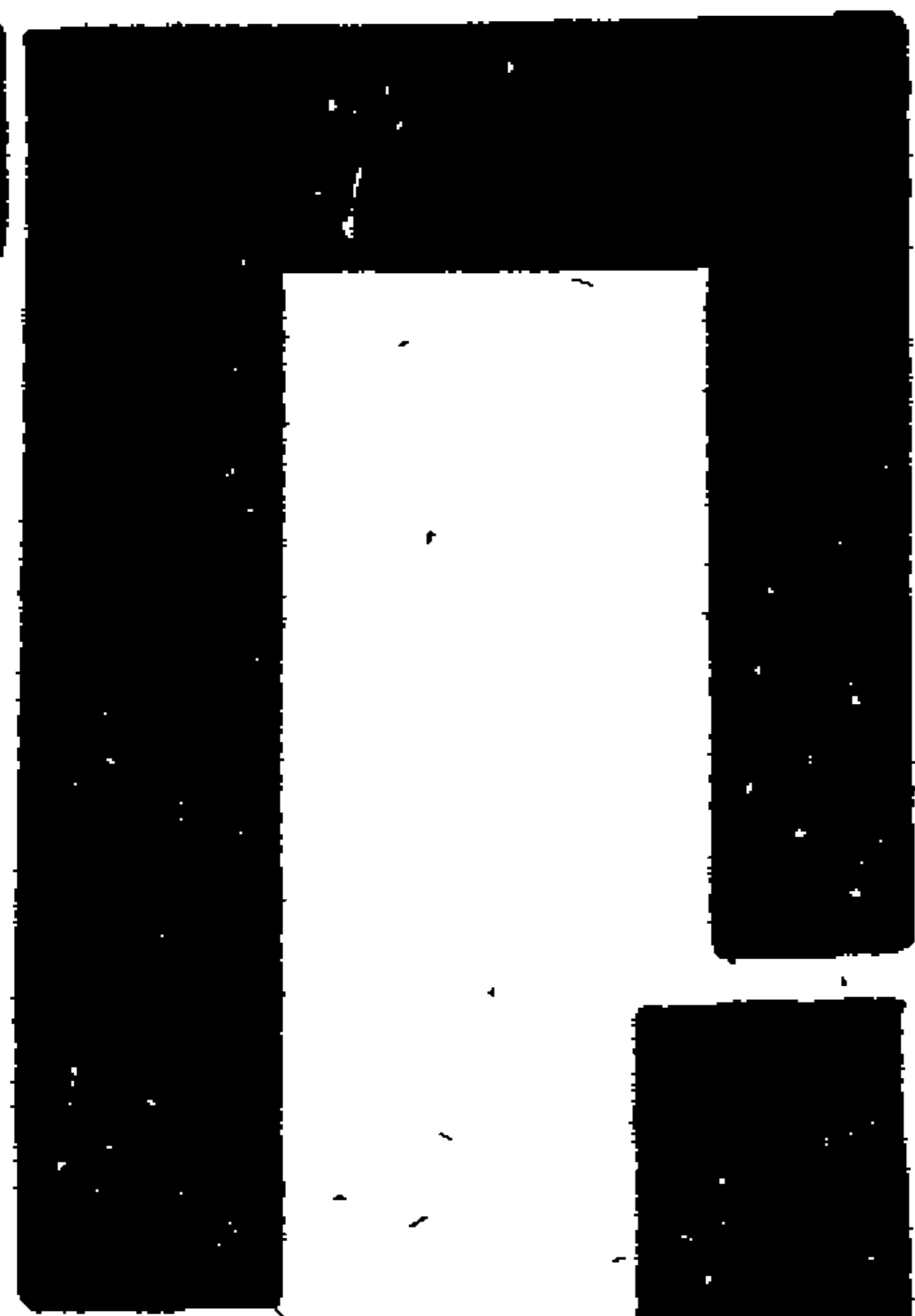


VII



EXPERIMENTS _____ NEW YORK

О П Ы Т Ы

ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖУРНАЛ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ Ю. П. ИВАСКА

КНИГА СЕДЬМАЯ

НЬЮ-Йорк — 1956 ГОД

Обложка работы А. Н. Прегель

Четвертый год издания

ОСИП МАНДЕЛЬШТАМ

Жил Александр Герцевич,
Еврейский музыкант,
Он Шуберта наворачивал,
Как чистый бриллиант.

И всласть с утра до вечера
Заученную вхруст
Одну сонату вечную
Твердил он наизусть.

Что, Александр Герцевич,
На улице темно?
Брось, Александр Скерцевич,
Чего там, все равно!

Пускай там итальяночка,
Покуда снег хрустит,
На узеньких на саночках
За Шубертом летит.

Но с музыкой голубою
Не страшно умереть.
А там — вороньей шубою
На вешалке висеть.

Что, Александр Герцевич,
На улице темно?
Брось, Александр Сердцевич,
Чего там, все равно!

Примечание: по имеющимся данным эти шуточные стихи Мандельштама в печати никогда не появлялись (сообщены Г. В. Адамовичем).

АННА ПРИСМАНОВА

ПРОСТОТА

Внимая лишь серебряной трубе,
лишь журавлям, летящим мимо, мимо —
такой, уже не помня о себе,
забудет даже собственное имя.

Юродивый над нивой не кружит.
Он любит луг, кусаемый овечкой:
пока на жадном солнце он лежит,
вся жизнь его сгорает желтой свечкой.

Друзья, не наступите на него:
он скрытен, точно гусеница в мае.
Он может-быть не знает ничего,
зато должно-быть много понимает.

Идет ли дождь иль зверь — не все ль равно:
такая мудрость учит и ученых.
Он заменяет мясо и вино
жеваньем слив и яблочек моченых.

Закутанный в овечий свой наряд,
не шевеля ни мыслью, ни рукою,
зимою предается он покою.
Завидую ему я многократ...

Но что же? мне соседи говорят,
что и сама я сделалась такою.

ИГОРЬ ЧИННОВ

Вечный образ: счастье — ветер в поле,
Дым, растрепанный дождем.
Мы живем в заботе, страхе, боли;
«Человек для слез рожден».

На кого надеяться? На эти
Грозовые облака?
На глухое небо в смутном свете?
На лучи издалека?

На мерцанье над ночной дорогой,
По которой мы во мгле пройдем?..
И в ответ — молчанье, да немного
Погрохочет гром.

МАРИНА ЦВЕТАЕВА

ПИСЬМА АНАТОЛИЮ ШТЕЙГЕРУ*

XI

Ответ на тот ультиматум

21-го августа 1936 г., пятница.

St. Pierre de Rumilly, H-te Savoie,
Château des Arcines.

Непростительный эпиграф к Вашему письму: — на время не стоит труда... т.е. всё оно сводится к вопросу — и даже запросу: не уйдет ли объемлющее Вас облако дальше, обронив пассажира. Друг, у облаков свои законы — простой природы, и облака — пар, а если не пар, то только потому, что мы их надуваем — как 16-летний Лермонтов свой парус — своим дыханием.

Мое отношение к Вам — дело не только непосредственного чувства, но и разума, и твердой памяти, и совести (погодите сердиться! я знаю, что этого слова — не любят), я уже за Вас перед кем-то — отвечаю, и знала это с первого слова своего письма к Вам. Любите пока любитесь, дружите

* В номере 5-м журнала были помещены первые 10 писем: М. И. Цветаевой (за период от 29-го июля 1936 года по 20-е августа того же года); всего их 27 (см. предисловие к этим письмам К. С. Вильчковского, *Опыты*, V, стр. 40-45). Эти *Савойские письма* не только «человеческий документ», но и литературное произведение: в них Цветаева (как и во многих своих очерках) «творит легенду»; в данном случае — и о Штейгере, и о себе. Замечательны в этих письмах и постоянные отступления от темы: философические размышления, заметки о литературе, воспоминания. Может быть, *Савойские письма* Цветаевой в какой-то степени параллельны известным письмам *Португальской монахини* — Марианны Алькофорадо (1640-1723).

пока дружится — вздор, надо чтобы не перестало любиться. Мое отношение к Вам — помимо моей отнесенности к Вам: так волна несется — р е ш е н и е.

А то выходит обычное лизание сливок, занятие кошачье, а не человеческое. Потому я сразу и сказала слово мать. Которое точно значит — навсегда. — Конечно, дружочек, полноты материнской отдачи у меня к Вам быть не может, ибо иначе я эти дни от Вас физически не отходила бы (как сейчас — клянусь, — не отхожу от Вас — мысленно). Этого счастья — *рауер де та прэсепсе* (счастья, между прочим, для меня самого трудного) — я с Вами лишена. Даже того (блаженнейшего!) возгласа той восемнадцатилетней восемнадцатого века — я с вами лишена, — потому что мне и «те поуег» придется со своими — но закончу словами матери человека, которого я больше всех и моее всех, на сверх, любила — еще молодой тогда матери 76-летнего ныне кн. Сергея Волконского (ему написан мой У ч е н и к, если его помните: Быть мальчиком твоим светлоголовым...), на вопрос подростка и любимца-сына (сын её, очень робко и почтительно — и должно быть ж г у ч е, ибо вопреки легенде и очевидности он всю жизнь, с малых лет, любил только женщин, с матери начиная и мной кончая.....) итак, сын очень сдержанно и жгуче ревновал ее к дружбе с Владимиром Соловьевым: ты его больше всех нас любишь: б о л ь ш е м е н я...

— больше всего я, конечно, люблю вас, мои дети, но в просторе души моей...

Нет, друг, я совсем старинная женщина, и не себе современница, а тем — сто лет — и так далее дальше — назад. Породив детей (говорю о сыне, об Але когда-нибудь расскажу) — я обязана его, пока он во мне нуждается, предпочитать всему: стихам, Вам, себе, — всем просторам души моей. Фактически и физически предпочитать. Этим я покупаю (всю жизнь покупала!) свою внутреннюю свободу — безмерную. Только потому у меня такие

стихи. На этой свободе нам с Вами жить и быть. Наше царство с Вами — не от мира сего. Конечно, будь я свободна, т.е. не нуждайся во мне мой (сын), я бы просто не отошла бы от Вас эти дни Вашей жизни — но я совсем не знаю, поскольку Вам это нужно: живое присутствие. Ибо, если ненужно Вам — не нужно и мне. (Потом Вы узнаете, что меня — просто нет).

Поняв всё это, Вы теперь знаете, в какой области Вам может быть предпочтение — или — Вам — замена. Только в области живой жизни и родства, и проще сказать: моего долга. Внутри же, мой друг, на той свободе сна, Вы мне сейчас самый близкий, Вы просто у меня больше всего болите (другой меры близости — не знаю). Это место во мне Ваше и свято.

...Я Вас не знаю. Если Вы из тех соловьев, которых баснями не кормят — этого Вам будет мало (— письма и письма, а никогда ничего живого, а вечером опять один — и т.д.). Вы просто в один прекрасный день запустите мне в голову всеми моими письмами и чувствами (это, в фейерверке, называется: *le bouquet*). — Но я-то — такой соловей, басенный, меня — хлебом не корми — только баснями, я так всю жизнь прожила, и лучшие мои любви были таковы — так что здесь нам нужно сговориться, ибо здесь *der Hund* (могущего быть расхождения) *liegt begraben*: в моей невозможности реально быть с Вами: отдать Вам жизнь.

Конечно, живи бы Вы в Париже — Вы бы у меня бывали, и я у Вас, — но — боюсь — это была бы грустная радость, одна расстрава. «Бывать» — вместо «быть», «бывать», т.е. непременно уходить. Никогда на — Который час? его спросили здесь. А он ответил любопытным — Вечность*.

Я Вас не знаю, сужу по себе. Я отлично умею без всего — и насколько менее отлично — с немножким. Такой непрерывности внутренней может быть не соответствует ни-

* Из стихов Батюшкова.

какая непрерывность суточная, но заведомо знать, что её и тени быть не может — горько.

Вот в чем моя боль (от Вас): не мочь Вам быть всем тем, чем могу и уже (внутренно) — есть. Потому что — как мало ни умей я жить — любить (хранить, слушать) я — умею — до мельчайших подробностей заблаговременно пришитой пуговицы: отнять у другого и тень заботы! Непрерывно — руками — выручать. (Я бы никогда не могла любить богатого: мне бы нечего было с ним делать. Нельзя же целый день писать или читать ему — стихи). Для меня любить — прежде всего делать дело. Руками делать.

