не прямо, а как бы наискось, под-зрением: что его только и норовят надуть! Развил в себе априорную недоверчивость ко всему... И в Бай Ганю это и сопротивление: я не такой простак — и сам вас проведу! Как Хитър (характерен постоянный эпитет! — Г. Г.) Петър — персонаж болгарского народного юмора, — как наш Иван-дурак или Ванька-встанька, что выныривает изо всех передрыг. Но наш

Бай Ганю в столкновении с просвещенным гражданским, правовым социумом в странах Европы попадает в казусы, где надвывает сам себя своей априорной хитростью.

Хотя в народе есть симпатия к Хитрому за счет Умного. «Умный Хитрого на фуй послал, а Хитрый Умному — на фуй нассал», — такую поговорку слышал я на Черноморском флоте от хохлов-моряков — тоже южных славян... Вот и в сюжете: Алеко — Бай Ганю — писатель, Умный, все время высмеивает неуместную хитрецу своего персонажа, но в итоге живучий Бай Ганю, став политиком, уколошил своего умного автора. Но тут я забежал несколько вперед...

В уже цитированном Словаре о Бай Ганю так продолжается сказ: «По имени героя одноименного произведения Алеко Константинова — тип мещанина („еснаф“), спекулянт, представитель зарождавшегося у нас класса буржуазии во второй половине XIX века»⁷. Еще приводят его к общим понятиям: «рыцарь наживы» в «эпоху первоначального накопления». Но есть в нем специфические болгарские черты. Когда болгарин стал гражданином свободной страны после полутысячелетия свитости под игом, несвобода еще в нем самом, в характере — стиснутость и под-о-зрительность, взгляд на мир из-под-лобья, ко-со, едва приподняв голову, повернув шею. В этом состоянии и схватил Алеко Константинов болгарина: когда начала болгарская глубокоководная рыба выплывать на поверхность мира и мировой торговли. Это — историческая конкретика сего образа. Но Бай Ганю — пребывает в глубине души в каждом болгарине как одно из (почти) вечных его качеств, вдавленное всей историей и космосом. Как его субстрат, толща океана-моря, первая материя, из коей ткется плоть, и кровь, и душа, субстанция... И потому так роден и любим сей образ, и упиваются его словечками-речениями и дети (хрестоматиен образ!), и взрослые.

Ну, а его автор — что-кто есть? Алеко Константинов — тоже миф, как и Христо Ботев, и Пейо Яворов. Живой человек, ставший персонажем национальной историко-культурной мифологии. Алеко вошел в нее — как идеал духовного болгарина, полная противоположность своему герою — Бай Ганю. Даже по внешнему облику. «Алеко был видный мужчина, славянский тип, с синими глазами и русыми волосами», — опи-

сывает его Лидия Шишманова⁸. То есть как бы северянин: высокий, худощавый, нордический тип среди болгар; в то время как Бай Ганю — приземист, плотно сбит, широкоплеч и волосат, черноволос, — брахицефал, смугл, средиземноморско-тюркский тип. А по характеру Алеко — легок, беззаботен, бескорыстен, артист, богема, человек духа, не от мира сего — так его представляют многие его сверстники и приятели; в частности, Пенчо Славейков в нем запечатлевает свой идеал аристократа духа, равнодушного к политике.

В то же время социалисты: Благоев, Кирков — убеждены, что Алеко шел к социализму. «Его честная и бескорыстная натура, его поэтическая и прекрасная душа, — писал Димитр Благоев в своем журнале „Ново време“ сразу после убийства Алеко Константинова, — и его талант, который имел высоко полезное для общества направление, — наблюдать пороки и отрицательные стороны и высмеивать их с неподражаемым юмором, — наверное, привели бы его в конце концов к самым левым убеждениям...»⁹. А приятель его Цветан Радославов полагает, что он был «консерватор в душе» и «врожденный аристократ», но просто человек большого сердца и гуманен, страдал бедным... А «демократизм» в нем — «под влиянием времени и среды, в которой он провел самые чувствительные и восприимчивые годы своей молодости, а именно в России, где революционерство и левизна полагались уже не средством, а самоцелью»¹⁰.

Алеко вырос в семье отца-руссофила: само имя ему дано от героя «Цыган» Пушкина. Когда ему было 15 лет, в доме его отца в Свищове останавливался сам Царь-Освободитель, Александр II, в своей поездке за Дунай, и «братушки» — гости их дома. Алеко вырос на стихах Пушкина и Лермонтова, потом пансион в Николаеве и в Одессе — четыре года. Правда, как иронично отмечал Пенчо Славейков, болгары в России ели чужую пищу и дышали промозглым воздухом, зарабатывали чахотку, мазали грудь йодом и возвращались на родину выздоравливать — или доумирать. Северное вытягивание в верх и в дух — для многих оказывалось роковым.

А у Алеко и наследственность контрастная. Отец — «тяжкий чорбаджия», женился в пятьдесят лет — на шестнадцатилетней, которая в день свадьбы то и дело выбегала в тафте

встречать гостей на пронизывающий ветер и не заметила, как простудилась, — и награждала детей слабым здоровьем — и все вымирали. Мать, кстати, тоже северной ориентации: сопровождала дочь в пансион в Николаеве и там долго жила. Так что кроток Алеко и ангел, и духовен еще и от недостатка жизненной силы. Играл на скрипке, весел, шутлив, но, похоже, смехом спасался — от смерти, что пожирала и мать, и сестер. Заявил о себе: «я круглый сирота», и называл себя «Счастливец». К жизни не приспособлен — отцовское богатство растаяло невесть как. Слишком эфирен... Или — детск. То ли половой зрелости не достиг: без жены и женщин жил. То ли — неявный гомосексуалист, себя не понявший: жил в дружине приятелей, основал клуб «Веселая Болгария», где регулярно встречались, ели-пили, беседовали. Выпить любил — и был гастроном, любил вкусно поесть. Оральный вариант Эроса в нем — как и в Гоголе, тоже гурмане насчет еды и щеголе в одежде...

И вот уже нащупывается сюжет — меж автором и его героем: они антиподы, «свое другое», дополнительные друг другу. В Бай Ганю выморочный и обреченный Алеко не мог не восхищаться прежде всего живучестью! Словно всю жизненную силу взял себе — это диво цепкости, в нем хватка, неунывание, оптимизм, как в народе. Хоть и нов он в Европе и необразован, но не лебезит и имеет чувство собственного достоинства: ничего, научимся! Да и те, вы — не бог весть какие уж важные!... Сам же Алеко не мог преодолеть в себе до конца комплекс ученичества и неполноценности болгарина перед лицом просвещенных наций Европы и России. Лишь Америку как страну парвеню тоже осмеливается критиковать.

Так что «влечение — род недуга» не мог не испытывать Алеко к Бай Ганю: завидки к нему чувствовал и мог носить в себе — как недоступный ему идеал. Так что тут — как матрешки в матрешке: раскупорив Алеко, обнаружим там Бай Ганю (не только как реальность, а и как чаяние). Ведь и из себя он этот образ писал, а не только из наружных наблюдений. Как и Гоголь — своих чудищ и чертей...

И вдумаемся: к какому делу приставлен Бай Ганю! Это — ГЮЛ, роза, розовое масло. Мелочь, капля — но на вес золота. Самая малость — как семя центра Евразии, на ее перекрестке — в Болгарии. Квинтэссенция субстанции Старого света —

вывезена на выставку в Америке эта Роза Востока ее стражем — Бай Ганю. В Америке все поражает огромностью, все большое и пространственное (как и в России), царство количества. Болгария со своим «гюлом» — маленькая, «таз шепа земя» = «щепотка земли», но любимая, как выражал свой патриотизм поэт Георгий Джагаров. Или как моя тетя, леля Руска, приехав в Москву к нам, говорила: «У вас все БОЛШОЕ: „Большой театр“, „Большая жизнь“, а Болгария — „мъничка“ — маленькая...». Но какой ласковый суффикс, как к детям. Тут — любовь, КАЧЕСТВО жизни.

Потому и Бай Ганю имеет право быть себе на уме и себя уважать даже в Америке, несмотря на нелепости своего внешнего поведения и образования. Это — дело наживное, приобретаемое. А вот гюл — это благословение Бога и Природы в ее перетекании в Труд и Культуру, каковы и суть страны-миры Старого света Евразии — в сравнении с Новым, цивилизацией искусственной, «ургийной» чисто...

Вот когда Бай Ганю перешел от гюла к занятию политикой, включился в борьбу партий (как в очерке «Бай Ганю делает выборы»), — тогда он изменил себе. Стал зол и органом Зла. Первичный Бай Ганю — как Жизнь и Природа. Как Женское начало в Бытии: вне критериев Добра и Зла. Нельзя про него сказать, что он зол. Он просто — жизнен. А вот когда началось и в Болгарии гражданское общество, а с ним и человек — частичный индивид, абстрактный, линейный, тогда и Бай Ганю вытянулся в линию (а был человек-шар), и линией пули стрельнул в своего бога-творца — автора. А первичный Бай Ганю — дурак, что ли, убивать кого? У него посерьезнее занятие — ГЮЛ, семя Жизни, красота, ее он страж — как евнух при гареме...

Да и смерть, убийство Алеко вышло — совершенно случайно, прямо как анекдот. Ехал он в фаэтоне, сопровождал в предвыборной поездке своего приятеля, политика Такева. И намечали-то убить именно этого политика. А Алеко возьми да и пересядь на его место в фаэтоне — ну и угодила пуля в него. Так что и смерть Алеко вышла — полный анекдот, «кви про кво», парадокс — в жанре, в каком восписывал своего героя...

Правда, и Алеко своими фельетонами и памфлетами последних лет стал больно вьедлив, сатиричен, тоже уж линеен,

однолинеен и абстрактен в своих писаниях; не то, что гомерического хохота и юмора исполненные первые писания о Бай Ганю. И стал действительно досажать новым политикам. Даже одному известному, Ганю Чолакову, лепили образ Бай Ганю, и ему досадно это было...

Конечно, большой материал для сатиры представляла собой болгарская действительность конца XIX века. Страна только освободилась, стала относительно независимой, с конституцией и политикой, — и сразу амбиции и страсти: чтоб как у всех, у людей! даже переплюнуть! Национальный гонор — при отсутствии базы и традиции гражданского общества. И вдруг им — конституция — Тырновская, слепок со швейцарской, самая передовая — знай наших! Только вылезли из сараев и торговых лавок — сразу Дунька — в Европу!... Хамство. Полуобразованцы. «Безочливость»!... Но в то же время — пассионарность, велика жизненная энергия, не растраченная за историю...

Так что должно было образоваться динамическое силовое поле с большой разностью потенциалов, чтобы мог быть из души писателя вытянут контрастный ему образ, который в то же время есть и ему «свое другое» (термин Гегеля): формирующий меня антипод, без которого я — не я. И как Дон Кихот и Санчо Панса, так и Алеко, и Бай Ганю — аналогичная неразлучная пара — трудовая пара в работе по созданию целостного образа болгарина.

И в самом деле, что были бы все эти идеальные, духовные болгары, северные воспитанники, жертвенные и чахоточные... герои борьбы за свободу (как тургеневский Инсаров, Ботев и наш Алеко, как юнаки и гайдуки-грабители, чей приют — горы, «там, на балкана»), — если бы внизу, в долинах не сидели «тяжкие чорбаджии», их дома и семьи, и не ткали бы быт и уют и множили потомство, вели б хозяйство и накапливали богатство — субстанцию Болгарии, которую только расхищать духовным — и в себе, и вокруг — в борьбе и «революции»? Материю — в пиик Идеала пустить — «в расход!» и на смех (что только и умеет юморист Алеко)? Ведь и для юнака-гайдука — что самое желанное? «Чорбаджийската дъщеря» — чорбаджийская дочь. Так ее же надо — сметанную и сладкую — вырастить! Как ГЮЛ!

И символично местоположение гюла в Космосе Болгарии. Эта роза растет только в Казанлышской розовой долине, то

есть в самой нижней точке той эмблемы Космоса Болгарии, что я начертил в начале сего этюда. Алеко же Константинов был страстный горовосходитель и основал первое туристское дружество в Болгарии. И на горе Витоша близ Софии, на самой ее вершине, располагается приют его имени — «хижа Алеко». Так они и разместились, души Алеко и Бай Ганю, как элементы, составляющие вечную Психею Болгарства, его платонову идею: Алеко — на вершине Балкан, Бай Ганю — в долине, где гюл...

Примечания

¹ Съчиненията на Алеко Константиновъ. Книга втора. София, 1903. С. 121–122.

² Там же. С. 130–131.

³ Там же. С. 147.

⁴ Там же. С. 197.

⁵ Речник на българския език. София, 1973. Т. I.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ *Константинов Георги*. Алеко Константинов. София, 1946. С. 28

⁹ Там же. С. 95.

¹⁰ Там же. С. 94.

Болгарин-славянин в сознании И. Вазова и в образах его произведений

Иван Вазов (1850–1921) как человек и писатель формировался в 60–70-е годы XIX в., а после национального освобождения Болгарии от Османского ига еще более трех десятилетий активно участвовал в болгарской литературной жизни. Он был типичным болгариним по своему поведению, складу мышления, по восприятию им окружающей его действительности. Он пережил подъем национально-освободительной борьбы в канун Апрельского восстания 1876 г. и трагедию народа в дни его жестокого подавления; он радовался наступлению свободы после войны 1877–1878 гг. и сокрушался по тем уродливым социальным отношениям, которые возникли в стране, он резко осуждал меркантилизм и бездушные общества накопителей. Неслучайно, писатель не раз высказывал мысль, что в таких условиях пусть будет в литературе сатира.

Видный болгарский социолог И. Хаджийский характеризовал 60–70-е годы XIX в. как время самопожертвования «для болгарской интеллигенции», время ее «беззаветного служения болгарскому народу, который притесняла турецкая власть, грабили черкесы и чорбаджии, убивали бандиты»¹. Этих известных и безымянных героев Вазов прославил в цикле лиро-эпических поэм «Эпопея забытых» (1882–1883), вошедшем в золотой фонд болгарской литературы. В этом же труде И. Хаджийский обращал внимание и на другую сторону жизни, когда «патриархальная нравственность, пережиток человеческой морали родового общества, еще сохранялись и в значительной степени обуславливали поведение людей, особенно молодежи»². И чем больше проявлялась патриархальная нравственность у болгар в селах и небольших городках до национального освобождения, тем острее ощущалась их неустроенность, социальное бесправие и бедственное состояние. Многие герои Вазова, населяющие его рассказы, повести и особенно романы, отражают большой и сложный мир болгарского общества, в котором су-

ществуют и бедные и богатые, мужественные и слабые духом, бездушные и расчетливые. Характерной чертой Вазова как писателя явилось его стремление воспроизвести события, обстановку, черты людей такими, какими он их видел и воспринимал. Поэтому в его произведениях 80–90-х гг. изображаются характеры людей, хорошо знакомых ему и близких по родному Сопоту. Отсюда идет правдоподобие и достоверность изображения, своеобразие его реалистического метода. Близость между героем и автором доходит до того, что он порой создает свой автопортрет, как в повести «Отверженные» (образ Брычкова) или в романе «Новая земля» (образ Стремского), или образ Марко в романе «Под игом», в котором с большой достоверностью и душевной теплотой изображен отец писателя.

Размышляя над психологией национального характера болгарина XIX века, академик П. Зарев приходит к такому заключению: «Болгарин не испытывает особого пиетета перед иерархией, установившейся испокон веков, и не столь волен и неудержим как русский человек. Его черты иные. Он *тоже славянин* (выделено нами. — В. З.). (Известны еще старые характеристики славянского типа — это миролюбивые демократы, подчиняющиеся порядку, исключительно гостеприимные и человечные.) И все же не такой, как россиянин. Он может быть и скромным, и расчетливым... Он больше замкнут в кругу непосредственно практических интересов и меньше склонен к внешнему проявлению чувств»³.

Для нас важно в данном случае то обстоятельство, что болгарский исследователь отмечает в характере болгарина и наличие славянского самосознания. Оно проявляется различно в разные времена и при разных обстоятельствах. Чаще всего оно проявляется в симпатиях и близости болгарина к русскому человеку, проявляется в отношении к сербу или поляку и чеху; нередко проявляется и общеславянская близость через сходные черты этнического, языкового и исторического характера.

Веками складывалось сознание болгаро-русской близости. Достаточно вспомнить дружественный договор между болгарам и киевским князем Святославом в X веке, легенду, передававшуюся в Болгарии с конца XIV в. из поколения в поколение, о России как о «Дядо Иване», который спасет болгар от чужеземного рабства. Давние дружеские связи существовали

между болгарами и сербами; неслучайно, еще в XV веке некоторые болгарские книжники создавали свои произведения практически в одно время как в болгарских, так и в сербских культурных центрах. Славянское самосознание болгар обрело большую реальную силу в периоды подъема национально-освободительного движения южных славян. Все это не только близко Вазову как человеку, но и находит отражение в его произведениях.

Сам И. Вазов является носителем характерных национальных черт болгарина. Он родился и вырос в семье состоятельного торговца — человека малообразованного, но уважаемого в прибалканском городке. Как рассказывал писатель И. Шишманову, его отец «был на редкость благородной личностью, не способный ни на какую подлость. Он протестовал против неправды и этим вызывал к себе тайных и явных врагов»⁴. Вместе с тем уважаемые горожане, зная «его безусловную честность», избирали его школьным настоятелем. Нравственные достоинства отца, патриархальность семьи наложили свой отпечаток на характер юноши и сопровождали его на протяжении всей жизни. В конце 60-х годов волей разных обстоятельств Вазов оказался в Румынии в среде болгарских эмигрантов. В Браиле он был свидетелем трудной повседневной жизни изгнанников-хэшей, которые горели желанием отправиться добровольцами в Болгарию, чтобы бороться за национальное освобождение своей родины. Живо, эмоционально, с романтическим пафосом, писатель воспроизводит их жизнь в повести «Отверженные» и там же изображает себя в образе Брычкова. Автобиографический герой наделен чувством глубокого патриотизма; он сочувствует и помогает хэшам, восхищается их подвигами и готовностью к самопожертвованию. Но сам он не выражает желания отправиться с ними в Болгарию с оружием в руках. В этом сказалась умеренность взглядов самого автора. К тем же годам относится знакомство Вазова с крупнейшими революционными деятелями и писателями Л. Каравеловым и Х. Ботевым. Юноша преклонялся перед их деятельностью, но не разделял их социальных убеждений. В политическом и духовном отношении ему казались ближе такие общественно-культурные деятели и писатели, как П. Р. Славейков и В. Друмев, глубокое уважение к которым он пронес

через всю свою жизнь. Вазов-демократ с большой симпатией изобразил в своем романе «Под игом» передовую народную интеллигенцию в маленьком городке (Бойчо Огнянов, доктор Соколов, учительница Рада), но здесь же он выражает свое отрицательное отношение к увлечению социалистическими идеями студентом Кандовым. По мнению автора, у них — носителей социалистической идеологии в Болгарии — нет национальной почвы. Так считал Вазов и позднее, изображая Стремского в романе «Новая земля» (1896).

Вскоре после издания романа Вазов оказался на посту министра просвещения. Эту должность он принял фактически случайно и позже даже раскаивался, тяготился ею, так как объективно оказался вовлеченным в политическую борьбу на стороне Стоилова — главы болгарского правительства тех лет. Отрицательно вообще относясь к политической деятельности, Вазов решительно выступал против вовлечения школы в политическую борьбу. На заседании Народного собрания он открыто об этом заявил: «Учитель не должен быть ни консерватором, ни либералом, ни буржуа, ни социалистом... Он должен быть только жрецом чистой науки и носителем тех идеалов, которые не умирают скоро, которые остаются вечно старыми, общими для всех партий и времен»⁵.

Как гражданин и писатель Вазов никогда не угождал болгарским монархам — ни А. Баттенбергу, ни Фердинанду Кобургскому; он старался быть в стороне от высоких политиков. Больше того, он впадал в немилость правящих кругов, ища спасение в политической эмиграции в России в 1887–1889 гг. Если говорить о людях, с которыми писатель был близок по взглядам, принципам, морали, то это были высокообразованные интеллигенты — демократы, как писатель К. Величков, ученый (проф.) И. Шишманов, дружба с которым у него сохранилась до конца жизни.

Но Вазов был не просто носителем демократических принципов, высокой нравственности, благородного патриотизма, он был еще и носителем славянского самосознания, что проявилось в его жизни, в литературной деятельности и в творчестве. Прежде всего это выразилось в его отношении к русской культуре и русскому народу, сербскому народу, к культуре и литературе других славянских народов, к идее славянской общности⁶.

Еще будучи в начальной школе в родном Сопоте, Вазов слышал от своего учителя стихи Ломоносова, Державина, Хомякова, которые тот читал по-русски с большим пафосом. Не все тогда ученик понимал, но он любил их слушать и, как сам вспоминал, «наслаждался музыкой стиха». Несколько лет спустя в Колофере, в библиотеке Ботю Петкова (отца Х. Ботева), Вазов нашел ряд томов «Отечественных записок» с сочинениями Белинского, Лермонтова, Пушкина, Григоровича, Гончарова и др. На этот раз, рассказывал он Шишманову, «весь мир открылся для меня. Развился новый вкус, благодаря русской литературе»⁷.

В зрелые годы он не раз будет вспоминать и говорить об огромном значении для него русской литературы XIX столетия. В путевом очерке «Вне Болгарии» (1890) Вазов писал: «Нелепо будет считать, что творческий дух русских исчерпан в произведениях Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Тургенева и графа Толстого! Русской мысли предстоит еще широкое поприще для развития творческой деятельности... Она имеет еще перед собой благодатные задачи как в области духа, так и в области всемирной истории»⁸.

В очерке писатель рассказывает о своих впечатлениях от поездки по России, о духовной и нравственной атмосфере таких городов, как Одесса, Киев, Москва и Петербург. Он дает подчас меткие замечания и характеристики разных слоев русского общества, хотя ко взглядам революционных демократов относится отрицательно. Для него самодержавие во главе с мудрым правителем наиболее приемлемая система власти. Такого мудрого правителя в России он видит в лице Александра II, что, разумеется, связано прежде всего с освободительной миссией русских в войне 1877–1878 гг. Вазов стремился и в общем определить характер русского народа. По его мнению, русские «имеют свой особенный, национальный тип, который никакое историческое влияние не изменило»⁹. В качестве характерных черт он называет «открытое добродушное лицо», «радушие и гостеприимство», «широкую русскую натуру». И заключает: «Эти основные черты в русском характере — добродушие и недостатки в то же время проявляются наглядно и в более высокой области русской исторической жизни»¹⁰.