Видите — совсем просто, и может быть, даже проще чем Вы бы хотели. Вы — может быть — мучиться от меня хотели? Тогда — не удастся.

«Тогда я не играю».

— Да будет Вам известно, что в каждой моей игре — ставкой всегда была — я: вплоть до бессмертия моей души. И проигрыш всегда был — мой: я себя другому всегда проигрывала, но так как я была бессмертная моя душа, то этого другому было — много — и часто ставка оставалась на столе — или — или смахивалась локтем под стол. Вот Вам ответ на игру. Можно только бояться серьезности моей игры. Мне один умный еврей — в ответ на мои юношеские стихи: легкомыслие (мне не было двадцати лет) очень серьезно сказал: Вы — легкомысленны? Вы — на фоне людского — и мужского и женского легкомыслия — просто подводная яма по глубине. Вас — бояться надо.

И боялся.

Вчера вечером в большой замковой зале были танцы: сначала — ваши, потом — наши, и чудно танцевала одна пара — венгерку: люто. Вся Венгрия вставала — с Марией Вечерой. А потом одна женщина пела — изумительные стихи Фета — помните?

Рояль был весь раскрыт — и струны в нем дрожали, Как и сердца у нас — за песнею твоей.

Это Фет писал чужую любовь: Татьяну Кузминскую, Наташу Войны и Мира, от которого в ту ночь, которую она всю насквозь пропела, навсегда ушел человек, к-го она любила (брат Льва Толстого — Сергей). Это было в Ясной Поляне, и Фет был гостем — и его никто не любил — и благодаря ему эта ночь осталась — тот рояль по сю ночь раскрыт. Я бы все свои стихи отдала за строки:

— Как только веровать в рыдающие звуки,

Тебя любить — обнять — и плакать над тобой.

Больше о любви я ничего не знаю.

М.

(на обороте того же письма)

22-го августа 1936 г. суббота

Мой дорогой деточка! Разве мы с Вами — оба вместе взятые — не стоим 50-ти швейцарских: 250-ти французских, да еще — дутых! франков, да еще данных мне — ни за что ни про что — бельгийцами??? Ваш приезд у меня есть — и он собственно заработанный — двухчасовым стоянием и чтением — этим маем в Бельгии. Только я за ненужностью, эти бельгийские франки оставила в Ванве и всё дело в том, чтобы их здесь у кого-нибудь получить.

Теперь — всерьёз: моей просьбы о Вашем приезде — не ждите. Мне хочется — не резон, а пожалуй и обратный резон. Я — активист обратного направления: отказа. «Entbehren sollst du, selbst entbehren». Но «entbeheren» я — только за себя.

Для меня довод — Вы, Ваше желание (или необходимость). Тогда — желайте сильнее — и приезжайте. Мне нужно — если Вам нужно. (Потому что я Вас люблю, а не себя). Итак: деньги мои и настолько несуществующие, что даже (с мая) не разменяны. У нас с Вами «cause commune». Кроме того, Вы — весь — моя тайна, всё Ваше и к Вам у меня — в тайне, это наше дело, мы — наше

с Вами дело — поняли? Не считайтесь ни с чем, кроме своего здоровья и насущности своего желания. Вам знать.

Не пропадайте! Не променяйте первенства на чечевицу бытовой (хотя бы самой похвальной) одумки. Нас с детства учили: деньги — грязь. Не промельчите — и себя, и меня, и всей чудесной нашей встречи. Разве это так уж часто бывает??

Итак: 1) когда бы Вы могли приехать (надо предупредить, чтобы была комната), 2) Когда Вам нужны деньги? На возобновление паспорта вышлю по первому слову, к-ое — просто — да. Остальное — по (неразборчиво).

Последний вопрос — уже не бытовой: почему Вам именно сейчас хочется (или нужно) меня видеть? Проверяете — кого и что?

На все три вопроса ответьте возможно точнее — и быстрей.

До этого, пожалуй, писать не буду. Потом — сообщу все бытовые детали.

М.

И пишите мне, пожалуйста, настоящие письма, а не карточки: (шучу). — Как новый госпиталь? Вы там один в палате? Расскажите подробно всё докторское: как рана (или уже шрам?) — когда встаёте — всё, всё. А в ноябре я Вас в Париж не пущу — худший месяц. В Париж ты ко мне приедешь весной.

Вам здесь со мной будет чудно. Хотите — сад, хотите — моя берлога. Вы будете лежать, а я буду сидеть рядом — можете даже спать при мне: я люблю спящего человека. За два-три дня отдохнете, я Вам не дам уставать, — жду решения.

ХП

.

XIII

St. Pierre de Rumilly, H-te Savoie,
Château des Arcines.

31го августа 1936 г. — тотчас же после
получения Вашего письма, понедель-
ник.

Дитя! Начнем с дела. Вы отлично сделали, что не приехали, Вы поступили как умный, хороший зверь, который пошел отлеживаться в берлогу. Если бы Вы тогда приехали — это был бы удар радости, которого я не мыслю. У меня всегда чувство, что я умру от радости — или от страха.

Но оставим — неприезд, будем — о приезде.

Скованная Вашим молчанием, упорством его, всё бóльшим и бóльшим ростом его, на мне — в е с о м его, скованная внешне, как и внутренно, я ничего решительного не предприняла — и не могла предпринять. Я только запросила домой, д о к у д а я здесь, и еще — и еще одну свою приятельницу — сможет ли она временно одолжить мне требуемую сумму. Докуда — еще не знаю, деньги будут в любую минуту (Вашей в них надобности — любой — помните). В с ё дело сейчас 1) в степени Вашей поправки, 2) в сроке моего пребывания, ибо не от меня зависит.

Голубчик, з н а ю, что пишу не о т о м, но ведь в т о м я (пока) бессильна — потому что не знаю т о ч н о г о состояния Ваших легких и, вообще, Вашей физики: сопротивляемости, едоспособности и способности усвоительной, не знаю Вашего физического материала — будьте другом, напишите мне серьезно и подробно — а не капризно (напр. «резали что-то возле печени» — что это за ответ?). Неужели Вам самому не интересно — ч т ó, а если самому н é — неужели Вы до сих пор не понимаете — ч т ó для меня — Вы — весь, со стихами, как с кишками. Но — к делу: напишите мне в с ё, что Вы о физическом себе знаете — и больше, чем знаете — узнайте, чтобы узнала — я. Тогда — можно говорить.

Другое: предположим, что этот Ваш приезд ко мне, к 15-му сентября — не удастся — либо потому что Вы недостаточно окрепнете, либо потому что мне придется уехать раньше, — что Вы хотите, на выбор: чтобы я к Вам осенью в Schwendi приехала — и уже не на час (сейчас, при максимальной удаче, это был бы час — если это вообще мыслимо — в один день — из Арсина в Швенди — в один день — с невозможностью ночёвки, ибо я без заграничн. паспорта и не могу получить визы) — уже не на час, а на несколько дней. У меня в Париже заграничный паспорт есть, и есть друзья, и они мне с визой помогут. Только — важная подробность, где я в «Schwendi» буду жить? Можно там жить? Это (помимо санатории) — деревня? Комнаты — сдаются? Цены астрономические или человеческие? (Хотя вся Швейцария — астрономическая, только зажигалки человеческие?). А если не в Швенди — так где? Чтобы каждый день видаться. А можно каждый день видаться?

Второе: хочешь — Ты — приехать осенью в Париж — и вот для чего. У меня есть друг — женщина — русская — изумительный врач и человек — и с изумительным врачебным даром (génie). Когда, в 1929 г. — у близкого мне человека никто в легких не находил ничего — она первая прослышала и забила тревогу и добилась немедленного отъезда сюда же — откуда пишу. Она абсолютно-подробна и, одновременно — le grand coup d'oeil, т. е. никогда не рассматривает больного только в данности больного органа (а — неизменно в совокупности всего его физического и духовного явления — в соответствии всего со всем). Я ей не только верю абсолютно (что «я» — и что — «верю») я знаю — своим и всех своих друзей, и знакомых и даже чужих людей за 14 лет опытом — что лучшего врача быть не может.

Хочешь — пойдём к ней? Она скажет всю правду — все твои возможности и невозможности — и перспективы — и запреты, — всего тебя физического даст как на ладони. Она очень любящая (и очень меня любит) и совсем особенная,

с таким же душевным génie, как врачебным (она эмигрантка еще царского времени, 20 лет в Париже, непрерывная практика, работает у самых больших профессоров, у ней ход ко всем именным врачам (светилам), которые всегда — не было исключения — подтверждают ее диагноз). И это мне родной человек, и к тебе отнесется, как к родному.

— Хочешь? Тогда ты приедешь ко мне, я тебя устрою в Ванве, возле, и буду с тобой всё время, которое захочешь и сможешь. (А утром буду приходить здороваться). Ты будешь мой гость. В город от нас — рукой подать: 7 мин. ходу до метро и столько же до автобуса.

Но — как ты ходишь? (Сколько вопросов — и насколько бы проще...). Т. е. как ходил до операции? Сильно ли задыхаешься? (Я теперь рада, что тогда проводила твою сестру — точно — немножко — тебя). Одолеваешь ли подъем, — и какой. И есть ли такой, который не преодолеваешь? (Говорю не о горах, а в размерах холмистого города. Впрочем, у самого метро — стоянка автомобилей, а до них — на машине — минута). Еще подробнее: сразу ли ты чувствуешь — что в гору? (Незаметный для глаза подъем). Вообще — что у тебя с легкими? В точности. (Есть правое и левое, есть верхушка и низ — и середина, наверное, так что с каждым и в каждой??).

Значит, решай — как тебе лучше. И реши — немножко заранее, хотя бы в виде плана. Я бы бесконечно хотела тебя ей показать. (Ее зовут Маргарита Николаевна, ее дом в Париже — единственный, куда я прихожу без зова — могу придти в любой час суток — и несуюток — в любой час души).

Тогда вместе с М. Н. всё выясним: всего тебя — и будет легче — и тебе и мне.

Но о себе сейчас не хочу тебе писать, проглочу. Эти дни (твоего молчания) одни из моих самых тяжелых за всю жизнь. (Знай раз-навсегда, что я ничего не преувеличиваю: всё преуменьшаю).

Сейчас одно важно: твое здоровье; и мое к тебе — только поскольку я могу помочь: от помочь до развлечь.

Еще одно: не оставляй меня так — подолгу — без вестей, ради Бога! Ведь есть открытки. Только два слова, чтобы мне так не мучиться — как эти дни. (Как — ты не узнаешь никогда. Да и я не знала, что так можно. Каждую минуту целого дня, и всей моей силой — а сколько их было дней!).

Но ты это забудь — ты, мне ответь:

1) что показал снимок.

2) есть ли, в связи с этим, надежда на приезд в St. Pierre не позже 15-го (позднее — боюсь — будет мой отъезд).

3) что решаешь: мой Берн или твой Париж.

4) если Берн, т. е. Schwendi — как там устроиться (цены).

Всего 4 вопроса и умоляю тебя ответить на них возможно скорее и точнее: можно вместить ровно в 8 строк. 5) Как ходишь? (Тогда — 10).

Теперь жди — с завтрашнего дня — ряда приятных вещей, все дни подряд, ибо я тебе не писала только потому, что не знала, нужно ли тебе это, не слишком ли много? трудно? — вся я (хотя и пытающаяся уменьшить свой вес, как в детстве — физически — 17 верст в тарантасе, на чьих-то коленях — не давить, не весить) сплошь на мускулах сердечного страха.

Убеди меня, что я тебе — нужна. (Господи, в этом всё дело!) раз-навсегда убеди, т. е. сделай, чтобы я раз-навсегда поверила, и тогда всё будет хорошо, потому что я тогда могу сделать чудо.

Итак, я жду — делового ответа, а ты жди — ряда непременных радостей.

(Знаешь сонет у Гёте, который называется:

Sie kann nicht enden...

гениально, что он с этого — начинается! И гениально, что это самая законченная форма — сонет).

О твоих стихах (только сейчас, после перерыва Гёте, заметила, что всё время писала ты) напишу отдельно и внимательно.

Я всё делаю (пишу, перевожу, читаю, хожу, говорю) и у меня ни одной мысли в голове нет, кроме тебя и твоего здоровья.

Ты думаешь — я не писала «случайно»? П. ч. чем-нибудь была «занята»? Мне это написанное тебе стоило бóльших усилий, чем все мои писания вместе взятые: других усилий: другие мускулы работали: о б р а т н о е.

Ну, жду, обнимаю, люблю — но не даром я не люблю глаголов (страшная грубость!), но чтобы обходиться бёз — нужны стихи или присутствие. Будет и то и другое.

А завтра тебя ждет — верная радость.

М.

ИГОРЬ КАРУЗО

СТАРОДУМЫ

(Из романа «Базилисса»)

Сергей Львович был признанным авторитетом в генеалогии и принимал деятельное участие в работах эмигрантского Историко-генеалогического института. Он же был незаменим в установлении родословных по всем правилам генеалогической науки и геральдического искусства. При его непосредственном участии было выправлено свидетельство об арийской чистоте крови дочери претендента на российский престол когда такое свидетельство весьма неожиданно понадобилось для заключения брака между великой княжной и внуком последнего германского императора. Только Поммер мог соперничать с Сергеем Львовичем по части знания родословных; но тогда как Глеб Юрьевич относился к готскому альманаху как к «сну золотому», как к чистой поэзии, Сергей Львович испытывал к этому альманаху примерно такое же чувство, как раввин к талмуду. Так вот, незадолго до обеда в честь великого князя Иоанна Александровича, обеда, соединившего за одним столом Сергея Львовича и Арсения, последний узнал, что Сергей Львович говорил в кругу титулованных представителей русской эмиграции в Брюсселе (большинство из них тоже сидело за этим столом), что Арсений — не более, чем самозванец, не имеющий никакого права на титул барона. Сергей Львович весьма тонко обосновал выдвинутый им тезис. В самом деле, один из предков Арсения по мужской линии, будучи чистейшим французом и притом французским шевалье, перешел в 1793 году на службу к императору Францу II и получил от него впоследствии титул барона. В начале XIX века, женившись на гречанке с Ионических островов, он перенес туда место своего жительства. Сын барона Морис, или Маврикий, православного вероисповедания, обычно не носил баронского титула, так как в Греции дворянские титулы не были в ходу. Сын Маврикия, Константин, обосновался в России после того, как в качестве добровольца сражался на русской стороне в русско-турецкой войне 1877/8 гг. Сын Константина, тоже Константин — отец Арсения — вспом-

нил не только то, что он француз со стороны прадеда, грек со стороны прабабки, итальянец со стороны матери, русский по чувству и по паспорту, но и то, что он барон Священной римской империи германской нации, ибо диплом на баронский титул гласил, что «потомки благородного господина Франциска-Ксаверия» (имя прадеда) «будут украшены званием барона на вечные времена». Русская революция помешала однако проведению баронского титула через правительственный сенат. Как подданный Российской империи, отец Арсения не имел формального права «украшать себя званием барона» священной римской империи германской нации без особого на то согласия русского департамента геральдики. Уехав из России во Францию, отец Арсения не принял французского подданства, так же как впоследствии не принял французского или бельгийского подданства Арсений. Титул барона, неоспоримо принадлежавший им «на вечные времена», отец и сын оставили за собой. В этой запутанной истории с баронским титулом Сергей Львович (как узнал Арсений) подчеркивал момент неправомочности Арсения, как бывшего русского подданного, пользоваться иностранным титулом, не получившим санкции русских властей. Нужно сказать, в целях раскрытия объективной истины, что известие о такой позиции Сергея Львовича не мало уязвило Арсения. Он принадлежал к тем представителям титулованного дворянства, которые как-будто и не придают значения, как отжившему свой век, делению людей на «nés» и на тех, которые «ne sont pas nés», но сами остро переживают малейший удар по их высокоблагородию, о котором они твердо помнят, хотя бы, как они говорят, из любви к традициям прошлого. Так Арсений, когда ему было лет девятнадцать, заказал себе даже почтовую бумагу с воспроизведением своего родового герба, вывезенного, кажется, предками Арсения в XIV веке из Палермо. На золотом щите была изображена Мелузина — голая улыбающаяся русалка с распущенными красными волосами; сразу под большими грудями тело было покрыто голубой рыбьей чешуей и, вместо ног, разделялось на два рыбьих хвоста, изгибающихся кверху; в поднятых руках Мелузина держала поднятые концы обоих хвостов. Девиз — происхождения более позднего, чем щит — гласил: *Natura pagendo vincitur*. Почтовую бумагу с пикантным, даже немного как-будто неприличным изображением геральдической русалки, Арсений, впрочем, никогда не употреблял. Но русалка с

собственного герба пленяла Арсения, и он испытывал к ней легкую влюбленность немного нечистого свойства. Проходя по улице Равенштейн, в Брюсселе — по той самой улице, которая своим закругленным поворотом вызывала в его памяти смутные представления детства, когда он мечтал о княжестве или герцогстве, воображая себя его владетельным государем, и ясно представлял себе поворот улицы с большими многоэтажными домами, а за поворотом должен был быть его дворец; — и которая оказалась до странности похожей на воображаемую улицу воображаемой столицы его детства, — проходя по улице Равенштейн, Арсений всегда заходил на минуточку-другую в круглую, как храм, прихожую какого-то банка или страхового общества, на куполе которой была изображена дюжина русалок: манящих, развратных, чудовищно-прекрасных, с плавниками разных форм, с раздвоенными и нераздвоенными хвостами, с зовущими пустыми глазами, с распущенными волосами — черными, русыми, особенно рыжими... Арсений смотрел на них, и думал о своем гербе, о красноволосой Мелузине, о ласках русалки, о чудовищной и противостественной любви к холодной женщине с пустыми глазами и раздвоенным рыбьим хвостом, и о герцогстве своего детства. В данную минуту, за обеденным столом, Арсений, уже ранее с недоброжелательством вслушивавшийся в разговор между графом Голенищевым-Кутузовым-Толстым и Сергеем Львовичем, вдруг остро возненавидел последнего, вспомнив переданное ему суждение генеалога о правах потомка барона.

Тем временем, граф Голенищев-Кутузов-Толстой вновь выставил свой аргумент против Сергея Львовича: — «*Fort bien, mon cher, всё это я понимаю. Ваша осторожность vous fait honneur. Mais enfin il n'y a pas à discuter: вы напрасно ходили в неблагоприятноеместилище*» (граф сказал «местилище», вероятно подразумевая «сборище», или просто «место»). Мысль Арсения потекла по другому руслу. Граф Голенищев-Кутузов-Толстой представился ему бессознательным символом огромной реальности. Не напрасно, вопреки постановлениям вселенского патриарха, принявшего в свою юрисдикцию русский эмигрантский клир и паству митрополита Евлогия, не напрасно, думал Арсений, граф отзывается об этой пастве и этом клире, как о неблагоприятном сборище. Церковный шовинизм соперничавшей иерархии и плохо говорившего по-русски графа, уходил корнями в церковный шовинизм русских раскольников. В свою очередь, последний

органически вытекал из одной из русских традиций, традиции антивизантийской, анти-городской, традиции русского христианства, в противодействии с христианством вселенским, византийским, городским. Древнее христианство, родившееся в среде городского пролетариата, медленно и поздно завоевало сельское население империи, но завоевало его прочно, согласившись на некоторые уступки древнему крестьянскому духу: почитание Богородицы, освящение языческих праздников, культ местных святых. Византия переняла традицию единого универсального, христианства, учения о Слове. Город — Царь-Град! — был центром христианской церкви и христианской империи (по крайней мере на Востоке, ибо христианский мир воплощался в двух ипостасях, западной и восточной). Церковь была едина, город был един, император был един. Византия толковала Слово, жила реальностью Слова. Через Византию, христианство соприкоснулось с сельскими массами Руси, но не завоевало их, а было завоевано ими. Наряду с официальной, городской, византийской традицией, дошедшей до митрополита Евголия, народилась новая, мужицкая, русская традиция, дошедшая до эмигрантских иерархов и графа Голенищева-Кутузова-Толстого. Третий Рим, призванный к продолжению дела двух первых, часто замыкался в противопоставлении к ним. Известно ведь, что Иисус Христос и все его угодники говорили по-русски!.. Это подсознательно ощущает и граф, сам едва изъясняющийся на русском языке. Потому-то граф и ему подобные и не могут восстановить Империи; это — дело не деревенское, это не дело мужицкой стихии, а дело города, *civitas*. Сейчас подобие империи строится людьми городскими, но строится опять-таки в какой-то двухмерной плоскости, без измерения Слова. Подлинная империя строится на культуре, то-есть на содержании Слова, на философии, а философии не может быть там, где нет и понятия о Слове, как нет его у этого картавого старовера, как нет его и у тех, кого он считает врагами — своими и России.

Но для этих мыслей у Арсения не было ни охоты, ни времени; остаток злобы против генеалога, жужжание голосов и тяжесть в голове от вышитога вина мешали сосредоточиться, чему он впрочем был рад, потому что чувствовал, что забрел слишком далеко, и что, прежде чем уложить новые мысли в привычные схемы, ему, хотя бы добросовестности ради, пришлось бы над ними поработать. Поэтому он прислушался к новой, только что возникшей, теме. Сергей Львович, также, по-

видимому, довольный переменной разговора, позволившей ему ускользнуть от разящих богословских стрел графа Голенищева-Кутузова-Толстого, громогласно возмущался необъяснимым оскорблением, нанесенным недавно пограничной стражей одного государства в Центральной Европе знаменитому русскому писателю, возвращавшемуся по месту жительства во Францию из Стокгольма, где ему из рук шведского короля была вручена премия Нобеля по литературе, — оскорблением, которое по словам Сергея Львовича, в лице знаменитого лауреата было нанесено «всей русской эмиграции, а через нее и всему культурному человечеству». Сейчас этот инцидент горячо обсуждался, — «Лишним доказательством того, что сидящее в Москве (с позволения сказать) правительство, совершенно чуждо понятиям о национальном достоинстве и о культурных ценностях», горячо предложил Сергей Львович, «служит как раз печальное воздержание от каких-либо дипломатических представлений по поводу этого вопиющего унижения!». На эти слова остальные участники разговора либо не ответили вовсе, либо ответили неопределенным мычанием; да и сам Сергей Львович понял как-будто, что он сказал нечто совсем нелогичное, ибо, во-первых, знаменитый писатель не был советским гражданином, а эмигрантом и известным врагом советской власти во-вторых, довольно неожиданно звучало это требование защиты, предъявленное к режиму, которого сам требовавший не признавал даже за «цивилизованный»; наконец, в устах представителя крайнего течения эмигрантской непримиримости, такое требование было тем более неуместным, что на державу-оскорбительницу возлагались все надежды по возглавлению и организации крестового похода против коммунизма. Именно поэтому и сам Арсений горячо принимал к сердцу инцидент с писателем. Самого писателя он не любил, несмотря на великолепное мастерство его слова, не любил за барски-покровительственное увлечение мужицкой стихией, в которой знаменитый писатель видел древнюю, неиспорченную Русь («Не прошла еще древняя Русь»; эти слова Ивана Аксакова служили эпиграфом к одному из его сборников); не любил его за патриархальную сентиментально-презрительную черствость крепостника, сквозившую в его произведениях. Но в данном случае Арсений сам остро переживал момент национального унижения и кроме того, надеялся, что возмущение, вызванное поступком властей центральной державы, немного прояснит умы эмигрантов, моля-