Следует сказать, что никто из болгарских писателей так глубоко, как Вазов, не проник в особенности жизни русского общества разных сословий прошлого столетия, в понимание

роли и значения русской культуры для самой России и для зарубежного мира, и в этом проявились позиции Вазова как болгарина-славянина.

Большое место русская тема заняла и в творчестве поэта и прозаика. Незадолго до освободительной войны у Вазова рождается романтически приподнятое стихотворение «Россия!»¹¹, в котором как бы сливается голос поэта с голосом его поработанного народа:

Приди, царица полуночи,
Зовем тебя, зовем любя...
И мы тебя зовем святой
И как сыны тебя мы любим,
И ждем тебя мы, как Мессию,
Ждем, потому что ты Россия!

(Перевод Н. Тихонова)

Этим стихотворением открывается в творчестве Вазова, как и в болгарской литературе в целом, большая и исторически значимая тема болгаро-русских связей, идеи близости и родства двух народов¹².

С началом русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Вазов служит в штабе русского командования в качестве переводчика. А свои симпатии к русским воинам он выразил в нескольких стихотворениях в сборнике «Избавление» (1878, Бухарест), посвященном освобождению Болгарии от османского ига. Первой встрече с русскими войсками еще в Румынии поэт посвящает стихотворение «Прогулка в Банясы», в котором волнующе переданы чувства поэта-болгарина:

Вот русские! Вот они здесь, перед нами, —
О них я мечтал, ожидал их годами;
О них с давних пор тосковал мой народ,
Терпя непосильные муки и гнет,
Народ, что всегда называл их родными
И скорбь забывал, вспоминая их имя,
Народ, что страдал без меры, без края,
Был тверд, ни на миг своих чувств не меняя.

(Перевод П. Железнова)

В этом же сборнике помещено и ставшее хрестоматийным стихотворение «Здравствуйте, братушки!», в котором с воодушевлением поэт передает победное шествие русских по болгарской земле, когда «один казак ведет целый полк солдат турецких».

Героическую борьбу русских и болгарских воинов поэт воспекает в одной из лиро-эпических поэм — «Ополченцы на Шипке». Он считал ее «одним из самых сильных» своих стихотворений.

В канун и во время освободительной войны Вазов пишет ряд стихотворений, проникнутых чувством близости и родства славянских народов: «Южнославянская солидарность», «Доброволец, вернувшийся из Сербии», «Бой при Гредетине», «У Моравы», «Черногорцы». Об общей участи славян, оказавшихся жертвами восточной тирании, он с чувством сострадания пишет, как «сербы, русские, болгары полегли в крови среди нив». Единственное их спасение он видит в объединении: «Лишь только наша дружба поможет всюду нам. Единство наше братское! Содружество славян!» *

Все эти стихотворения расширяют границы гражданской лирики до общеславянского сознания, что становится характерной чертой поэзии Вазова. На эту особенность обращает внимание и проф. Г. Цанев, когда пишет: «Всюду наше освобождение Вазов воспекает как славянское дело. Все эти его стихи проникнуты славянским сознанием»¹³.

Взаимоотношения болгар и сербов в минувшем и нынешнем столетии протекали сложно и противоречиво. Если в годы борьбы за национальную независимость было много общего для них, что выражалось в единстве взглядов и действий, то в период буржуазного развития возникали и противостояния, и острые конфликты. Одним из первых таких конфликтов явилась сербо-болгарская война 1885 г., возникшая в связи с объединением Северного княжества Болгарии с Восточной Румелией. Сражения, завершившиеся победой болгар, нашли отражение в сборнике Вазова «Сливница» (1886). Там было и одно из лучших его стихотворений — баллада «В окопе», в которой поэт изобразил смерть на поле боя болгарина и серба, оказавшихся по разные стороны фронта, а еще недавно, в сербо-турецкой войне, сражавшихся вместе,

* Из стихотворения «Южнославянская солидарность».

как братья. Их бессмысленная смерть вырастает в символ трагедии народов, возникшей по воле правящих кругов. В предисловии ко второму изданию сборника, вышедшему в том же году, поэт писал: «Сейчас, когда опьянение от лавров победы прошло, мы ощущаем более болезненно острую и кровоточащую рану этой братоубийственной войны, весь ужас преступления!»¹⁴. В такой оценке военных событий нашли выражение глубоко гуманные чувства писателя.

После национального освобождения Болгарии круг славянских интересов Вазова расширился. Это выразилось прежде всего в его деятельности как переводчика славянских авторов. В 1884 г. в Пловдиве вышла «Болгарская хрестоматия» в 2-х томах. Составителями и в ряде случаев переводчиками поэзии были К. Величков и И. Вазов. Позднее писатель рассказывал И. Шишманову: «В качестве образца нам послужила хрестоматия Галахова (в Болгарии она пользовалась популярностью, и распространялись разные ее издания. — В. З.). Кроме Галахова мы пользовались французскими учебниками, и сборниками Гербеля, и другими некоторыми изданиями. Французские отрывки мы переводили с оригинала, немецкие и английские — с русских изданий»¹⁵. Здесь были переводы Вазова из Пушкина, Лермонтова, Крылова, Некрасова, Кольцова, Вяземского, Надсона. Из польских авторов — Мицкевич, из сербских — Змай Йованович, из чешских — Верхлицкий и Неруда. Поэтические переводы, с учетом уровня того времени, выполнены вполне удовлетворительно: не только переданы форма, стиль, но и нередко сохранены некоторые художественные особенности авторов. Позднее, в 1911 г., часть из этих переводов, в том числе из Байрона, Шиллера, Гете, Шелли, Вазов издал отдельным сборником под названием «Из больших поэтов»¹⁶.

К началу 80-х годов относится и увлечение Вазовым поэзией Некрасова. С его стихами он познакомился полнее через одну русскую воспитанницу, и как он позже сообщал, «попал под его влияние. Мне особенно нравилась его острая сатирическая речь и его реализм. Вот почему первые мои стихотворения в журнале «Наука» («Пустота», «Старый стражник») отражают некрасовские настроения»¹⁷. Основной образ «Старого стражника» примечателен: мужественный в прошлом участник гайдуцких отрядов, теперь становится жалким стражником. «Свободно, — восклицает

он, — Но что из этого? Мои заботы мне душу сковали. Я покорно склоняю голову перед теми, кто раньше трепетал передо мной»¹⁸. Здесь тот же мотив разочарования новой Болгарией, что и в повести «Отверженные», когда бывший герой битв за свободу — Македонский — становится жалким рассыльным.

В ранней прозе Вазова начала 80-х годов сильно выражено влияние Гоголя (особенно это выразилось в повести «Наша родня»). Жителей провинциального городка он изображает с чувством иронии, хотя у самого автора они вызывают симпатию своим добродушием и патриархальностью. Однако чаще всего писатель воспроизводит трудную и суровую жизнь рядового болгарина. Даже те, кто страстно ждал свободу и трогательно радовался всему новому, оказывается, не видели реальности («Дед Йоцо смотрит»). А реальность такова: простой болгарин должен смириться, покориться сильным и богатым в этой жизни, должен забыть чувство собственного достоинства. Выжить человек может лишь ценой моральных и нравственных жертв («Темный герой»). Символом страдания бедной болгарки явился образ бабушки в рассказе «Пейзаж» (1893), которая в отчаянии, ради спасения новорожденного от холода и голода, несет сироту в город, чтобы отдать его людям и тем спасти жизнь. Глядя на глаза измученной женщины автор пишет: «Это костлявое, изможденное, почерневшее, землистое лицо избороздили во всех направлениях глубокие, безобразные морщины: жизнь отразилась на нем во всей своей безобразной жестокости, не оставив как будто ничего человеческого, мягкого, женственного. Это была, казалось, страшная маска с каким-то отталкивающим выражением животной загнанности и озлобления. „Терпи, душа, черней, кожа!“ — вот страшные слова, выданные из души болгарина многовековым рабством, страданием, невыразимыми муками»¹⁹.

В рассказах Вазова 90-х и начала 900-х годов, вошедших в сборники «Царапины и пятна», «Виденное и слышанное», «Пестрый мир», предстают перед читателем различные сцены из столичной жизни, образы подавленных и бесправных труженников. Изображая их судьбы, характеры, писатель-гуманист с иронией замечает: «настоящее способно давать материал только для сатиры. Что ж, пусть будет сатира!» *

* «Кардашев на охоте».

Так в новом свете предстает образ болгарина-славянина — со своими заботами, мукой и безрадостным будущим. И снова как противовес ему, в небольших очерках и воспоминаниях возникают образы героев освободительной борьбы («Болгарка», «Апостол в опасности», «Чистый путь» и др.).

Изображая народную интеллигенцию времени освободительной борьбы, Вазов явно полемизирует и с болгарскими социалистами — 80–90-х гг., и со взглядами З. Стоянова — этого видного политического деятеля и непосредственного участника восстаний в Болгарии в 70-е годы. В «Записках о болгарских восстаниях» (ч. I, 1884 г.) З. Стоянов утверждал: «Среди моих героев почти не попадаются ни ученые мужи, ни крупные торговцы, ни влиятельные богачи, а все больше простые, обыкновенные люди, черная кость»²⁰. Спустя несколько лет Вазов в романе «Под игом» через большую галерею своих персонажей — образов положительных — стремится передать единение разных социальных слоев в канун Апрельского восстания 1876 г. Это единение и подъем патриотических чувств он передаст в главе «Опьянение народа», которая представляет собой скорее лирическое отступление, размышления автора. «Революционный дух, — говорит Вазов, — этот огненный небожитель, осенил своим крылом и лапотников, и студентов университета, и крестьянские шапки, и камилавки... Правда, и в начале, и в дальнейшем главным контингентом были народные массы. Но они дали только то, что могли дать: численность. Нужна была интеллигенция, чтобы осмыслить и одухотворить борьбу»²¹. И несколько позже, в той же главе, дается еще одно обобщение: «История редко нам дает примеры такой самоотверженности, граничащей с безумием. Болгарский национальный дух никогда еще не поднимался и вряд ли еще когда-либо поднимется до такой высоты»²²; в этом писатель видит философскую мудрость самого народа — носителя национального сознания, выразителя его героических усилий, в борьбе за свободу. Следует также отметить, что в романе и простые люди, и народная интеллигенция, и даже дети наделены чувством глубокой симпатии к русским. Здесь снова как бы перекликаются исконно болгарское и национально-славянское сознание.

В поэзии и прозе Вазова понятие «русский» нередко отождествляется со славянским, что служит выражением этнокультурной общности народов. В 1884 г. Вазов вместе со своим другом

М. Маджаровым — впоследствии видным общественным деятелем — отправился в Италию на пароходе в качестве туриста. Проплывая мимо греческих берегов, поэт слышит на палубе русскую речь, и у него тотчас рождается стихотворение «Славянский звук», в котором каждая строфа завершается рефреном: «Как чуден е тук славянският звук!», в следующей строфе: «Как хубав е тук славянския звук» (далее в той же конструкции стиха звук определяется как «сладкий» и как «страстный»). Здесь через родство языков выражается славянская близость, а сам лирический герой ощущает сопричастность к этому.

В сотую годовщину со дня рождения Пушкина Вазов посвящает своему любимому поэту стихотворение, в котором есть такие строки:

Пленяет и волнует нас — детей балканских —
Звучание братской песни на лире золотой...
...Он влил в язык славянства торжественную сладость,
Оставив поколениям волшебные миры.

(Перевод В. Журавлева)

Интересно отметить, что в романе Вазова «Новая земля» одна из глав называется «Звук славянской речи над озером». Речь в ней идет о путешествии героя романа Стремского — этого «двойника» автора — с женой по берегу Женевского озера. Однажды они услышали русскую речь — оказалось, это были молодой болгарин Енчев и его русская спутница Вера Ремницова из Воронежа. Разговор шел о призвании молодежи, о роли литературы в жизни человека. Вера проявила хорошее знание французских поэтов, особенно нравился ей Мюссе — «поэт сердца». А из русских, как замечает автор, она любила Лермонтова; но теперь предпочитала Надсона; его поэзия — «благородный вздох страдающей души, неудовлетворенный настоящим, но сквозь мрак пессимизма различающий зарю светлого будущего»²³. В данном случае отношение к русской поэзии и литературе служит средством характеристики персонажа, его национального и художественного сознания.

А при встрече болгар с французами последние, считает автор, нередко отождествляют болгар с русскими. Так француженка мадмуазель Дебройе говорит, что она «очень любит русских» и

очарована молодой парой русских. Когда обратили ее внимание на то, что это болгары, она заключила: «В конце концов, ведь это одно и то же, не правда ли?». Стремский в свою очередь замечает, что в Западной Европе, особенно во Франции, живут убеждениями, что болгары — «разновидность русских».

А взгляды самого Стремского? Он явно симпатизирует русским и выражает славянское сознание. В своих суждениях и деятельности является сторонником той части народной интеллигенции в Болгарии конца XIX и начала XX вв., которая возлагала все надежды на просвещение, предпочитала конкретную практику в жизни и видела смысл жизни прежде всего в материальном прогрессе. Конкретные социальные задачи Стремский определяет таким образом: «Теперь нужны трезвые умы, головы, полные положительных знаний; нужны наставники, которые будут воспитывать молодое поколение в принципах человечности, формировать его характер... Нужно, чтобы воцарилась великая любовь к труду. Труд, который покрывает золотыми нивами наши бесконечные заброшенные просторы, покрывает зелеными лесами нашу оголенную землю»²⁴.

В этой тираде героя выражены позиции самого автора, его представления о задачах интеллигенции, служащей национальным интересам.

В 1901 г. Вазов пишет рассказ «Негостеприимное село»²⁵. По жанру его можно было бы определить и как очерк: он как бы списан с реальной жизни. Главный персонаж рассказа — Матвеев — русский служащий из Софии. Живет он в столице уже несколько лет, но, как и многие тамошние русские, говорит по-болгарски с ошибками. В селе он зашел в корчму и, встретив там знакомого служащего одного иностранного учреждения, приветствовал его по-немецки. Корчмарь и находившиеся возле него шопы приняли Матвеева за шваба. На его просьбу дать напиться воды он получил отказ, якобы ее нет и в селе; на просьбу дать ему вина или закуски — снова отказ. Не сдержавшись от такой явной неучтивости, Матвеев крепко выругался по-русски. Такая русская брань была знакома болгарам еще со времени русско-турецкой войны. Они даже обрадовались своему открытию — ведь он русский! И потому для него тотчас все было с великим удовольствием предоставлено. В этом акте писатель усматривает славянское гостеприимство.

Рассказ завершается сентенцией, характерной для писателя: властный Стамболов, уверявший иностранцев, будто он «ослабил русское обаяние в Болгарии на пятьдесят лет», глубоко ошибался. «Если Стамболов говорил это искренне, — замечает Вазов, — то это показывает, что даровитый государственный муж был плохим психологом»²⁶.

Да, общеславянская общность оставалась жить в широких слоях болгар на разных этапах их исторического развития. В одних случаях оно было довольно высоким, в других — более умеренным, но на протяжении нескольких веков не исчезало. Об этом писатель рассказывает в своих художественных произведениях.

Поэзия и проза Вазова последней четверти XIX и первых десятилетий XX века позволяют сделать заключение, что автор их создал большую галерею болгарских персонажей, наделенных разными взглядами, разным чувством национального сознания. Образ болгарина у него не однозначен, как и само общество в его произведениях. Здесь запечатлены сильные и мужественные люди, наряду со слабыми и забитыми. Пеструю картину представляет и общество в социальном отношении. Но при этом вполне определенно выявляется позиция самого автора. Он неизменно остается выразителем национально-патриотических устремлений, писателем-демократом.

Образ болгарина-славянина у него вбирает в себя не только понятие патриота, но и сторону национальную — выражение общеславянского сознания, что раскрывается в отношении болгарина к русским и сербам, к черногорцам и другим славянским народам. Писатель ратует за сплочение и объединение их усилий в годы борьбы за национальную независимость и в условиях мирной жизни. Через связь болгарина с другими славянами его характер духовно обогащается, и, вместе с тем, возрастает его собственное достоинство и национальное сознание. Изображенные Вазовым образы болгар со славянским самосознанием дают возможность полнее представить характер болгарина и реальное общество, в котором он живет и действует.

Примечания

¹ Хаджийский И. Избранные произведения. Пер. с болг. М., 1981. С. 226.

- ² Там же. С. 277.
- ³ *Зарев П.* Панорама болгарской литературы в 2 томах. Т. 1. Пер. с болг. М., 1976. С. 327.
- ⁴ *Шишманов И.* Ив. Вазов. Спомени и документи. София, 1930. С. 7.
- ⁵ Цит. по кн.: *Радева М.* Культурната политика на българската буржоазна държава. 1885–1908. София, 1982. С. 77.
- ⁶ Эта проблематика нашла отражение в работах: *Георгиев Е.* Вазов и славянство // Иван Вазов. Сборник по случай 100 години от рождението му. София, 1950; *Державин Н. С.* Иван Вазов, Россия и русская культура // Краткие сообщения Института славяноведения, вып. 3. М., 1951; *Злыднев В. И.* Иван Вазов и Россия // Литература славянских народов, вып. 6. М., 1961; *Его же.* Неизвестные письма Ивана Вазова // Славянский архив. Сборник статей и материалов. М., 1961.
- ⁷ *Шишманов И.* Указ. соч. С. 23.
- ⁸ *Вазов И.* Събрани съчинения. Т. 10. София, 1956. С. 333.
- ⁹ Там же. С. 309.
- ¹⁰ Там же. С. 310.
- ¹¹ Стихотворение «Россия!» впервые опубликовано в «Стара планина» (15.XII. 1876), а затем в сборнике «Печали Болгарии» (1877, Бухарест).
- ¹² Для точности можно назвать стихотворение П. Р. Славейкова «Вера и надежда болгарина на Россию» (март 1877 г.), но оно не сыграло такой роли в общественной жизни, как стихотворение И. Вазова.
- ¹³ *Цанев Г.* Иван Вазов // История на българската литература. Т. 3. София, 1970. С. 109.
- ¹⁴ *Вазов И.* Събрани съчинения. Т. 2. София, 1956. С. 478.
- ¹⁵ *Шишманов И.* Указ. соч. С. 66–67.
- ¹⁶ *Вазов И.* Събрани съчинения. Т. 4. София, 1956. С. 389–518.
- ¹⁷ *Шишманов И.* Указ. соч. С. 66.
- ¹⁸ *Вазов И.* Събрани съчинения. Т. 1. С. 536.
- ¹⁹ *Вазов И.* Сочинения в 6 томах. Т. 2. Пер. с болг. М., 1956. С. 400.
- ²⁰ *Стоянов З.* Записки о болгарских восстаниях. В 2 томах. Т. 1. Пер. с болг. М., 1978. С. 27.
- ²¹ *Вазов И.* Сочинения в 6 томах. Т. 4. М., 1957. С. 313–314.
- ²² Там же. С. 316.
- ²³ *Вазов И.* Сочинения в 6 томах. Т. 5. М., 1957. С. 363–364.
- ²⁴ Там же. С. 372.
- ²⁵ *Вазов И.* Събрани съчинения. Т. 8. София, 1956. С. 43–48.
- ²⁶ Там же. С. 48

Эль Лисицкий как автопортрет юго-славянского авангарда

В 20-е годы творчество Эль Лисицкого — одной из центральных фигур русского авангарда — обрело международный резонанс. В частности, в период своего пребывания в Берлине в 1921–1925 годах Лисицкий стал объектом особого внимания со стороны южных славян и принял активное участие в их авангардном движении. Черты поэтики мастера, воспринятые и взятые на вооружение юго-славянскими радикалами в их поисках новых путей художественного развития, можно трактовать как своеобразную форму самоописания левоориентированных юго-славянских художников. Творчество Лисицкого выступило своеобразным зеркалом, в котором югославянский авангард увидел собственные черты, а затем отобразил их в своей практике. Представляется существенным то обстоятельство, что эти черты по существу выходят за рамки проблематики конкретного движения и даже целой эпохи, отсылая к «тексту» культуры балканского региона в целом.

Речь идет об участии Эль Лисицкого в деятельности литературно-художественного журнала «Зенит», издававшегося в 1921–1926 годах сначала в Загребе, а потом в Белграде. Создателями журнала стали близкие к берлинским кругам авангарда белградский поэт и писатель Любомир Миич и его брат В. Полянский. «Зенит» мыслился как международное ревю художественного авангарда, целью которого было объединить разрозненные усилия одиноких на Балканах художников левой ориентации — сербов, хорватов, болгар, словенцев, регулярно вводя их в круг событий европейского авангарда и тем самым прокладывая мост между авангардно-«просвещенной» Европой и «дикими» Балканами. Последним предписывалась роль «варварского» похода на косную Европу, поиска национальных путей овладения авангардным языком. Журнал освещал события художественной жизни европейских столиц, печатал литературные произведения и репродукции своих и иноплеменных собратьев по духу, проводил выставки. Вооружив-

шись радикальными манифестами, он возглавил авангардное движение «балканских варваро-гениев», по части изобразительного искусства вобравшее в себя разнородные черты аналитической абстракции конструктивистского толка, дадаизма, экспрессионизма (Й. Биелич, А. Чернигой, В. Гецан, М. Петров).

Диапазон представленных направлений был весьма широк: «под крышей» журнала встретились такие непохожие друг на друга личности, как А. Архипенко и М. Шагал, В. Кандинский и С. Шаршун, В. Хлебников и С. Есенин, О. Цадкин и Г. Гросс, И. Северянин и В. Маяковский, а также Л. Мохоли-Надь, А. Родченко, А. Таиров, В. Татлин, М. Горький, Р. и С. Делоне и многие другие. Как явствует из приведенного списка, мастера из России были представлены в большинстве. Среди них лидерство принадлежало двоим — И. Эренбургу и Л. Лисицкому. Основатели «Зенита», близкие галерее и журналу De Sturm, познакомились с ними в Берлине. По просьбе Л. Мицича Эренбург и Лисицкий, занимавшиеся в те годы выпуском журнала «Вещь/Gegenstand/Object», подготовили специальный сдвоенный номер журнала «Зенит», целиком посвященный «новому русскому искусству» (№ 17/18 1922 г.)¹. Помимо совместной с Эренбургом статьи о русском авангарде, Лисицкий создал макет обложки этого выпуска, а также поместил в нем две своих литографии. Сотрудничество Эль Лисицкого с «Зенитом» и братьями Мицич продолжалось и за пределами данного выпуска — его работы были на выставке, устроенной журналом в 1924 году в Белграде, им поддерживалась личная переписка с Л. Мицичем². Лисицкий стал одним из важнейших фокусов пересечения югославянского и русского авангарда. Чем Лисицкий оказался привлекателен для югославянских авангардистов?