щих на них, как на будущих спасителей родины. В разговор вмешался генерал фон-Сропе, и его слова были точно ответом, разрушившим эти иллюзии Арсения. — «Мы все глубоко взволнованы этим новым унижением», начал генерал, причем он говорил с сильным немецким акцентом и часто ошибался в падежах и родах: «этим унижением, ставшим возможным из-за отсутствия у нас на родине национальной власти. Власть, которая такое поругание над великим человеком допустила, расписалась перед всем миром в своей некультурности». (Арсений подумал было, что эти слова относятся к державе-оскорбительнице, и даже изумился такому неожиданно повороту настроений, но генерал фон-Сропе поспешил разочаровать его). «Но в интересах высшей политики мы должны это унижение проглотить. Мы все возлагаем надежды на реализм нового режима той державы, на территории коей это досадное недоразумение произошло. Только она может нам помочь, только она способна это сделать, и только она не пойдет на компромиссы с кремлевскими извергами. А потому мы должны вооружиться терпением и даже скрыть наше раздражение, для наиболее верного достижения нашей цели. А вы, укоризненно обратился генерал к Сергею Львовичу: «еще говорите о дипломатических нотах. Современная дипломатия и ее обычаи есть искусство руководить культурными народами — достояние культурного человечества, перешедшее к нему от средневековой германской империи, и это достояние чуждо азиатам, мучающим нашу Россию». (Генерал Карл Августович фон-Сропе, высокий представительный старик, с белой бородкой клинушкой и неповоротливой бычьей шеей, был когда-то вице-губернатором в Р***. Хотя и лютеранин, он был членом приходского совета при русском православном приходе, возглавляемом протопресвитером Х. Как и последний, он всё время надеялся получить серебряный вензель претендента на престол; этот вензель он, плохо владея русским языком, называл «булавкой в шею», вернее «пулаффка в шея». Генерал ненавидел те круги эмигрантской молодежи, которые примыкали к Касимбею и Нациевичу, и исключение делал только для Арсения, которого ценил за почтительность. К новому году Арсений — в общем неаккуратный на поздравления — почему-то никогда не забывал посылать гравированную визитную карточку по адресу «Le Général et Madame de Sropé». Гнев генерала против молодых большевиков, затесавшихся в русское монархическое движение, еще более

возрос совсем недавно, когда Славский — которого генерал не выносил — получил вдруг столь вождеденный вензель от претендента на престол. «Глупый мальчишка! Ему дали булавку в шею!» — бушевал генерал. Славский же, любивший крепкие выражения, говорил в своем углу: — «Пусть старичек не плачет о своей булаффка в шея. Он скоро получит гвоздь в...». Генерал фон-Сропе хорошо знал когда-то родителей Касимбея и горестно разводил руками: «Дед был уланом, отец был уланом, а сын — пфуй, большевик». Генерал так горестно произносил эти слова — «Тет пиль улан, отец пиль улан...» — что они стали такими же нарицательными, как и «пулаффка ф шея»).

ГЕОРГИЙ АДАМОВИЧ

О ШТЕЙГЕРЕ, О СТИХАХ, О ПОЭЗИИ И О ПРОЧЕМ

(Заметки)

Всякому критику, да и всякому мало мальски известному писателю приходится получать рукописи от начинающих авторов с вопросом: есть ли у меня талант? Крайне редко чувствуешь потребность ответить: да, несомненно есть. Должен признаться, что за всю мою, довольно уже долгую, практику было только два случая, когда мог я ответить именно так, с совершенной уверенностью, без колебания. Первый особенно врезался мне в память. Было это за несколько лет до войны.

Из Константинополя я получил толстую, тяжелую рукопись, которая чуть ли не несколько месяцев пролежала у меня на столе. Не было времени, да сказать правду, не было и большой охоты за такое объемистое сочинение взяться. Однажды вечером зашел ко мне В. С. Варшавский, чтобы вместе отправиться на какое то собрание. Я не был готов и сказал ему: «Просмотрите пока этот фолиант... что это такое». Он стал читать, а минут через десять, когда мы выходили, сказал: «По моему, это совсем не плохо, жаль, что вы до сих пор не прочли» — и по голосу его мне показалось, что в рукописи что-то его «задело». Вернувшись, я стал читать, и читал всю ночь, не отрываясь, сам себе напомнив Некрасова с Григоровичем над «Бедными людьми»: это был «Роман с кокаином» Агеева, одна из самых талантливых, самых живых книг, написанных в эмиграции мало известными авторами. Кстати, о том, где сейчас Агеев, что с ним — ничего в точности неизвестно. По слухам он погиб во время войны.

Второй случай — «Свидание Джима» Емельянова... Но вспомнил я о нем и об Агееве лишь в связи со Штейгером. Пора к Штейгеру и перейти.

В его ранних стихах таланта, по моему, заметно не было. То же говорила Зин. Гилпиус, которая ему покровительствовала, но всерьез его не принимала: он казался ей милым, забавным, слегка изломанным мальчиком, пишущим стихи потому, что другие пишут стихи, — но и только. То же говорил

Георгий Иванов, и насколько помню, Ходасевич. Стихи Штейгера формально не были плохи: нет, они были легки, изящны, да и темы были в них самые изысканные, всё больше о каких-то принцах, орхидеях, коллонадах и кружевах. Но того, что превращает стихи в поэзию, в них, казалось, нет и в помине. Главное — не было своей интонации, своего звука.

Потом, с годами Штейгер стал настоящим поэтом. Как непростительно, опрометчиво было бы, значит, сказать ему в юности: оставьте, бросьте, поэзия — не ваше дело! Да и на примерах более крупных, как ясно, что в подобных диагнозах всё делается наугад и что талант — такие же «потемки», как и человеческая душа! О молодом Вагнере кто-то, — если не ошибаюсь, Шуман, — сказал, что у него «честолюбия много, а дарования мало». Некрасов, человек редкостно проницательный, сказал о Льве Толстом, что у того «кажется, есть талант». Влад. Соловьев заметил о Брюсове, что если кое-какие надежды с ним и можно связать, то лишь при условии «что мальчику не больше четырнадцати лет». И так далее, и так далее...

Отвечать молодым авторам надо только одно: «не знаю, есть ли у вас талант. Знать это можете только вы». Талант — вовсе не только словесная бойкость, а и многое, многое другое, иногда глубоко скрытое, требующее толчка и вызова. Достоевский сказал юному Мережковскому, пришедшему к нему со стихами: «страдать надо, молодой человек, а потом стихи писать». Когда в мыслях литературный круг замкнут, после многолетнего отталкивания от всяких эмоциональных излияний и излишеств, после увлечения «чистым искусством» и другими домыслами, хочется сказать: прав был Достоевский! Об этом же, или о чем-то к этому очень близком, есть знаменитая, надеюсь всем памятная, страница у Рильке.

Источник поэзии Штейгера — боль.

Источник, в сущности, — общий, один для всех. Но некоторые поэты ищут преодоления боли, а другие довольствуются рассказом о ней: исповедью или изображением. Штейгер — типичнейший пример второго отношения к творчеству, и оттого он — небольшой поэт, независимо от размеров словесного дара. Однако стихи «болезненные» быстрее доходят, больше вызывают откликов, и на штейгеровском примере это

еще раз оправдалось. Верлен — небольшой поэт, Есенин — небольшой поэт, и хотя бы словесный напор был у них бесконечно сильнее, они большими не стали бы.

То, что сказал Достоевский нисколько этому не противоречит. «Страдание» — вовсе не тема, а только побуждение, корень, причина. В раю не может быть поэзии. К чему? (хотя в раю — воображаемом — стихи возможны). Удивительно, что Анненский назвал Шестую симфонию Чайковского «музыкальной победой над мукой». Сказано совсем «по-анненски» — т. е. прочтешь и навсегда запомнишь — но сказано неверно. Никакой победы у Чайковского нет, и «мука» осталась у него в сыром, очевидном и общедоступном состоянии: оттого, вероятно, у нас эту симфонию так и любят.

Бывает, что и у больших поэтов тембр голоса, звук стихов не вполне отчетлив. Не сразу можно узнать, чьи это стихи, нет ритма, никому другому не свойственного.

К Штейгеру подходит выражение «дописался»: не в отрицательном смысле («дописался Бог знает до чего»), а в том, что стихи его окончательно заострены, доработаны, написаны на чисто. У Червинской, кое в чем на него похожей, от природы, пожалуй, больше данных, богаче и сложнее общий замысел. Но она стихи свои не вполне «дописывает», хотя — как знать? — может быть и не ищет штейгеровского игольчато-ранящего стиля.

Штейгер в этом отношении напоминает Ахматову: поэзия у него не столько во всем стихотворении, сколько в одной строчке, даже иногда в одном слове, вроде «крематория», внезапно отбрасывающего свет на стихи, правду сказать, «никакие». Когда то, очень давно, еще в России, я видел письмо Марины Цветаевой к Ахматовой, которую лично она не знала: подлинное объяснение в любви, уверение в верно-подданических чувствах. Между прочим Цветаева писала: «за одну Вашу строчку — «я дурная мать» — я отдала бы все свои стихи!» За некоторые штейгеровские строчки иные поэты могли бы тоже без убытка отдать все свои сборники.

Самое глупое, что пришлось мне когда либо прочесть о поэзии, принадлежит, увы, Есенину (приведено в предисловии

к недавно вышедшему сборнику стихов Мандельштама). Читаешь, правда, порой и иные «перлы», но за подписью авторов, с которых не спрашивается. С Есенина спросится.

В Москве он будто бы кричал Мандельштаму:

— Вы не поэт! У вас глагольные рифмы!

Ну, что мог Мандельштам ему ответить, — Мандельштам, у которого в одном пальце было больше мастерства, ума, чутья, чем во всем, что Есенин когда либо написал и способен был написать? Начать пришлось бы с самых азов: будто человека, самоуверенно толкующего о дифференциальном исчислении, посадить за таблицу умножения. Глагольные рифмы! Есенин, как попугай, твердил об их недопустимости, их устарелости, о том, что техника стиха, видите ли, «идет вперед», — и не подозревал, чего можно глагольными рифмами достичь.

Из последней главы «Онегина»:

Она его не подымает
И, не сводя с него очей,
От жадных уст не отымает
Бесчувственной руки своей...

Подымает, отымает: бесцветнее, зауряднее этих созвучий нельзя ничего себе и представить... Но если бы Пушкин употребил здесь иные, более оригинальные, более «изысканные» рифмы, от колдовской прелести этих строк не осталось бы и следа. Нарушена была бы гармония звука и образа, в напеве третьего стиха исчезло бы то, что с совершенной естественностью дополняет стих первый и как бы отвечает ему.

Ни с кем, пожалуй, не пришлось мне так много говорить о литературе, о стихах, о поэзии, как со Штейгером. Причина — чисто внешняя: ежегодные мои летние каникулы в Ницце, где он жил постоянно. Встречались мы почти каждый вечер.

Его беспокоило то, что в поэзии он недостаточно «левый», недостаточно «передовой». Инстинктивно он чувствовал, что литературная «левизна», в качестве раз навсегда принятой позы, эффектна, выгодна, и не прочь был бы сочинить что либо такое, что произвело бы шум, а еще лучше скандал.

Но чувствовал он и то, что в эмиграции это невозможно: сочиняй, что хочешь, шума не возникнет! Не думаю, чтобы

«левизна» прельщала его внутренне: нет, насчет значения этих делений иллюзий у него не было.

Однажды я спросил его: Вы читали Лотреамона? Нет, Штейгер едва знал это имя.

— Так вот у Лотреамона где то сказано: «Это прекрасно, как встреча зонтика со швейной машиной на операционном столе...» И ведь написано это почти сто лет тому назад! Согласитесь, что в желании изумить, в стремлении поразить воображение чем либо новым, неслыханным, даже в разрыве с логикой, был сразу поставлен рекорд. Точка. Больше этим заниматься не стоит. Не только потому не стоит, что удивлять, ошеломлять — вообще не дело поэта, но и потому, что нет глупее положения, как удивлять не удивляя: хуже, чем пугать не замечая, что получается «не страшно». А теперь ничем никого не удивишь, «on n'est plus amusable», как говорила мадам де-Ментенон о своем царственном супруге.

У поэзии есть вкрадчивые, вероломные внутренние враги: развязность, остроумие.

Худший враг — развязность, прокрадывающийся в стихи под лживым предлогом, что пора, мол, перестать писать о цветочках да ручейках, что теперь, мол, другое время, помилуйте, в нашу эпоху... Обрываю фразу, — потому, что тошно становится от одного воспоминания об этих разглагольствовани-ях.

Маяковский был чрезвычайно даровитым поэтом, и скажу мимоходом, я только руками развожу, когда люди, казалось бы, в поэзии толк знающие, это отрицают. Очевидно они смешивают два разнородных понятия — поэзию и поэтичность. Маяковский был поэтом некрасовского склада, с более заметной чем у Некрасова склонностью к ораторству, с такими же, как у Некрасова, трагическими интонациями, — особенно в молодости, в период «Облака в штанах», до «кроме, как в Мосесльпроме». Но Маяковского убила развязность: именно в этом его смертный грех перед поэзией. «Что вы там, чорт вас подери!.. вот я...» и так далее: это было в самой его натуре, и это невыносимо. (Как и у Горького в юности: фальшь в каждом слове, потому, что развязность всегда фальшива. Но Горький во время это почувствовал, и с годами манеру эту почти — не вполне, всё таки, — оставил. У Маяковского наоборот: чем дальше, тем хуже).

Он бывал блестящ на эстраде, но эстраде — грош цена. Стихи его с эстрады и до сих пор, при умелом — не актерском, конечно, — чтении звучат, как мало какие другие. Но с глазу на глаз, один на один, в нем нет ничего, будто он на-чисто сам себя обокрал.

Остроумие — явление того же порядка. Штейгер постоянно со мной из за него спорил, а если и уступал, то нехотя, будто отказываясь от чего то ему дорогого, — и однажды с торжеством принес мне том Жуковского, где нашел такие слова:

«Мечтательность, дар воображать, остроумие, тонкая чувствительность — вот истинные качества стихотворца».

Едва ли однако Жуковский отстаивал остроумие в нашем, теперешнем значении, т. е. как остроумничание, юмор, игру слов, и значит, в конце концов уподобление стихотворения анекдоту: он сам в поэзии своей был слишком от этого далек. Вероятно он имел в виду «острый ум», т. е. сознательность вдохновения, сотрудничество рассудка с чувством, вплоть до взаимного контроля.

Часто мы говорили о французской поэзии, соглашаясь, что в любви к ней есть для нас — или для русского человека вообще — некое «постолько-посколько», предел, порог, который не переступишь.

Мы — не лучше французов, мы — другие: нам нравится то, что им не нравится, и наоборот. Но именно поэтому, для самопроверки, французов надо читать.

Есть во французской поэзии одно имя, — Малларме — которому особенно не повезло в России: не существует на русском языке, насколько мне известно, ни полстранички, где было бы чтонибудь дельное о нем сказано. (Вейдле? Кажется, он о Малларме не писал).

Когда то Гумилев, в тесном, замкнутом кружке, «для избранных», читал о французской поэзии лекции: бывало интересно, даже увлекательно, — в частности о Мореасе, которого Гумилев особенно любил. Но о Малларме стыдно было слушать! Гумилев его высокомерно «опровергал», противопоставляя ему Готье и парнасцев, и цитируя его стихи, в том числе и «Лебедя», повторял: «не знаю, для чего это написано». У Замятина можно прочесть, что очень похож на Мал-

ларме был Андрей Белый: утверждение совершенно нелепое! Нет ни одного русского поэта, который был бы похож на Малларме, кроме, пожалуй, Мандельштама, — да и то крайне редко. Кстати, как это ни смешно, в том или ином вздоре, который приходится о Малларме по русски читать, повинен отчасти звук его имени: на русский слух в нем есть что то элегантно, легкое, нарядное, вроде какогонибудь крема, — откуда и делается вывод, что это штучка «сверх-столичная», «un article de Paris».

А на деле в Малларме ничего салонного не было. Самый мужественный из всех поэтов последнего времени, самый стоический, самый упорный и твердый в поисках Слова, которое не было бы болтовней. Наименее сентиментальный. Нет творчества, в котором вызов всему, что в человеке ничтожно и плоско, был бы очевиднее. А если от стихов Малларме и лежит прямой путь к молчанию, то это ничуть ему не упрек: именно потому и надо помнить, что продолжать нельзя.

Одно сравнение представляется мне убедительным и точным, — хотя я и не сомневаюсь, знаю по опыту, что вызовет оно подозрение в нарочитой парадоксальности¹: если бы Кириллов из «Бесов» вместо самоубийства стал писать стихи, они должны были по духовному составу быть родственны стихам Малларме: безнадежное «заявление своеволия», никаких расчетов на отклик сверху.

Сейчас во Франции есть поэт, — на мой взгляд, самый замечательный из всех современных французских поэтов, — который напоминает Малларме именно в этом «своеволии» — Ренэ Шар. Поэтический метод его совсем другой: в юности он связан был с сюрреалистами и, значит, с тем культом будто бы чреватого фрейдистскими откровениями «автоматического письма», который сюрреалисты насаждали. Формально — ничего общего с Малларме. Но тон, вызов, твердость, надменная несговорчивость — те же.

¹ Есть довольно распространенный тип людей — «меня не проведешь», «я тебя насквозь вижу»... Когда то в редакции «Последних Новостей» покойный Осоргин, держа меня за пуговицу пиджака и хитро усмехаясь, говорил: «признайтесь, будьте откровенны... никто не услышит... ну, какой же Некрасов поэт, а? Здесь же никого нет, скажите правду... а?» И кажется, так и не поверяя, что я «говорю правду».

Штейгер способен был без конца расспрашивать о Петербурге, о «Цехе поэтов», о вечерах в «Бродячей собаке», даже о петербургском балете: для него это был какой то потерянный рай, — впрочем, даже и не потерянный, а незнакомый, потому, что в Петербурге он никогда не был. А у меня в ответ возникало сожаление, что по возрасту никак я не мог быть в девяностых годах прошлого века в Париже, и не бывал у Малларме, на рю де Ром, где по вторникам собирались ученики его, слушали его, запоминали на всю жизнь каждое его слово...

У нас был Вячеслав Иванов, но я тоже лишь два или три раза слышал его. Да и всё таки было это не то: полет мысли был, может быть, и шире, но к мысли примешивалось витийство, с чем то невозмутимо-благополучным, женственным и лукавым вдобавок. Блока повидимому это от Вяч. Иванова и оттолкнуло.

У Малларме, впрочем, кое что может тоже смутить: «блефф», что ли... Однажды он написал Пьеру Луису, из деревни, с летнего отдыха, что был бы вполне спокоен, здоров и в прекрасном настроении, не терзай его один вопрос: «значение луны во вселенной» «la signification de la lune dans l'univers»!

(Как то, во время одной из наших вечерних прогулок, глядя на южную, будто только что вымытую луну, я рассказал об этом Штейгеру. Он долго смеялся, на этот раз весело и непринужденно, — хотя обычно смех его был иной, какой то надтреснутый, не то, чтобы «сквозь слезы», а сквозь природную, неистребимую грусть, — и наконец заметил: «В таких случаях Бахрах говорит: «я хотел бы иметь ваши «цоросы» и деньги Ротшильда!»)

Штейгер стал к концу жизни подлинным мастером, хотя никогда стихи его не были «кованными». «Кованность» насаждал у нас Брюсов, но и он в лучших своих стихах, — тридцать-сорок чудесных стихотворений! — о ней забывал, а когда предлагал образцы ее, то была это трескучая дребедень, вроде «Ассаргадона».

Штейгер уверял, что понятия не имеет о ямбах, анапестах, пеолах или цезуре, как, по его словам, не имела о них понятия и Цветаева, — и приводил меня этим в бешенство.

«Если не знаете, то по крайней мере не хвастайтесь! Хвастаться нечем!», не раз говорил я ему. Но у него было редкое чутье к тому, чтобы найти нужному слову нужное место, т. е. к кольриджевскому «лучшему порядку» слов.

А это едва ли не основная черта мастерства, и ни по каким руководствам научиться этому нельзя. Вес и тяжесть слова, соотношение этого веса с тяжестью других слов в строке, изгиб и линия стиха, игра теней и света в нем, — всё это порой постигается сразу, а иногда требует долгого опыта и выучки, но выучки наедине с собой, в раздумьи, почему такое то стихотворение хорошо, а другое плохо (или почему не всякие четыре строчки с рифмами представляют собой строфу). Конечно, ямбы и хорей тут ни при чем: ямбы — приговорительный класс поэзии. Но и в приговорительном классе посидеть полезно.

Ощущение веса слова — особенно важно, и убедительность интонации на нем и держится. Как возникают стихи? Обыкновенно приходит одна строчка, неизвестно почему, неизвестно откуда, — не сочиняется, а именно приходит: если сознание ей немедленно отвечает, то потому, что улавливает верный напев, верное, органическое распределение ударений. По смыслу такая строчка бывает порой и совершенным вздором, не говоря уж о «поэтичности», ни в малейшей степени не обязательной. Есть мелодия, и восторженувшись, поэт ищет ее развития.

Я советовал Штейгеру писать стихи ежедневно, как упражнение. Да, верно, упражнение упражнением и останется. Но когда человек непрерывно дышит атмосферой стихотворчества, когда он работая, гуляя или одеваясь, по привычке бормочет себе что-то под нос, то строчки «неизвестно откуда» чаще к нему приходят.

А то можно ведь и разучиться писать стихи, отвыкнуть от них. На это в последние годы жизни жаловался Ходасевич: разучился, отвык, не знаю, с чего начать! По существу, он знал, конечно. Сочинять стихи он разучиться не мог. Но в памяти его мелькала какая-то райская птица, которая больше не давалась ему в руки: история, далеко не одному только Ходасевичу знакомая.

По молодости лет, по общему его душевному складу, Штейгеру, кажется, не приходил в голову вопрос: зачем? Зачем писать стихи? Зачем?

Самый проклятый, вечный, самый русский из всех проклятых и вечных вопросов: зачем? Но лучше на нем не задерживаться, иначе не уцелеет ничего.

Одно из твердо установившихся представлений о поэзии, считающееся чуть ли не аксиомой: «художник говорит образами», «без образов нет поэзии»..

У французов это действительно так. В середине прошлого века у них возникла теория о рифме, как единственном источнике или «производителе» — «générateur» — поэзии, и в согласии с ней романтики и парнасцы искали рифм особенно богатых и звучных. Но теперь рифмы почти окончательно сданы в архив, а взамен усилилось увлечение образами.

Русской поэзии образы пышные и яркие как то не к лицу. Она аскетична по духу, ей больше свойственны тона черные и белые, чем радужные. Никакого бахвальства нет в утверждении, что чрезмерно пышный словесный наряд представляется нам остатком варварства, да ведь и сами французы — Меримэ о Пушкине, Тэн о Тургеневе — имели мужество иносказательно это признать. Бальмонт был именно варваром.

Конечно, речь даже самая обыденная почти сплошь метафорична. Когда мы говорим «я взволнован», «он вспыхнул», то сами того не сознавая, прибегаем к метафорам. Но образы в поэзии должны будто бы выделяться, прельщать, обращать на себя внимание. Какое заблуждение!

Поэзия — по крайней мере поэзия русская, — верна себе лишь при условии, что все концы спрятаны в воду, лишь тогда, когда нельзя ткнуть пальцем в то, что превратило прозаическую фразу в стих. Образы порой появляются в самом конце, — и бывает это незабываемо: «прощальная улыбка» любви у Пушкина, «плакучая ива» у Некрасова.

Но, например, в восьмистишии «Я вас любил, любовь еще быть может...» образов нет, и оттого финальное «дай вам Бог» звучит кристально — чистой нотой, полностью слившейся чувство и слово. В образах не было нужды.

(По поводу Штейгера: очень хорош у него эпитет «собачий», — о взгляде провожающих: ахматовская иголка в конце. Но вообще то образов у него мало, и в этом одно из его достоинств).

«И меланхолии печать была на нем...» По Соловьеву с этих строк началась русская поэзия.

Не совсем это так, пожалуй, — даже если свести поэзию исключительно к лирике. Первым лирическим поэтом, к сожалению вообразившим, что он — русский Расин, был у нас Сумароков, а о Державине и говорить нечего. («Река времен в своем стремлении...»: образец старчески-прекрасного стихотворения, т. е. такого, где накопившийся, ищущий выхода опыт и окончательное, предсмертное пренебрежение ко всякого рода побрякушкам с лихвой искупает убыль сил).

Но Жуковский действительно «вздохнул», как прежде вздыхать не умели, — и в этом смысле Штейгер один из далеких его учеников и потомков. «Печать меланхолии» на нем была.