Двадцатые годы раскрыли перед сербским художественным сознанием принципиально новые горизонты. Они означили не просто еще один шаг на пути сближения с общеевропейским руслом развития искусства, но шаг, отличный от всех предыдущих: в попытке овладения авангардным дискурсом совершался переход к по-новому структурированному пространству культуры, пространству прежде всего децентрированному и поливалентному. В этом пространстве отношение «МЫ—ОНИ» обретало смысл поисков модели самоидентификации в свободном

диалоге, в противовес смыслу подражания образцу, которым оно *par excellence* было наделено в предыдущие эпохи. Наиболее ярко этот процесс, разумеется, отразился в деятельности журнала «Зенит», равно как и во всем движении зенитизма.

Характерно, что суть поисков новых смыслов отразилась уже в самой бриколажной структуре журнала, имевшего целью, помимо культуртрегерской задачи ознакомления отечественного читателя/зрителя с авангардным искусством Запада и России, предоставить самому этому искусству сцену для свободной манифестации своего «Я», равно как и «Я» инициаторов зенитизма в Белграде и Загребе — Любомира Миичича, В. Полянского и их ближайшего окружения. Вместе с тем, процессу растворения границ между культурами в едином интернациональном порыве сопутствовала в «Зените» и кристаллизация югославянской культурой своего автопортрета. В том, что попадало в поле зрения югославянских участников зенитизма, в самой логике отбора, осуществлялась воля сербской культуры к самоидентификации, явившейся на том этапе ее насущнейшей потребностью. В этом плане интернациональную круговерть «Зенита» можно расчленить на ряд радиальных сегментов-диалогов, которые нарождавшийся в Сербии художественный авангард вел с каждой из представленных в журнале (как и движении в целом) национальных «школ». Разумеется, среди последних особенно плодотворным явился диалог с русским авангардом, наиболее ярким и передовым среди европейского левоориентированного искусства в разворачивании новой художественной парадигмы.

Встреча двух культур — это всегда взаимное отражение, взаимный портрет, независимо от того, которая из них выступает инициатором диалога и которой из них принадлежит лидирующая роль в более широком пространственно-временном континууме. Самоидентификация культуры проявляется в выборе партнерства для диалога. Репрезентативность такого выбора для характеристики культуры-реципиента особенно ясно предстает в исторической перспективе. Иными словами, объект отбора, даже при всех возможных искажениях его «натурального» контекста, высвечивает некие фундаментальные свойства субъекта отбора, дает возможность увидеть его в дополнительных аспектах.

Все сказанное имеет в первую очередь отношение к диалогу, который развернулся между русским и югославянским

авангардом на страницах журнала «Зенит». Впрочем, данный тезис нуждается в существенных оговорках. Во-первых, разность «весовых категорий» и стадийного качества двух феноменов не позволяет говорить о диалоге в собственном смысле слова. Во-вторых, «Зенит», с его установкой на интернациональность в подходе к родственным художественным процессам, и не имел в виду устанавливать диалога — а скорее высветить в русском авангарде близкое себе, поставив его в ряд одноименных явлений в других странах. Тем не менее то, что отбиралось, дает своего рода моментальный срез левоориентированной русской культуры середины 20-х годов, позволяет охарактеризовать некоторые ее устремления. С другой стороны, еще более показателен анализ выбора для характеристики югославянского художественного сознания той поры, или даже в более глобальном масштабе — в масштабе балканской картины мира.

Перепад уровней, создававший напряжение, определялся тем, что в то время, как русский авангард вступал в середине 20-х годов в фазу своего предзакатного периода, где ясно обозначились будущие «концы», сербские мастера левой направленности находились еще в состоянии непроясненной гетерогенности установок, наслоения парадигмы модернизма на собственно авангардную поэтику, еще слабо отрефлектированную.

Среди многочисленных писателей, поэтов и художников из России, участвовавших в «Зените», наиболее «проницаемым» для такого рода анализа является блок представителей изобразительного искусства. Он в основном сводится к трем именам — живописцам М. Шагалу, В. Кандинскому и Эль Лисицкому. Характерно, что все они (каждый на свой манер) являлись художниками пограничья той культуры, которую призваны были представлять в интернациональном ревю. Сразу же обращает на себя внимание маргинальность по отношению к магистральному руслу русского авангарда фигуры Марка Шагала. Особняком стоит по отношению к основным линиям развития искусства 10–20-х годов в России и В. Кандинский. Его внефигуративность уже в те времена осознавалась как остранение классической традиции, при этом на данной традиции базирующееся.

Наиболее сложно дело обстоит с Эль Лисицким. Этого мастера, всегда находившегося в самой стремнине художественного процесса, никак нельзя отнести к маргиналам. Вместе с

тем, поэтику именно этого художника можно определить как пограничную по существу. Представляется существенной внутренней мотивировка выбора югославянской авангардной культурой фигуры Эль Лисицкого — мотивировка, не зависящая от эмпирии исторических обстоятельств. Следует предположить, что она обусловлена особенностями художественного темперамента, равно как и поэтики мастера.

Принципом граничности отмечен склад Эль Лисицкого как художника. Под граничностью в данном случае понимается не маргинальность по отношению к контексту и не разделенность как внутренняя разорванность, а напротив, свойства, обеспечивающие интеграцию, стяжение-сопряжение разнородного, находящегося по разные стороны некой межи в художественных устремлениях. Иными словами, граничность Лисицкого понимается не как то, что разделяет, а как то, что связывает, наводит мосты, осуществляет сцепление. При этом сохраняется гетерогенность связуемых компонентов, то есть сохраняется идея предела. Идеей предела проникнута творческая судьба мастера, принципы его формообразования, прагматика стиля.

С. О. Хан-Магомедов метко заметил, что личность Лисицкого — это личность интегрирующего, а не генерирующего типа³. Имеется в виду, что Лисицкий выступил как посредник между супрематизмом и конструктивизмом в живописи, между рационализаторами и функционалистами в архитектуре. По мысли Хан-Магомедова, его эскизы воображаемых трехмерных конструкций — так называемые проуны — это единственное связующее звено между супрематической плоскостной живописью и архитекторами Малевича. Продуктивный эклектизм, «всеядность» Лисицкого, то есть его полистилизм в рамках авангардного дискурса, рождающий некое новое качество, наделен виртуозным артистизмом, как и сама личность художника. Достаточно вспомнить, как просто и легко произошел переход Лисицкого от Шагала к Малевичу в витебский период его деятельности. Представляется важным отметить, что именно интеграция, а не механическое соединение различных формообразовательных моделей, лежит в основе стягивающе-соединяющей творческой воли мастера.

Граничное значение проунов Лисицкого состоит не только в том, что ими была закрыта брешь в скачке от беспредметной живописи к архитекторам. Лисицкий открыл путь к акцентировке

прагматического аспекта авангардного мышления: в двумерных супрематических композициях он прочел ортогональную проекцию трехмерных объемов. По отношению к метафизической установке супрематизма открытие такого рода третьего измерения, то есть выход в физический модус абстракции, можно поставить в ряд явлений, означивших переход от синтагматики к прагматике визуального текста. Изображение трехмерного абстрактного тела — это еще не утилитаризм, который, впрочем, никогда не был свойственен Лисицкому. Но, вместе с тем, оно означило понятие «вещи» (вспомним, что именно так назван и издаваемый Лисицким совместно с Эренбургом в Берлине журнал). Трехмерное тело в системе визуального кода, в силу заложенного в него еще со времен глубокой архаики статуса большей реальности по сравнению с двумерным изображением, — это обозначение некоего «третьего» лица в диалоге, выход в полноту коммуникативного пространства, формулируемого как отношение «МЫ—ОНИ». Акцент сделан на сопряжении смысловых связей, будь то тектонические напряжения между массами проунов, или экспликация этих напряжений перед лицом предшествующего опыта супрематизма. По отношению к герметичному миру «супремуса» проуны Лисицкого означили выход авангарда в стадию прагматики, то есть испытания себя перед лицом собственной системы, взгляд на себя со стороны. Здесь коренился один из радикальных поворотов авангардной поэтики, вступившей в фазу своих предзакатных виражей.

Изысканный эстетизм, музыкальная отточенность, «абсолютный слух» графики Эль Лисицкого, доходящей до блистательной игры в его книжном дизайне, также в известной мере противостояли тяжеловесной серьезности, поискам «самой сути», свойственным Малевичу, или пронизательным откровениями столь естественного, полного органичной гармонии мира Татлина.

Под игровой природой творчества Лисицкого следует иметь в виду не столько уровень мастерства, позволявший создавать софистицированные, до тончайшей степени выверенные цветовые и формальные соотношения изобразительных масс в папках проунов, чья изысканность граничит с «l'art-pour-l'art'измом», но и введение в пространство вне-объектного формообразования элементов иронии. Истощение авангардного духа как признак его предзакатного состояния ощущается в остроумии Лисицкого. Художник блистательно остроумен в обыгрывании букв, включаю-

щихся в разные слова в его книжной и журнальной графике. Он остроумен в своей идее горизонтального небоскреба, проект которого относится к 24-му году. Наконец, он пародийно-шутлив в эскизах костюмов к опере В. Крученых «Победа над солнцем» (1919–1920). Здесь мастер явно отдается остроте своего комбинаторного интеллекта, открыто перефразируя — пусть бессознательно — некоторые стереотипы «речи» супрематизма. Вернее было бы сказать, что он пересекает запретную черту: пользуясь комбинациями беспредметных элементов, создает психологически отмеченные образы персонажей пьесы. Таковы, например, «Будетлянский силач», «Трусливые», «Новый», «Гробовщики». Ирония выступает как знак конца художественной формации. В случае с Лисицким можно говорить о предвосхищении в его творчестве «конца» или о том качестве поэтики, которое мы определили как «предельность» или граничность и которое по определению не может не апеллировать к «концам».

Понятие «конца» применительно к авангарду звучит несколько парадоксально. Что касается русского авангарда, конец его просматривается в постепенной смене парадигмы — установка на синтагматику сменяется установкой на парадигматику, возникает автометаописание (ср. стилизованные портреты позднего Малевича), метафизические поиски обретают утилитарное русло.

В этом процессе Эль Лисицкий занимает неоднозначную позицию. Он, несомненно, принадлежит к кругу авангардных мастеров, занятых разработкой нового языка. Но выполняя при этом интегрирующую функцию, то есть свободно оперируя как элементами супрематизма, так и используя законы комбинаторики форм, выработанные конструктивистами, он ставит себя как бы в позицию стороннего наблюдателя. Этим Лисицкий типологически сближается к кругу зенитистов, акцентировавших в своей деятельности и манифестах то, что объединяет, а не различает представителей различных авангардных устремлений, а тем самым словно оценивающих происходящее со стороны.

В чем-то Лисицкий — фигура весьма парадоксальная. Он сам замечает: «Экстатическое время революции прошло» (из письма к жене 1925 года)⁴. Однако вне экстатического переживания авангарда не существует. Тем самым художник признает, что его творчество располагается в некой граничной зоне. Прокладывая пути нового, трехмерного супрематизма, он трансформировал в

своих проунах референциальные функции «супремуса», заменяя отношение «Я-ТЫ» на отношение «МЫ-ОНИ». Сторонник установления продуктивного диалога между УНОВИС'ом и конструктивистами, он до предела заострял свой язык, доводя его едва ли не до автопародии и выводя свои эквилибристские формальные экзерсизы в область чуть ли не мистифицированной истонченности. Лисицкий называл себя «пересадочной станцией», тем самым в известной мере отдавал себе отчет в своей граничности и парадоксальности. Но особенно ясно эти главные свойства искусства Лисицкого прочитываются именно на фоне «Зенита».