Нельзя считать грусть обязательной принадлежностью поэзии: она — лишь ступень к ней (а иногда, увы, и «эрзац» ее). На самых вершинах, в том что написано людьми вечно-значительного, грусти нет. Но есть след ее, есть отзвук победы над ней, есть отпечаток того, что поэзия возникла «после», а не прошла «мимо». Поэзия отсутствует там, где нет ощущения смерти, там где отброшено ее естественное, дорогое ей назначение: ответ смертного существа на смерть. Без этого решительно ничего нет, при каком угодно, сверхвиртуозном словесном мастерстве! Оттого и нет сейчас поэзии в России, где, кстати, виртуозность встречается: всё «мимо», и это «мимо» стало непременным условием гласности. Вероятно, некоторым русским поэтам подобный маскарад очень тягостен. Но вероятно они не без удивления узнали бы, что у нас, здесь, где общеобязательного «целостного мировоззрения» не существует и где оптимизм еще, слава Богу, не включен в символ веры, находится не мало рьяных апологетов поэтической «бодрой зарядки».

А ведь в зарядке — всё дело. Прийти можно к чему угодно, об этом нет споров: лишь исходная точка — вне нашего выбора. «Страдать надо, молодой человек, а потом стихи писать».

В. ВЕЙДЛЕ

О СПОРНОМ И БЕССПОРНОМ

«Если надо объяснять, то не надо объяснять». Это мудрое правило вспомнилось мне, когда я перелистал Розанова, полученного от Чеховского издательства. Афоризм Григория Ландау (лучший из его афоризмов), в первую очередь, относится, несомненно, к частной жизни; но в более узких границах применим он и к жизни общественной, литературной, — даже к педагогике. Ведь и ребенку не всё надлежит объяснять: многое он должен понять сам, а если не поймет, то *такому* и объяснения не помогут. В литературе и подавно есть истины не требующие объяснений и плохо переносящие их. Когда их всё-таки приходится разъяснять, становится неловко. Неловко за себя и за тех, с кем говоришь. Неловко перед прошлым нашей литературы за теперешнее ее состояние.

Казалось бы, всякому ясно, что подвергать цензуре, да еще посмертной, такого писателя, как Розанов, по меньшей мере смешно. И всё же наше безвременно скончавшееся издательство, хоть и звалось оно «имени Чехова», а не «имени Будлера», пробоудлеризировало его тщательнейшим образом, выкинув из последних, самых замечательных его писаний, все антисемитские и другие малопрстойные страницы. Спору нет: многое у Розанова заслуживает осуждения, — и не только морального. Его диссертация «О понимании» — беспардонный набор слов почти без всякой примеси того, что заслуживало бы называться мыслью. В других его книгах нередко встречается болтовня, чушь или озорство, иногда с остротой, а иногда и без остроты. Но ведь издавать полного собрания его сочинений никто в эмиграции и не предполагал. Если же решено было издать малую, но лучшую их часть, то, разумеется, следовало перепечатать в одном томе «Уединенное», оба короба «Опавших листьев» и «Апокалипсис нашего времени», — перепечатать полностью, со включением семейных фотографий, приложенных автором ко второму коробу, и уж конечно всех «выходок» его, от которых столь простодушно решено было отмахнуться. Простодушно, потому что эти поздние розановские писания почти сплошь из «выходок» и состоят; самый их замысел — «выходка», как и их стиль; не-

благонравной их сущности вырезать из них нельзя, и пытаться это сделать равносильно расписке в том, что их не понимаешь.

Боудлеризованного Шекспира, «для семьи и школы», по крайней мере, никто не обязан был покупать: даже и в самые викторианско-боудлеровские времена были в продаже другие его издания. А вот у нас другого Розанова нет. Придется довольствоваться этим, и оставаться паиньками: бдительная «эмигрантская общественность», в лице Чеховского издательства, позаботилась о том, чтобы он нас дурному не научил.

В наивном охранительстве и литературном варварстве этом я, конечно, не обвиняю Ю. П. Иваска. Будучи лишен возможности воспроизвести целиком «Опавшие листья» и две родственные им книги, он с большим пониманием и вкусом выбрал отрывки из других розановских книг и предпослал всему этому обширное, вполне достойное своей темы введение. Пусть он не посетует на меня, однако, если я скажу, что, прочитав последние страницы этого введения, я припомнил еще раз правило, приведенное вначале, правда, придавая ему теперь несколько иной, менее резкий смысл.

Неужели надо кому бы то ни было, а в данном случае поэту, критику, историку литературы объяснять, что нет ни малейшего основания сравнивать писательство Розанова с писательством Н. А. Бердяева или Г. П. Федотова? В лучшем случае, позволительно было бы сравнить некоторые мысли Розанова со сходными мыслями Бердяева, хоть и от такого сравнения особенной пользы ожидать трудно. Ведь совершенно очевидно, что при чтении Бердяева или Федотова важно согласие или несогласие с тем, что они пишут, и притом не столько с отдельными их высказываниями, сколько с их мыслью в целом, тогда как при чтении Розанова важно совсем другое. Философ, публицист, историк пользуются писательством для передачи мысли; Розанов пользовался мыслью для осуществления писательства. Философом и публицистом был он только на поверхности и покуда сам себя не понимал; настоящую же сущность свою выразил в своем писательском искусстве. Ничего соизмеримого с этим искусством в книгах Бердяева или Федотова найти нельзя; да и не приходится

искать. *Этого* от них никто не требует, уже потому, что они сами не требовали этого от себя. Сказать, что и Розанов, и Федотов «замечательные мастера слова», это значит играть словами или не замечать двусмысленности таких выражений, как «словесное мастерство». Если бы Розанов умер до «Уединенного», двусмысленность была бы еще не столь разительна, но ведь в последних его книгах «мастерство» прежде всего сказало в том, что их словесная ткань совсем по иному сделалась прозрачной и сквозь все ковычки, скобки, пометки («перебрав в пепельнице окурки» или «когда болел живот, в саду»), сквозь любую паузу и тире стал просвечивать с исключительной, подлинно волшебной силой, в домашнем пиджачке и стоптанных туфлях — «лицо красное, кожа какая то неприятная, лоснящаяся», «мизерабельный вид», «отвратительная фамилия» — полупочтенный (неизвестно даже, подавать ли ему руку) Василий Васильевич Розанов.

Не так уж и важно при этом, что он описывал свою внешность: если бы ограничился внутренностью, мы всё равно видели бы его, догадывались бы о том (пусть и с ошибкой в мелочах) «какой он». А вот о Федотове, сколько бы мы ни соглашались или спорили с ним, мы ведь никак не догадаемся, если не были с ним знакомы, что лицо у него было отчасти иконописное, но вместе с тем и вполне интеллигентское, как бы от рожденья предназначенное для чеховского пенсне и чеховской бородки. И точно также, читая Бердяева, никто не увидит его берета и сигары, не заметит того мучительного подергиванья, что кривило ему рот и перекашивало лицо. Мысли Бердяева, и отдельные и вместе взятые, более интересны, как мысли, чем как *его* мысли; собственно, лишь подпись и удостоверяет, что «принадлежат» они именно ему. Розановских же мыслей и отмыслить нельзя от Розанова. Невозможно их отделить ни от того, как они высказаны, ни от всей той живой и житейской теплоты, а то и грязцы, мелкоты, которая в них сказалась.

«Конечно, я знаю (вижу), *что есть* журналы, газеты и «как всё устроено». Подписка и почта. Но «как в сновидении» и почти «не верю». Сюда я не прошусь и «имени своего тут не реку».

«Сюда», это значит в журналистику, в литературу доводов, споров, рассуждений. Это не вся литература; *Dichtung* в нее не входит; а именно образу, чувству, воображению он всецело теперь и принадлежит. Подчас, правда, хотелось бы

ему отмежеваться и вообще от типографского станка. Но, как бы то ни было, в истории русской литературы, когда окажется возможным писать ее всерьез, *его* имя петитом набрано не будет.

Ценою некоторого упрощения, можно было бы всё это сказать короче. Например, в письме. «Милый Юрий Павлович, что это Вы: «Бердяев, Федотов», ведь «Уединенное» и «Опавшие листья» — всё-таки книги гениальные». Не в этом, однако, дело; не в непризнании розановского дара, а в досадном смешении понятий, в сдвигании плоскостей, которым следует оставаться отдельными. Да и вовсе не характерно смешение это для редактора «Опытов». Напротив: сразу же чувствуется, что оно навеяно ему извне, напоззло в его страницы из того эмигрантского постоялого двора, где мы все живем и где — я этого не забываю — литературе всё же легче жить, чем на ее старом пепелище. Легче, но уж, конечно, не легко. Если же спросить себя, в чем главная для нее трудность, то ответить как раз и придется указанием на эту общую, весьма далеко идущую, самым фактом революции и эмиграции порожденную путаницу. Возникла она давно, но отнюдь не уменьшилась с годами. Смешались поколения, направления, литературные уровни и образовательные цензы. Ослабела критика и самокритика, стала сговорчивей критическая совесть. Стерлись границы (это, может быть, всего показательней) между очевидным и предположительным, между спорным и бесспорным. Границы эти, разумеется, и прежде не были вполне четкими. Речь ведь идет не о бесспорности абсолютной, с точки зрения веры или разума, а лишь об относительной, временной, — о тех оценках или критериях оценок, которые признаются бесспорными таким то поколением или такой-то литературной средой на протяжении нескольких, иногда и многих поколений. Рано или поздно бесспорное становится спорным, а из спорного выделяется новое, опять таки временное бесспорное, но у каждого поколения (кое в чем и у ряда поколений) всё же есть на что опереться, или от чего оттолкнуться, есть всеми разделяемые представления о том, докуда простирается приемлемое и где начинается неприемлемое, или, напротив, выдающееся, необычное, живое, — *по новому* живое. Всего этого как раз эмигрантская литература и лишена.

Дело тут не в отдельных ошибках, недооценках или переоценках: они бывают всегда. Дело в размягчении основ, на которых построены все вообще оценки. О малограмотных (не в грамматическом, а в литературном отношении) писаниях говорят: «так то так, но ведь тут, знаете ли, пережитое, да и где же ему было учиться грамоте?». Шаблоннейшую «беллетристику» нет-нет, да и печатали в самых почтенных наших журналах, то ли потому, что принимали ее за нечто настоящее, то ли под предлогом, что лучшего не находилось. «На безрыбье и рак рыба» — таков основной принцип, который постоянно у нас сквозил, как в редакторских решениях, так и в критических отзывах. Более губительного принципа, и как раз для эмигрантской литературы, нельзя себе и представить: никакого *количества* ей не нужно, требовать от нее надо только качества. И всё же, когда появилось у нас — впервые за всю историю эмиграции — такое издательство, как Чеховское, в нем нашло пристанище всё, что угодно, потому что заботилось оно главным образом о количестве. Наряду с лучшим там издавалось и худшее, как будто литература — какое-то общественное или гуманитарное понятие, вроде «союза журналистов и писателей» или «убежища для престарелых работников пера». На самом же деле литература — понятие жестокое, как все качественные понятия, и только отказ от качественных критериев или неведение о них приводит к их замене критериями общественными (в результате чего и подвергают Розанова благонамеренной и непозволительной цензуре).

Однако, проявлять тягостную подчас, но необходимую и справедливую жестокость возможно только во имя того, что считаешь бесспорным, никакому сомнению не подлежащим. Трудно налагать запрет на дешевку, если кругом тебя ее находят «вовсе не такой уж» дешевкой; трудно отстаивать табель о рангах, когда никто не выражает готовности отстаивать ее вместе с тобой. Одновременно могут существовать две или три табели, не во всем, но все же во многом между собой различных, если они принадлежат разным поколениям или ясно разграниченным группам внутри того же поколения. Но ничего этого нынче как раз и нет. Последним литературным поколением было у нас то после-блоковское, к которому принадлежали как футуристы, так и акмеисты, или еще (с отращением перечисляю все эти дурацкие клички) имажинисты, «Серрапионовы братья» и, в критике, формалисты. Писа-

тели родившиеся после 1900 года ни в России, ни в эмиграции никакого *литературного* поколения не образовали. Говорить о поколениях, например, о «незамеченном поколении», когда речь идет о них, можно только в социальном, бытовом, но не в литературном смысле слова. Когда нынче объясняют те или иные разногласия различием поколений, то, при ближайшем рассмотрении, дело сводится либо к простому различию возрастов, либо к различиям в образовании и кругозоре. Эмигрантскую литературу, в издательском и редакторском отношении пестовали чаще всего люди более сведущие в политических и родственных им вопросах, чем в вопросах литературных. От этого произошло и происходит немало путаницы, ничего общего не имеющей даже и с различием возрастов, не говоря уже о споре литературных поколений. И если Е. Д. Кускова, например, (проявившая в своих воспоминаниях столь живой литературный дар) опрометчиво судит о стихах Цветаевой, то нет никакого основания объяснять это тем, что Цветаева была моложе. При таком способе судить о стихах, пожалуй, и Анненского оценить трудно. А ведь Анненскому было бы теперь сто лет.