Отряхнувший прах регионализма, устремленный к интернациональному единению авангардистов как братьев по духу, а не по крови, «Зенит» и зенитизм в целом, вместе с тем, отразили некоторые характерные черты так называемой балканской картины мира. В числе основных характеристик последней исследователи (В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян) называют граничность как принцип⁵. Лежащая в основе традиционного балканского менталитета, граничность или идея предела вскормлена реалиями региона, где конгломерат народов, языков и этносов приводил к постоянному воспроизведению модели несинтезированного синтеза, то есть к некоему единству, основанному на сохранении разнородности компонентов. В истории культуры Балкан граничность как соединение неслиянного выразилась в гетерогенности явлений искусства, когда фазы наплывают друг на друга, то отставая, то опережая нормативно-европейское течение событий. Граничность балканского художественного гения проявилась и в особом пристрастии к маргинальным формам означивания, в частности, это проявилось в искусстве примитива, то есть феномене сближения высокой и низкой сфер культуры, создающем новое качество, несводимое ни к той, ни к другой⁶. На протяжении всей истории южнославянских народов элементы поэтики примитива, особенно в изобразительном искусстве, постоянно всплывали на поверхность то там, то тут, иногда уходя на периферию художественной жизни, но чаще всего отмечая собой центральное русло развития.

В известной мере гетерогенность установок, их недостаточная артикулированность, витализм и примитивистская идея «варваро-гения», проявившиеся как в манифестах Л. Мицича, так и в содержании журнала и выставок, определены этой общей балканской особенностью, а именно граничностью как общим структур-

ным принципом балканской картины мира, и феноменом примитива в частности. В этом свете фигура Эль Лисицкого как известного рода модель представляется словно вылитой по шаблону югославянского авангарда 20-х годов. Не столько непосредственные черты сходства с теми или иными сербскими или хорватскими художниками той поры, с теми или иными идеями лидеров «Зенита» — братьев Мишича и Полянского, а сама сущность поэтики, общие очертания которой прочитываются только в контексте обеих культур, обладает разительным сходством. Парадоксальность Балкан с их стремлением к слиянию неслиянного, с их парадоксализмом в устремлениях к идеалам, которые чаще прокламируются, нежели достигаются, граничность, предполагающая выведение диалога за рамки Я-ТЫ в трехмерное пространство МЫ-ОНИ, нашли в лице одного из талантливейших русских авангардистов Эль Лисицкого свою форму самоописания.

Примечания

¹ A. Flaker. «Zenit» i sovjetska književnost // Mogućnosti, Split, br. 9–10, 1968, s. 1216–1228; V. Golubović. Zenit i avangarda 20-h godina. Katalog // Zenit i avangarda 20-h godina, s. 65.

² I. Subotić. Zenit i avangarda 20-h godina. Katalog // Zenit i avangarda 20-h godina, s. 65.

³ С. О. Хан-Магомедов. Новый стиль, объемный супрематизм и проуны // Л. М. Лисицкий. 1890–1941. Каталог выставки. М., 1990, с. 36.

⁴ С. Лисицкая-Кюнперс. Эль-Лисицкий // Зодчество 1 (20). М., 1975, с. 160.

⁵ В. Н. Топоров. «Балканское» и его истоки: древнебалканская нео- и энеолитическая цивилизация // Советское славяноведение. К VI Международному конгрессу балканистов: Балканская картина мира в этноязыковом и культурно-историческом аспекте. М., 1989, с. 68–71; Он же. Балканский макроконтент и древнебалканская нео- и энеолитическая цивилизация (общий взгляд) // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран юго-восточной Европы. Лингвистика. М., 1989, с. 3–24; Т. В. Цивьян. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.

⁶ О примитиве в балканском художественном мышлении см.: Н. В. Злыднева. Художественная традиция в пространстве балканской культуры. М., 1991.

**К вопросу
о славянском самосознании интеллигенции
в странах Центральной Европы
(вторая половина 1940-х — 1960-е годы).
По документам российских архивов**

Вторая мировая война повлекла за собой существенные изменения в сознании населения европейских стран, переживших долгие месяцы гитлеровской оккупации и террора. Извлекая уроки из свершившегося, различные силы послевоенной Европы (христианско-демократические, либеральные, социал-демократические и т. д.) предлагали многообразные проекты совершенствования и реформирования не выдержавших испытания войной политических институтов.

Изучение партийных программ, публицистики первых послевоенных лет дает основание говорить о том, что не только в Центральной, но и в Западной Европе (включая Францию, Италию и даже Великобританию) поиск новых общественных форм, стремление к глубокому (хотя и по-разному понимаемому) обновлению духовной, политической жизни вытесняли на второй план идею верности довоенным образцам, сохранения преемственности с ними. Одним из стержневых направлений европейской общественной мысли становится критика идеологических установок и политической практики веймарской Германии, где в обстановке глубокого экономического кризиса конца 1920-х — начала 1930-х годов существовавшая демократическая система так и не смогла выработать надежные защитные механизмы, способные предотвратить широкое распространение тоталитарной идеологии и приход нацистов к власти. Очень характерно, что стремление к разрыву с наследием предшествующей эпохи стало после войны доминантой общественного сознания не только в странах с тоталитарным и авторитарным национальным прошлым, но, к примеру, и в Чехословакии, чей политический режим 1920–1930-х годов по праву считался одной из наиболее совершенных форм современной демократии. Как последователи взглядов Т. Г. Масарика из национальной социалистической партии, так и социал-демокра-

ты, сторонники иных идеологий обращаются к критическому осмыслению пути, пройденного страной между войнами и завершившегося бесславной мюнхенской концовкой.

Можно говорить о том, что духовная атмосфера послевоенной Европы располагала к переоценке многих ценностей, казавшихся ранее незыблемыми, новому взгляду на культурно-историческое наследие той или иной нации. В каждом из регионов и каждой из стран эта переоценка приобретала свое, обусловленное конкретным историческим опытом, звучание. Так, в государствах-наследницах монархии Габсбургов, на протяжении веков связанных более или менее тесными узами с немецкой культурой, в умонастроениях интеллигенции проявилась тяга к отмежеванию от традиции, ориентировавшей на близость с Германией. Естественная причина этого заключалась в той роли, которую сыграла Германия в мировой политике в 1933–1945 гг. Многие факты свидетельствуют о резком усилении германофобии в странах, испытавших ужасы войны. «За время пребывания в Чехословакии бойцы и офицеры наших частей были неоднократно очевидцами того, как местное население свою злобу и ненависть к немцам выражало в самых разнообразных, подчас довольно странных, необычных для нас формах», — читаем в докладной политуправления советских войск, адресованной в ЦК ВКП(б) летом 1945 г.¹. «Чехословацкие патриоты, — отмечается далее, — собрав группу до 30 немцев, принимавших участие в подавлении восстания (речь идет о словацком национальном восстании 1944 г. — А. С.), заставили их лечь на дорогу лицом вниз и каждого из них, кто пытался поднять голову, избивали палками. Продолжалось это в течение 40 минут. После чего немцы были выведены за город и сожжены на кострах». Иногда ненависть к немцам приобретала столь гипертрофированные формы, что делала объектом мщения женщин и детей. Жители одного из городов, «раздев по пояс 15 немок и вымазав их краской, заставили работать по исправлению мостовой, при большом скоплении народа. После этого немки были выведены за город и расстреляны». «Злоба и ненависть к немцам настолько велика, что нередко нашим офицерам и бойцам приходится сдерживать чехословацкое население от самочинных расправ над гитлеровцами», — резюмировали составители докладной². Подобные

же настроения были характерны и для поляков. Летом 1945 г. представитель политорганов РККА в Польше доносил в Москву Г. Димитрову, возглавлявшему в то время отдел международной информации ЦК ВКП(б): «В последнее время положение на бывших территориях Германии, отошедших к Польше, резко ухудшилось... Не прекращается, а наоборот, усиливается ограбление немцев со стороны польского населения, участились случаи произвольных убийств немецких жителей поляками, необоснованных арестов, длительного тюремного заключения с применением издевательств, насилий, побоев, оскорблений»³. В докладной, написанной примерно через год, читаем: немцы на территории Польши не являются «полноправными гражданами, и поляки считают, что немец должен знать только станок и койку», причем различий в позиции обывателя и лиц, облеченных властью, на этот счет нет⁴. Ясно, что послевоенный курс чехословацкого и польского правительств на переселение нескольких миллионов немцев в пределы новых границ Германии пользовался абсолютной поддержкой населения этих стран. В рапорте о положении в венгерском городе Дьере также читаем о том, что «жители города, испытывавшие больше, чем в других районах Венгрии, немецкое засилье, выражают резкие антинемецкие настроения»⁵. Даже в Австрии, где накануне войны подавляющее большинство граждан поддержало аншлюс, теперь заметно проявилось стремление основной массы населения идентифицировать себя в качестве особой нации, отличной от немцев. Представители советской части Союзнической комиссии по Австрии указывали на многие факты обострения австрийского национального чувства⁶.

Массовое сознание в странах Центральной Европы было слишком потрясено войной, чтобы стремление отмежеваться от Германии могло ограничиться сугубо политической сферой. В чешской и венгерской публицистике (отнюдь не только коммунистической) первых послевоенных лет остро и подчас с некоторыми полемическими перехлестами ставился вопрос о том, какие пагубные последствия для развития национальных культур имело многовековое тяготение этих народов к германскому «культурному ареалу»⁷. В отдельных концепциях немецкое влияние противопоставлялось более благотворным «культурным потокам», причем идущим не только с Запада

(из Франции и англо-саксонского мира), но и с Востока. «Перед нами распахнулись ворота Востока, и мадьяры сейчас с освобожденной и жадной душой обратились к источникам своей древней родины», — писал в 1945 г. далекий от симпатий к сталинскому строю венгерский литератор Л. Зилахи, впоследствии эмигрировавший на Запад⁸. Но особенно характерен пример Чехословакии, где коммунистические силы умело использовали в своих политических целях активизацию в сознании чехов и словаков представлений о принадлежности этих народов к славянскому миру. В 1945–1946 гг. в прессе и на различных интеллектуальных форумах (в том числе на съезде писателей летом 1946 г.) развернулась дискуссия о путях развития чешской и словацкой культур, в ходе которой проявились принципиальные разногласия в вопросе не только о культурных, но и о политических ориентациях послевоенной Чехословакии. Начало дискуссии было положено докладом министра культуры коммуниста З. Нееды в мае 1945 г. на собрании работников культуры в Праге. «Чехословакия, — отметил Нееды, — после войны... будет играть гораздо более значительную роль в международном масштабе, чем прежде... Но это невозможно без совершенно четкой культурной ориентации» на Восток, на Советский Союз⁹. Далеко не все участники дискуссии согласились с главным оппонентом коммунистов, публицистом В. Черным, заявлявшим, что «западный характер чешского духа и чешской культуры не есть проблема, которую можно было бы ставить, не есть предмет для дискуссии. Это абсолютная очевидность»¹⁰. При всей несомненности того факта, что идея принадлежности Чехии к славянскому миру в конкретно-исторических условиях второй половины 1940-х годов однозначно подразумевала просоветскую политическую ориентацию, с ней так или иначе солидаризировались влиятельнейшие деятели национальной культуры — крупнейший чешский поэт XX века В. Незвал, его талантливый собрат по перу Ф. Галас, выдающиеся театральные режиссеры Э. Ф. Буриан и Й. Гонзл, один из основателей всемирно известного Пражского лингвистического кружка Я. Мукаржовский, ряд музыкантов и архитекторов с европейским именем. Подобное увлечение чешской интеллектуальной элиты славянской идеей, свидетельствовавшее о совершенно определенном политическом выборе, едва ли

может быть объяснено, в первую очередь, страхом перед Красной Армией и смирением перед неизбежным в сложившихся условиях наступлением эпохи социалистических экспериментов (большинство из этих людей проявило себя в годы войны как стойкие антифашисты, некоторые, например Буриан, прошли гитлеровские концлагеря). Гораздо важнее был, на наш взгляд, «мюнхенский синдром»: политика демократических держав в отношении Чехословакии в конце 1930-х годов, облегчившая Гитлеру задачу уничтожения чехословацкой государственности, вела к серьезному разочарованию чешской интеллигенции в идейных и моральных основах западной демократии.