Отсутствие новых литературных поколений не означает, конечно, отсутствия талантливых писателей. Самым талантливым в эмиграции, среди наиболее (но всё же относительно) молодых представляется мне В. Ф. Марков. Из его статьи в шестом номере «Опытов» я и позаимствовал ссылку на критический отзыв Е. Д. Кусковой. О поколениях в этой статье рассуждает он, как мне кажется, совсем неправильно. Возрастные различия, сами по себе, еще поколений в литературе не составляют, а о принадлежности к определенному литературному поколению выдающейся общественной деятельницы и вообще нет смысла говорить. Литературного поколения, к которому принадлежал бы упомянутый Марковым В. С. Яновский не существует, как нет и того, к которому можно было бы причислить самого В. Ф. Маркова. Он говорит: «наше литературное поколение»; но кто же эти «мы»? Если всего только сверстники, которые пишут, то этого мало. Литературного поколения нет без известной сплоченности, не бытовой, а «идейной» (литературно-идейной) и «формальной» (т. е. касающейся выбора и оценки форм), как нет его и без некоторого «нового слова», сказанного от имени всего поколения или одной из групп, на которые оно распалось. Смена таких не воображаемых, а подлинных литературных поколений про-

исходит в нормальной литературной жизни новых времен через каждые десять-пятнадцать лет, пока не наступает задержка, по причинам иногда очевидным (революция, эмиграция, полицейский надзор), а иногда и весьма загадочным. Пока она длится, писателям приходится искать опоры в идеях и вкусах последнего отчетливо определившегося в литературе поколения или одной из его «фракций», хоть оно и было поколением людей, значительно ранее родившихся, чем они сами. В. Ф. Марков, например, с такой горячностью не то, что отдает должное Маяковскому и Хлебникову, а становится на их сторону, как если бы он сам к их поколению принадлежал, так что даже и его манера писать, («хорошая оплеуха 'общественной' России») возвращает нас порой к далеким временам «Пощечины общественному вкусу».

Нет, в том-то и беда, что никакой борьбы литературных поколений ни в России, ни в эмиграции не происходит. Когда Марков полемизирует — с Г. В. Адамовичем, например, — он ищет опоры не в несуществующих литературных позициях своего поколения, а либо в своих личных взглядах, либо в литературных позициях одной из частей того поколения, к другой части которого принадлежит и сам Адамович. Когда же Марков пишет о «поколении отцов», что оно «зачитываясь Михайловским или Марксом не имело времени читать Еврипида и Расина», он забывает, что *писатели* у нас, даже и в конце прошлого века, вовсе не так уж усердствовали по части Маркса и Михайловского, тогда как тот же Анненский, например, Еврипида во всяком случае читал, да и Расина тоже, чего я не решусь утверждать ни о Хлебникове с Маяковским, ни о многих из тех, кому они годились бы в отцы. Дело тут не в поколениях; дело в том, что в эмиграции, именно вследствие неустроенности, да и относительной бедности ее литературной жизни, постоянно велись и ведутся споры не о спорном, не о том, что заслуживало бы спора, а о бесспорном, и даже не о временно бесспорном такого то литературного поколения, а об истинах азбучных, о которых литераторам приходится спорить либо с людьми «причастными к литературе», но поверхностно и со стороны, либо с теми, о ком и в самом деле можно сказать, что они участвуют в ней, но лишь если определять ее исходя из количества, а не из качества.

Можно спорить о Розанове, но не о том, что он автор книг, заслуживающих несокращенного и бесцензурного издания. Или, если найдется повод, о Чернышевском, но не о том, что дневник его смешон, что роман его хуже скверного и что набоковский его портрет на карикатуру вовсе не похож. Или о Набокове, но не о первенстве его (отнюдь не среди равных), и не внушая исподволь вопроса: а не значительней ли его такой то симпатичный графоман? Или о Поплавском, о степени зрелости его таланта, о сравнительном достоинстве тех или иных его писаний, но не о том, вправе ли журнал печатать его рукопись не вычеркивая из нее латинского слова, так забавно (и неуместно) напоминающего популярно-медицинские книжки былых времен.

Спорное можно обсуждать лишь на фоне бесспорного. С теми, кто спорит о бесспорном не стоит спорить и о спорном. Да и стоит ли разъяснять им бесспорное, защищать его, доказывать его очевидность? Какое неблагодарное занятие! Для ничтожного меньшинства излишнее, а по отношению к остальным безнадежное.

Если надо объяснять, то не надо объяснять. Считайте, что я ничего не сказал. Я и сам готов признать, что говорил напрасно.

ФЕДОР СТЕПУН

**«НОВОГРАДСКИЕ» РАЗМЫШЛЕНИЯ ПО ПОВОДУ
КНИГИ В. С. ВАРШАВСКОГО «НЕЗАМЕЧЕННОЕ
ПОКОЛЕНИЕ» И ДИСКУССИИ О НЕЙ**

На долю В. С. Варшавского выпал, в известном смысле, большой успех: и несогласные с его мнениями и анализами критики подчеркивают свои симпатии к нему. Даже строгий М. Вишняк предворяет свой критический разбор работы Варшавского признанием «самых благих намерений автора» и заявляет, что он ему сочувствует.

Георгий Адамович в своем очень интересном фельетоне идет много дальше: он не только выражает сочувствие автору «Незамеченного поколения», но и восхищается им. Замечательно, пишет он, общий дух книги, (общий дух книги в отличие ото всех ее частных особенностей есть неизбежно дух автора) благородный, свободный, прекрасно-человечный, а часто и светлый. Подчеркиваю, что я с этой характеристикой вполне согласен: получив книгу Варшавского, сам писал ему в том же роде.

Но если Варшавский человек такого высокого духа, то как понять замечание Адамовича, что «мысль его (Варшавского) выделялась бы отчетливее, если бы он был в своих критических суждениях откровеннее и смелей». Предположение, что Адамович вопреки своему восхвалению Варшавского подозревает его в лицемерии и карьеристической осмотрительности — недопустимо. А потому остается только гипотеза, что Адамович, пусть бессознательно, придерживается распространенного убеждения, что на добре культуры не построишь, что человек односмысленно-прекрасной души не призван к творчеству, что всякое благодушие наивно и подследовато, что творческие дарования чаще чеканятся темными, чем светлыми силами.

Соображения, выдвинутые Адамовичем против утопически-прекраснодушной, христианской демократии, (ради них я даже готов простить автору его полемически-дешевое определение «Нового града» как «революции на лампадном масле») выгодно отличаются от нападок Аронсона и Вишняка. Спорить с мнением Г. Аронсона, ссылающегося на Боронцового, что из идеи «христианизации культуры и государства

никогда ничего не выходило кроме делового извращения христианства и теологического извращения жизни», не приходится. Достаточно хотя бы бегло просмотреть протоколы двух последних международных конгрессов по вопросам историософии и социологии культуры в Майнце и Риме, чтобы убедиться в расхождении «народника мессианиста» Боронеецкого с убеждениями подавляющего большинства крупных современных ученых.

Ошибка Боронеецкого и Аронсона заключается, как мне кажется, в слишком больших требованиях, предъявляемых ими к «христианизации» государства и культуры, в неразличении христианской политики и христианской культуры от политики и культуры христиан. Христианское государство, в точном смысле этого слова, конечно, утопия. Государство, которое отказалось бы от сопротивления злу силой и решило бы точно придерживаться евангельской этики, привело бы только к усилению зла в мире. Такого государства история не знала и знать не могла. Но она всё же знала государства, во главе которых стояли христиане, устремленные к христианизации мира, и эти государства, несмотря на злодеяния, которые и в них творились, имели всё же преимущества: Петр Великий — всё же не Ленин и даже Грозный — не Сталин. Это очень большая тема, которую могу лишь сформулировать, но развивать не могу.

То же самое можно сказать и о культуре. Христианская культура вряд ли возможна. Культурный святой — невозможное словосочетание. Тем не менее культура христиан — высшая культура, которую знала Европа. Это так очевидно, что спорить против этого невозможно и напоминать читателю имена и образы излишне.

Статья М. Вишняка основных проблем книги Варшавского почти что не касается. Автора не интересуют ни очевидный кризис демократии, ни причины возникновения диктатур, ни явная ответственность демократии за то, что религиозная тема в психологии «незамеченного поколения» противостоит срастась с фашистской.

Статья М. Вишняка есть в сущности слово присяжного поверенного в защиту своего клиента, главным образом редакции «Современных записок», «Русских записок», Милюкова, себя самого, т. е. поколения отцов. По его мнению, «отцами», вождями и вершителями эмигрантской литературы было сделано всё, что можно было сделать. До некоторой степени:

я должен отдать ему справедливость: поколение, о котором пишет Варшавский, как в конце концов показывает и его книга, вовсе не было незамечено. Работа Варшавского могла бы быть названа и иначе и ничего бы от этого не потеряла, так как ее сущность заключается в анализе проблем, волновавших как замеченных, так и незамеченных детей и внуков старой эмиграции.

В самозащиту Вишняка естественно входят нападки на «Новый град», в редакцию которого вошли И. Фондаминский — не только редактор «Современных записок», но и их живая душа, — а также и два ближайших сотрудника журнала — Федотов и Степун. Близко подошел, если и не к самому «Новому граду», политическую платформу которого он отчасти отрицал, то к его идеи христианизации демократии и старый соратник М. Вишняка — В. Руднев. Это развитие Вишняк ощутил как измену и этой измены еще не простил.

Входить ближе в рассмотрение наших старых разногласий с М. Вишняком я в этой заметке не могу, хотя мне и было бы важно показать, что фашистская диктатура, властвующая насильничеством и злом, является полной противоположностью миросозерцательно-обоснованной авторитарной демократии, царствующей силою и истиной. Всемогущий Бог не фашист и не диктатор. Фашистские диктаторы все так или иначе питаются верою в дьявола, в чем в полном согласии с М. Бакуниным, Ставрогин, сам тому удивляясь, признается архиепископу Тихону. Лишь недостаточно четким различением принципов авторитарной демократии, в которой нуждается и к которой стремится Запад, и фашистской диктатуры объяснимо замечание Вишняка, что только приход к власти Гитлера заставил Федотова порвать со своим «полуфашизмом». Ни полуни четверть-фашистом Федотов никогда не был. Верно лишь, что испуганный миросозерцательной диктатурой фашизма, он, человек более чуткий чем стойкий, тактически попятился назад к «простой формальной демократии», только что позорно проигравшей Германию, выпущенному ею из тюрьмы Гитлеру.

Присматриваясь к политической жизни русской интеллигенции 20-го века и невольно спрашивая себя — чем люди, сравнительно легко отрекающиеся от своих исходных идеологических позиций, отличаются от тех, что до конца оста-

ются верными своим точкам зрения, я пришел к заключению, что наименьшая идеологическая упорность, а потому и наибольшая духовная свобода скорее присущи людям религиозных убеждений, чем позитивистам-рационалистам. Доказательством верности этого наблюдения может служить то, что покинувшие ряды социал-демократической партии молодые ученые — Булгаков, Бердяев, Франк и Струве впоследствии существенно определили собою развитие русской религиозной философии. К движению «Нового града» тоже прежде всего примкнули ученые и политики, которым не хватало духовной пищи в «простой, политической и экономической демократии»: Бунаков, Федотов, Гессен, Степун; с некоторыми оговорками и Руднев.

Несравненно более крепкая привязанность позитивистически настроенных людей к своим исконным позициям и верованиям объясняется, как мне кажется, тем, что, не чувствуя глубокого дыхания вечности в истории они смолоду проэцируют вечное в будущее (рай на земле), с годами же заливают светом вечности и свое дорогое прошлое: годы веры, дружбы и борьбы. Во всех своих спорах с с-эрами и с-деками, преждевременно уволенными «объективным духом» в отставку, я всегда улавливал явно эмоциональный, я сказал бы даже, лирический оттенок. Страстно защищая свои программы и принципы, они защищали их как абсолютные ценности, не связывая их с постоянно меняющейся исторической обстановкой. Я же начиная с 1905-го года упорно доказывал товарищам-революционерам, среди которых вращался, что ценность всех политических форм и формул должна определяться исключительно их способностью к подчинению текущих событий требованиям высшего порядка.