Славянская идея нашла свое отражение даже в таком важнейшем политическом документе завершающего этапа войны, как Кошицкая программа правительства Национального фронта чехов и словаков от 5 апреля 1945 г.: «Выражая благодарность чешского и словацкого народов Советскому Союзу, правительство будет считать неизменной ведущей линией чехословацкой внешней политики самый тесный союз с победоносной великой славянской державой на Востоке во всех направлениях — в военном, политическом, экономическом, культурном»¹¹. В годы войны в числе активных апологетов и пропагандистов славянской идеи был и находившийся в лондонской эмиграции президент чехословацкого государства Э. Бенеш, либерал и последователь Т. Г. Масарика, который позже, по мере усиления влияния коммунистов в политической жизни Чехословакии, стал все более последовательно отстаивать курс на сохранение основополагающих демократических свобод, что привело, в конечном итоге, к его отставке после февральского переворота 1948 г.

Оживление славянской идеи, о котором идет речь, не было явлением, специфическим для Чехословакии. Даже применительно к Польше, где антирусские настроения имели, как известно, наиболее глубокие исторические корни и славянская идея в силу известных причин никогда не пользовалась большим влиянием, в некоторой мере можно говорить об аналогичных тенденциях в сознании интеллигенции. «Гигантски выросший после войны интерес к славянской принадлежности Польши пришел на смену обычной для исторической науки этой страны акцентировке ее причастности к западноевропейскому культурному кругу», — отмечает польский исследователь¹².

Вопреки всем взаимным обидам устойчивый интерес части польской публики к русской культуре был вполне реальным фактом и в межвоенный период — контакты двух культур не прерывались и в те времена, когда межгосударственные отношения оставались весьма напряженными¹³. Когда после второй мировой войны расширились возможности для культурных связей, этим воспользовались видные деятели польской культуры, стремившиеся к установлению контактов со своими советскими коллегами. В 1946 г. в СССР побывал известный актер и режиссер А. Зельверович, в 1948 г. на 50-летнем юбилее МХАТа крупнейший польский режиссер Л. Шиллер¹⁴. Таким образом, даже в условиях острой политической борьбы первых послевоенных лет, когда прокоммунистические и антикоммунистические силы отчетливо противостояли друг другу, едва ли можно было говорить о каком-либо бойкоте русской культуры ведущими представителями польской творческой интеллигенции. Налаживались двусторонние связи и в области науки¹⁵.

В секретных докладных Политуправления советских войск о настроениях польской интеллигенции, авторы которых чаще всего достаточно откровенно писали о глубокой укорененности антирусских (не говоря уже об антисоветских) стереотипов в общественном сознании, обращают на себя внимание свидетельства о том, что и многие антикоммунистические интеллектуалы справедливо видели в позиции СССР основной гарант новых границ Польши с Германией, и это вело к сдерживанию традиционной русофобии¹⁶. А надо сказать, что как бы ни была болезненно воспринята польским национальным сознанием утрата страной одного из главных своих культурных центров — Львова и обширных, густо заселенных восточных территорий, но присоединение новых, северо-западных земель, приобретение обширного морского побережья, а главное, установление гораздо более выгодных границ на западе и превращение ранее многонационального государства в мононациональное не только в известной мере компенсировали боль утраты, но и создавали польскому государству определенные геополитические и этнополитические преимущества¹⁷. В одном из донесений от 1946 г. предлагалось как следует использовать в пропаганде на Польшу тот факт, что фултонская речь Черчилля была с известной настороженностью воспринята и некоторыми противника-

ми коммунистов, в частности, из возглавляемой Миколайчиком партии ПСЛ (*Poskie Stronnictwo Ludowe*), так как в ней прозвучали ноты, давшие полякам основания увидеть в позиции лидера британских консерваторов сомнения в необходимости столь кардинального пересмотра довоенных границ¹⁸.

Оживление славянского самосознания и просоветских ориентаций в Чехословакии, некоторые аналогичные явления в других странах региона могут быть в полной мере поняты лишь в более широком историческом и культурном контексте. В конкретных условиях центральноевропейских стран проявилась общая тенденция, характерная после войны для общественного мнения довольно значительной части интеллигенции и более широкой публики во всем мире. Роль СССР в победе над гитлеризмом способствовала усилению просоветских или во всяком случае уважительных по отношению к СССР настроений, что нашло отчетливое выражение даже в оценках, исходивших из американских военных кругов. В подготовленной весной 1945 г. инструкции для офицеров Вооруженных Сил США, которым предстояло на Эльбе встретиться с советскими войсками, отмечалось, что за годы войны «мир начал признавать силу правительства и армии Советского Союза, высокий моральный уровень его народа и величину его вклада в наше общее дело»¹⁹. Документы российских архивов содержат многочисленные свидетельства, подтверждающие правоту вышеприведенного утверждения. Так, в отчете советских кинематографистов об участии в первом Каннском фестивале (1946 г.) говорилось, что хотя в фестивальном жюри не было ни одного коммуниста и состав съехавшейся аристократической публики «не давал оснований предполагать, что в ее лице мы встретим почитателей советской культуры..., каждое появление тов. Сталина (при демонстрации одного из советских пропагандистских фильмов. — А. С.) вызывало аплодисменты как жюри, так и зрительного зала»²⁰. А вот что писали члены советской делегации в своем отчете о поездке в Париж в октябре 1946 г. на Международный Конгресс юристов, где были представлены не только правоведа левых убеждений: «К СССР на Конгрессе господствовало очень благожелательное отношение. Наши доклады были встречены общим одобрением... Заявление председателя французской делегации при окончании работы Конгресса,

что французские юристы считают, что Советскому Союзу народы обязаны своим спасением от порабощения фашизмом, было встречено одобрением всего Конгресса, перешедшим в овацию. Со стороны всех делегаций по отношению к нам было большое внимание и предупредительность»²¹.

В СССР хорошо понимали, что наметившееся полевание общественного сознания многих европейских стран (о котором помимо всего прочего свидетельствовали результаты свободных парламентских выборов, рост численности левых партий, вхождение коммунистов в правительственные коалиции во Франции и Италии) создавало благоприятные условия для дальнейшего усиления советского политического влияния. В первую очередь это касалось стран Центральной и Юго-Восточной Европы, находившихся в непосредственной близости от СССР, и в том числе стран славянских. С началом второй мировой войны идея славянской взаимности была извлечена из запасников советской политики, стала активно использоваться сначала в качестве пропагандистского инструмента, а затем, на завершающем этапе войны и в самые первые послевоенные годы, как одно из средств укрепления политических позиций СССР в регионе, формирования под эгидой СССР военно-политического блока славянских государств²². В плане работы славянского отдела Всесоюзного общества культурных связей с заграницей (ВОКС) подчеркивалось, что в пропаганде на соответствующие страны главный упор должен делаться на единство славянских народов в многовековой борьбе «за свое существование и свою независимость против немецкого порабощения». При этом отмечалось, что в своей борьбе против иноземных угнетателей славянские народы «всегда с надеждой смотрели на великий русский народ»; который «сыграл решающую роль в деле пробуждения их национально-культурного самосознания и их освобождения от иноземного гнета»²³. Посещавшие славянские страны деятели культуры из СССР в своих выступлениях перед некоммунистической интеллигенцией также делали главный акцент на идее славянской взаимности, причем по мере углубления противоречий между недавними союзниками по антифашистской коалиции и обострения «холодной войны» все более отчетливо в таких докладах звучала нота о превосходстве славянских культур над неславянскими. Руководитель Союза

советских писателей А. Фадеев, выехавший в 1947 г. в Прагу для того, чтобы разъяснить смысл ряда небезызвестных партийных постановлений по вопросам культуры (о журналах «Звезда» и «Ленинград» и др.) и тем самым несколько «успокоить» совершенно напуганную новыми веяниями в культурной политике СССР чешскую интеллигенцию, говорил: «Наше славянство в этой войне оказалось наиболее морально сплоченным и устойчивым. Ведь оказалось, что главный натиск озверелого врага необыкновенной силы выдержали именно мы, славянские народы. А что это означает? Это означает, что пора перестать прибежаться с нашей славянской культурой, пора понять, что многие и многие моральные ценности, великие духовные ценности написаны на знаменах нашей славянской культуры». Славянские культуры, — продолжал Фадеев, — в дальнейшем будут играть все большую роль; а потому «не надо кланяться всему, что несут нам с Запада, давайте высоко нести великое знамя нашей славянской культуры»²⁴.

В числе созданных сталинским режимом институций, призванных содействовать усилению советского влияния за рубежом, был Всеславянский комитет, позже преобразованный в Славянский комитет СССР. Даже в годы расцвета своей деятельности (конец войны и самое первое послевоенное время) этот комитет вопреки громким пропагандистским фразам о великой миссии славянских народов оставался, по словам внимательных наблюдателей, не более, чем «детищем временной, мелкой и небескорыстной политики»²⁵. Генерал югославской народно-освободительной армии, а впоследствии видный публицист М. Джилас познакомившийся с деятельностью Всеславянского комитета во время своего пребывания в Москве в марте 1944 г., позже писал: «Любому, а не только коммунисту бросилась бы в глаза его искусственность и незначительность. Он был вывеской и служил лишь пропаганде, но даже в этом качестве его роль была ограниченной. Цели его тоже не были вполне ясны: в комитет входили главным образом коммунисты из славянских стран — эмигранты в Москве; идеи всеславянской солидарности были им совершенно чужды. Все без слов понимали, что должны оживить нечто давно отошедшее в прошлое и хотя бы парализовать антисоветские панславянские течения, если уж не удастся сгруппировать славян вокруг Рос-

сии как коммунистической страны». «Во Всеславянском комитете много ели, больше пили, а больше всего — говорили. Длинные и пустые застольные речи были по содержанию примерно такими же, как в царские времена, а по форме, конечно, менее красивыми. По правде сказать, меня уже тогда удивляло отсутствие каких бы то ни было свежих всеславянских идей»²⁶. О том, насколько недифференцированно и неумело пропагандистские службы Москвы подчас эксплуатировали славянскую идею в своей работе с зарубежной интеллигенцией, свидетельствует хотя бы такой факт: статья «Победа объединенных славян в Грюнвальдской битве», подготовленная в духе официозного неопанславизма, была послана для публикации не только в славянские страны, но также в Венгрию и даже в Австрию (!), что не могло не шокировать даже здравомыслящих красноармейских политработников, не говоря уже о редакторах левых австрийских газет²⁷.

Впрочем, славянская идея была довольно быстро отброшена Москвой как неэффективная. Советско-югославский конфликт 1948 г., продемонстрировав всему мировому сообществу наступивший разлад в славянском мире, нанес по «новому славянскому движению» удар, от которого оно уже не могло оправиться. Кроме того, эта идея, неизбежно включавшая в себя противопоставление славянских народов неславянским, сужала базу советской внешней политики, служила препятствием для вовлечения неславянских стран в орбиту советского влияния. Чрезвычайно показательное выступление Жданова 27 марта 1948 г. на совещании в ЦК ВКП(б) в связи с подготовкой конгресса ученых-славяноведов: «Выдумывают славянскую экономику, поддерживают иллюзию, что этапы перехода от капитализма к социализму в славянских странах какие-то особые, чем в других странах»²⁸.

Если роль СССР во второй мировой войне способствовала росту уважительных по отношению к нему настроений, то послевоенная политика «страны Советов» вела к снижению симпатий. Эта тенденция прослеживается на материале разных стран мира; очень показательны, например, результаты опросов, проведенных в 1946–1947 гг. Институтом Гэллага в Великобритании²⁹. В странах Центральной Европы, в той или иной мере испытывших на себе советское военное присутствие, поли-

тический престиж СССР подрывали как акты насилия, совершенные красноармейцами, так и участие органов безопасности СССР в действиях по дефашизации государственного аппарата и общественной жизни соответствующих стран — жертвами этих акций стали тысячи людей, совершенно не скомпрометировавших себя сотрудничеством с фашистами. Характерно, что насильственные действия Красной Армии и спецслужб, сводившие на нет все усилия гигантской пропагандистской машины, распространились не только на страны-союзницы Германии. «Все, что мы строили 25 лет, Красная Армия разрушила в течение одной ночи», — с горечью заметил чехословацкий коммунист К. Шмидке под влиянием самых первых дней пребывания советских войск на территории Словакии³⁰. М. Джилас вспоминал, что именно жалобы на поведение красноармейцев явились причиной резкого охлаждения к нему в Москве задолго до советско-югославского разрыва³¹.

Иллюзии славянского единства оказались недолговечными в сознании даже той части интеллигенции славянских стран, которая в обстановке послевоенной эйфории оказалась на время им подвержена. Выступая весной 1956 г. с трибуны съезда чехословацких писателей, будущий нобелевский лауреат Я. Сейферт сорвал бурные аплодисменты аудитории, когда сказал: «Еще во времена гуситских войн мы были страной сплошной грамотности. Нам нечему учиться на Востоке». Стремление чешских и словацких интеллектуалов преодолеть односторонность культурного влияния с Востока, расширить горизонты своих национальных культур за счет обращения к иным духовным источникам было одной из движущих сил «Пражской весны» 1968 г.

Конечно, в Москве даже на самом верху иногда осознавали, сколь неблагоприятно положение в деле «единения славянских народов» и пытались найти причины этого. В декабре 1956 г. министр иностранных дел СССР Д. Т. Шепилов на совещании в Кремле говорил о том, что в своей практической работе по линии связей с заграницей «мы часто проявляли бестактность, небрежность, чванливое отношение к тем или иным народам», пытались иногда ущемить чувство национальной гордости. Вот, например, один уважаемый писатель присылает в «Правду» статью, где пишет: румынские колхозники говорят спаси-

бо советскому народу за то, что тот научил их сажать кукурузу, а чешские рабочие научились у нас варить сталь. «Это чепуха, — продолжал Шепилов, — страна тончайшей и сложнейшей индустрии, страна технического прогресса без русского народа не может варить сталь. Это же хамство, и вот из таких мелочей, из такой чепухи накапливались такие вещи», которые дали о себе знать осенью 1956 г. в Венгрии³².

Перемены второй половины 1950-х годов привели к отказу от наиболее одиозных крайностей в подчеркивании культуртрегерской миссии СССР в отношении братских славянских народов. Но сохранявшееся неравноправие межгосударственных отношений в рамках советского блока еще более 30 лет препятствовало налаживанию нормального диалога культур и формированию свободного от политики, непредвзятого взгляда центральной европейской интеллигенции на проблему культурного влияния с Востока.

Примечания

¹ Российский центр хранения и изучения документов по новейшей истории (далее РЦХИДНИ). Фонд 17. Опись 125. Дело 320. Л. 161–163.

² Там же. В других донесениях из Чехословакии приводятся аналогичные свидетельства. В информации о положении немецких военнопленных в концлагере в чешском городе Терезине, направленной в отдел международной информации ЦК ВКП(б) в июне 1945 г., говорилось: «Управляют лагерем и охраняют немцев бывшие заключенные в этом лагере чехи. Если посмотреть на их глаза, можно ясно себе представить, что только чувство дисциплины сдерживает их от расправы, от самосуда. Немцы говорят: „Когда уйдет Красная Армия, мы пропадем“... Сейчас мы видим проявление ненависти к немцам. Их не убивают, но их травят как скотину... Чехи vybrили каждому немцу, как каторжнику, лбы и полосу вдоль головы. На спине каждого немца белилами и огромной кистью нарисована свастика. В таком оформлении и ходят немцы в лагере» (Там же. Оп. 128. Д. 748. Л. 134). У составителей секретных донесений едва ли были основания утрировать происходившее, тем более что в качестве жертв самовольных расправ выступали недавние заклятые враги — немцы. Все же

во избежание искажений и для получения более полной и максимально объективной картины отношений между чехами и немцами в чешских землях в 1945 г. неплохо было бы сопоставить свидетельства советских эмиссаров с другими источниками. Это могло бы стать предметом специального исследования.

³ Там же. Д. 26. Л. 21.

⁴ Там же. Д. 884. Л. 114–115

⁵ Там же. Оп. 125. Д. 320. Л. 101.

⁶ Там же. Л. 131–138

⁷ См.: *Стыкалин А. С.* Венгерская общественная мысль второй половины 1940-х годов о судьбах Венгрии в Европе // *Единая Европа: идея и практика*. М., 1994.

⁸ Государственный Архив Российской Федерации (далее ГАРФ). Ф. 5283. Оп. 17. Д. 115. Л. 14.

⁹ *Nejedlý Z.* Z české literatury a kultury. Praha, 1972. S. 335–336.

¹⁰ Цит. по: *Шерлаимова С. А.* Борьба за социалистическую ориентацию чешской литературы (1945–1948) // *Выбор пути. Литературы европейских социалистических стран в первые послевоенные годы*. М., 1987. С. 226.

¹¹ *Za svobodu českého a slovenského národa*. Praha, 1956. S. 311. В программе также особо говорилось о необходимости усиления славянской ориентации в культурной политике.

¹² Цит. по: *Марксизм и историческая наука в странах Центральной и Юго-Восточной Европы (1870–1965)*. М., 1993. С. 128.

¹³ См.: *Фалькович С. М.* Советско-польские культурные связи в межвоенный период // *К 70-летию образования самостоятельных государств в Центральной и Юго-Восточной Европе*. Выпуск I. М., 1989.

¹⁴ См.: *Большакова К. В.* Советско-польские театральные контакты в 1946–1949 годах (По материалам ВОКС и ОПСД) // *Советское славяноведение*. 1984. N 2.

¹⁵ Заявление посла Польши заместителю наркома иностранных дел СССР В. Г. Деканозову от 2 февраля 1946 г. о том, что «польские ученые, возобновившие работу в разрушенных научных учреждениях Польши, лишенных оборудования и библиотек, действительно нуждаются в помощи со стороны советской науки и стремятся завязать с нею контакт» (РЦХИДНИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 395. Л. 18.), едва ли было только дипломатическим жестом. Показательно, что даже в Кракове, где консервативная профессура, опираясь на поддержку костела, предпринимала попытки, по словам советского наблюдателя,

создать своего рода «польскую вандею» путем бойкота всех культурных инициатив, исходивших от коммунистов (Там же. Д. 320. Л. 127), те же профессора во главе с оппонентом ППР ректором Т. Лер-Сплавинским принимали более или менее активное участие в работе местного общества дружбы с СССР, вероятно, видя в этом важный источник получения научной информации (Там же. Л. 151–159). В условиях послевоенной разрухи польские ученые в самом деле не могли рассчитывать только на западную помощь и пренебрегать теми, пусть и ограниченными возможностями, которые открывало в деле восстановления материальной базы национальной науки сотрудничество с СССР.

¹⁶ Там же. Д. 391. Л. 12–15.

¹⁷ Это признавали отнюдь не только коммунисты. «Польское государство теперь будет государством однородным в национальном отношении», и это даст ему немалые внутривнутриполитические преимущества, утверждал в 1945 г. вице-президент Крайовой Рады Народовой С. Грабский, тяготевавший к партии Миколайчика. «Западные земли, — продолжал он, — значительно богаче восточных, и наша задача — как можно скорее освоить этот край старинных польских земель» (Там же. Д. 320. Л. 169).

¹⁸ Там же. Д. 391. Л. 12–15.

¹⁹ Там же. Л. 42.

²⁰ Там же. Д. 469. Л. 58, 62.

²¹ Там же. Д. 395. Л. 124.

²² Подробно см.: *Марьина В. В.* Славянская идея в годы второй мировой войны (к вопросу о политической функции) // *Славянский вопрос: вехи истории.* М., 1997.

²³ ГАРФ. Ф. 5283. Оп. 17. Д. 2. Л. 11–12.

²⁴ РЦХИДНИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 462. Л. 234.

²⁵ *М. Джилас.* Лицо тоталитаризма. М., 1992. С. 25.

²⁶ Там же. Пытаясь с более чем 10-летней дистанции реконструировать свои непосредственные впечатления, Джилас замечал: «То, что комитет был послушным орудием советского правительства для влияния на отсталые слои славян вне Советского Союза, что его работники были связаны с тайными и открытыми представителями власти, — все это меня вовсе не смущало. Меня удивляла лишь его слабость и несерьезность, а в особенности то, что он не смог открыть мне путь к советскому правительству и помочь удовлетворению югославских нужд» (Там же. С. 26).

²⁷ Архив внешней политики МИД РФ. Ф. 077. Папка 119. Д. 43. Л. 37.

²⁸ РЦХИДНИ. Ф. 77. Оп. 1. Д. 990. Л. 2. См. об этом подробно: *Досталь М. Ю.* Идея славянской солидарности и несостоявшийся в Москве в 1948 г. первый общеславянский съезд славистов // *Славянский вопрос: вехи истории.* М., 1997.

²⁹ РЦХИДНИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 392. Л. 132.

³⁰ Цит. по: *Поп И. И.* Крутые повороты карьеры Густава Гусака // *Бывшие «хозяева» Восточной Европы. Политические портреты.* М., 1995. С. 273.

³¹ *Джилас М.* Лицо тоталитаризма. С. 66–73.

³² Центр хранения современной документации. Ф. 5. Оп. 36. Д. 12. Л. 175.

Научное издание

Автопортрет славянина

Утверждено к печати
Институтом славяноведения РАН

По вопросам приобретения книг следует обращаться:
117334, Москва, Ленинский проспект 32-а,
Институт славяноведения РАН
(издательство «Индрик»)
тел. (095) 938-01-00
fax (095) 938-57-15
E-mail: root@indrik.msk.ru

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.
Формат 60×84/16. Печать офсетная.
9,0 п. л. Тираж 500 экз. Заказ № 744
Отпечатано в ППП «Типографии „Наука РАН“»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6