На этой позиции застал меня и 1917-й год. Развитие событий показало мне, что я был не совсем неправ. Позволю уточнить свою мысль на близко касающемся всех нас примере.

С моей точки зрения высшею идеею и высшею ценностью демократии является свободный и свободолюбивый человек в свободном и свободолюбивом обществе. Эта свобода, как греко-римскою мыслью (Платон, Аристотель, стоики), так и христианским учением согласно признавалась началом мета-историческим, вечным. Защиту этой свободы должно потому счи-

тать высшей задачей политической демократии, помнящей о своих корнях. На ряду с этой ценностью все остальные принципы и положения демократии имеют лишь подчиненное значение. Четырех-хвостка, власть большинства, многопартийность, парламент и народоправство — всё это только выработанный на Западе инструментарий для защиты свободы личности, который в ту же минуту лишается всякой ценности, как только он не спасает, а губит свободу. Неужели же нацистская Германия превратилась бы в демократию, если бы большинством немецкого народа в условиях свободного голосования приняла бы расовые законы? Неужели диктатор, который самочинно сверг бы Гитлера и восстановил бы правовой строй заслужил бы осуждение, как фашист?

Нет сомнения, что появление Ленина в Петербурге сразу же поставило под вопрос само бытие России и тем отодвинуло на задний план борьбу за формы ее политического существования в будущем. Казалось бы, что людям не лишенным интуиции и исторического глазомера, должно было бы быть ясным, что победы над Лениным не осилить, если у него не вырвать лозунга немедленного замирения с врагом, если его страстной, сектантской агитации немедленно же не противопоставить авторитарной воли, хотя бы и без достаточной юридической подготовки созванного Учредительного собрания, и сразу же самым радикальным образом не положить конца его злоупотреблениям демократической свободой.

Ни на одну из этих мер февральская демократия не решилась и за их явную антидемократичность решиться не могла. Заняв привычные ей партийно-обжитые, формально-демократические позиции, она, забыв о реальной России и реальной свободе, принялась страстно и многословно защищать принципологию демократии, параграфы Учредительного собрания и маячущую на горизонте тень демократической и социалистической республики, что в конце концов и привело к победе большевизма.

Трагедия русской демократии не была в достаточной мере понята и учтена Западом. Следя за политической жизнью Европы трудно не видеть, что главными причинами всё прогрессирующего преуспевания большевиков, являются: — либеральная пустогрудость, демократическая вера в свободу, не верующую в освобождающую истину и слепая борьба непримиримых друг с другом точек зрения.

На первый взгляд я в своих размышлениях как будто бы далеко отошел от Варшавского и «Незамеченного поколения». На самом же деле это не так.

В свое время я писал о том, что «Новоградство», которое выпестовало Варшавского и которое он в своей книге менее защищает, чем (как писатель) практикует, есть в гораздо большей степени замысел о новом пореволюционном человеке, чем новое учение; поскольку же оно есть и учение, то скорее антропологическое, чем социологическое и политическое. Сущность новоградской антропологии, в применении к процессу познания, о котором в связи с книгой Варшавского сейчас идет речь может быть сведена к требованию Достоевского («Хозяйка») мыслить не в отвлеченных понятиях, а в конкретных образах, что отнюдь не исключает систематичности мышления. «Бесы» тому убедительнейший пример. Все герои этого романа теснейшим образом связаны между собой и эта связь таит в себе систематически законченную социологию большевицкой революции.

Покойный Федотов был в этом смысле одним из самых талантливых последователей Достоевского. Свои мысли о России он последовательно раскрывал в образах русских людей и русской истории, правильно чувствуя, что художественно-интуитивное созерцание мира ведет к более глубокому постижению его, чем то доступно научно-рационалистическому познанию.

К тому же методу исторического исследования влекся в своих «Путях России» и Фондаминский-Бунаков, у которого не было столь больших знаний, как у Федотова и блеска федотовского пера, но была зато — по человеческой его скромности — бóльшая ответственность перед объективностью. Всё та же новоградская жажда уйти от научных отвлеченностей привела и меня к мысли написать «молекулярную социологию» (Георг Зиммель) революции в форме воспоминаний.

Открыв книгу Варшавского, я сразу же почувствовал веяние новоградского духа, которому, конечно, новоградцы часто изменяли: ту широту, непредвзятость и доброжелательность, что так редко встречается у авторов, пишущих о своих современниках. О каких бы группах и школах «незамеченного поколения» Варшавский ни говорил, он, не отрицая их теневых сторон, все же старается выдвинуть на первый план их положительные начала. Не становясь на позицию Ницше, для которого нет разницы между добром и злом, Варшавский всё

же видит диалектическое сплетение этих начал: их всегда опасное, но часто творчески продуктивное сотрудничество.

Подробно описывая пути и перепутья таких полуфашистских организаций как «Национальный трудовой союз» или «Союз младороссов», Варшавский не злорадствует, вскрывая идеологические противоречия их программ, не вскрикивает патетически: «Гитлер и евангельская мораль... хорошо звучит это словосочетание», но внимательно всматриваясь в эти противоречия, старается понять их конструктивное значение в судьбах «незамеченного поколения». Понятно, что людям идейно-направленческого склада многомотивные социологические анализы Варшавского и снисходительность его нравственных оценок могут иной раз показаться печальными результатами неотчетливости мысли и некоторой нравственной беспринципности.

О разнице созерцательного постижения и рационального понимания, или, что то же самое, о разнице между мышлением в образах и мышлением в понятиях, я впервые писал в философском журнале «Логос» в 1910 г. Там я доказывал, что если строить культуру как некую иерархию образов, то ее неизбежно строить как культуру религиозную, так как нет высшего образа, чем Бог.

Исходя из этих положений, сложившихся у меня под влиянием Шеллинга, славянофилов и Соловьева в переключке с русским символизмом, я в ответ на обращенный «Парижским революционным клубом» к ряду русских писателей, в том числе и ко мне, вопрос: «как правильнее всего формулировать российскую, национально-историческую идею», отвечал («Новый град» № 8) что русская идея не должна пониматься как историософски-идеологический монтаж, но как некое качество духа. Наиболее существенными моментами, или несущими силами этой духовности, я считал (привожу цитату в несколько расширенном и уточненном смысле): «Божий лик, богоподобный образ человека; формы падения человеческого лица — личина и безликость, глаза — не точки зрения; предметность и конкретность познания, трезвенность и соборность духа, самопреодоление в святости вместо самоутверждения в геройстве».

В самом начале первой великой войны славянофил В. Эрн, предчувствуя, что война неизбежно подорвет общеевропейскую оптимистическую веру во всемогущество разума, в не-

прерывность прогресса и в близкое счастье «подавляющего большинства» людей, убежденно провозглашал, что «время славянофильствует». Славянство, по правде сказать, было упомянуто всуе, но начавшийся в европейском сознании и европейской жизни поворот был Эрном — и не одним им — подмечен верно. Не думаю, чтобы кто-либо из объективных наблюдателей событий последних десятилетий мог бы не согласиться, что начиная с 1914-го года разум начал быстро терять свой кредит у масс и вождей, что разумные политики на всех революционных и пореволюционных фронтах один за другим «проваливались»: Милюков, Керенский, Штреземанн и Брюнинг в Германии, Массарик и Бенеш в Чехии, и т. д. Безумцы же и утописты превозносились до небес: Ленин, Сталин, Муссолини, Гитлер, Геббельс, и др.

Надо надеяться, что Запад еще не гибнет, но нельзя не видеть, что мысль о его гибели маячит в миллионах европейских умов, не исключая и тех, что работают над созданием новой, объединенной Европы. В непрерывно развивающийся прогресс уже давно никто не верит. Классический либерализм, создатель и носитель этой веры, сам идет на ущерб. Его слева быстро обходят якобински-руссоиская демократия и коммунизм под предводительством Москвы.

Первопричина всё еще усиливающегося успеха большевизма налицо. Он явно объясняется идеократическим характером большевицкого коммунизма, т. е. тем, что коммунизм, в отличие от либерал-демократии всех оттенков, но в полном «формальном» согласии с христианством. («Познайте истину и истина сделает вас свободными»), связывает свою свободу с универсальной и всеохватывающей истиной. Нет сомнения, что коммунистическая истина — ложь и коммунистическая свобода — рабство, но в том то и трагедия, что широкие слои молодой европейской интеллигенции этого не видят. Отрицать популярность Советской России во всем мире, к сожалению, нельзя. Это становится особенно ясным, когда участвуешь в дискуссиях на всевозможных интернациональных конференциях и в особенности на международных студенческих съездах. Утверждение, что коммунистам есть что защищать, потому что они верят в свою идею, европейцам же защищать нечего, потому что Европа ни во что не верит, неизменно повторяется в речах наиболее горячих и безусловно идейных молодых европейцев, главным образом — французов и немцев.

В связи с таким весьма распространенным пониманием коммунизма, как некой новой религии, способной пробуждать в людях веру и жажду подвига, учеными и политиками христианско-консервативного сознания, лучше разбирающимся в проблематике большевизма, чем демократы-позитивисты, уже не раз было высказано мнение, что пустующую о Боге европейскую душу ничем не спасти, кроме как заполнением этой пустоты живой и действительной верою, т. е. кроме как оздоровлением ее исторических корней. В осуществимости такого плана сомневаться вполне естественно, но не видеть, что другого выхода нет и, что по сравнению с положением вещей в конце 19-го века, шансы на его реализацию всё же увеличились — нельзя.

В восстановлении разгромленной войной Европы — главным образом Германии и Италии — христианские (новоградские) партии Аденауэра и Де Гаспери сыграли очень большую роль. Роль церквей в оформлении политического сознания Запада очевидно увеличивается: не даром патриаршая церковь спешит заявить о своем существовании как в Риме, так и в Экуменическом совете в Женеве. В вырвавшейся из под власти расизма Германии, церковные съезды католические, как и протестантские, собирают сотни тысяч людей. Социал-демократия же, в особенности немецкая, видимо освобождается от мешающего ей маневрировать материалистически-диалектического балласта и всё ближе подходит к прагматизму англо-саксонского рабочего движения.

Конечно, как всё в жизни, так и христианизация политики имеет свои отрицательные стороны. Самый значительный протестантский богослов, Карл Барт, немецкий пастор Нимёлер, как и их многочисленные последователи и слутники, упорно держат курс на сближение с большевиками, что при той новой роли, которую церковь играет в политике, представляет собою большую опасность.

Увеличивающееся влияние религии замечается и в сфере культуры: связь естественных наук с атеизмом — порвана. Значение философии во всех странах Европы слабеет, значение богословия растет. Связано это явление всё с тем же уже отмеченным фактом разочарования в разуме. Философия чистого разума повсюду вытесняется философией жизненного опыта, так называемым «экзистенциализмом», который, согласно духу эпохи, живет борьбою двух начал — христиан-

ской религиозности и атеистического нигилизма, о чем по поводу Сартра хорошо писал преждевременно скончавшийся редактор «Эспри», Эмануил Мунье.

Возвращаюсь к возражениям Г. Адамовича, вернее к его сомнениям в осуществимости христианской демократии. Сомнений и у меня не мало. Тенденцию Адамовича к усложнению проблемы я поэтому безоговорочно принимаю. Всё же не могу не отметить, что Адамович видит трудности и там, где их, как мне кажется, нет. Так, ставя вопрос о природе христианства, он указывает на то, что Соловьев, Толстой, Достоевский, Леонтьев и Победоносцев понимали христианство весьма различно. Это конечно верно, но разве существовало когда и где-либо учение, которое одинаково понималось бы всеми его последователями? В своей книге «Немецкий социализм» Вернер Зомбарт насчитывает более двадцати пониманий социализма. Многосмысленность и разнопонимаемость религиозных, нравственных и социальных учений явление столь общее, что считать его затруднением для реализации христианства вряд ли возможно.

Нет сомнения, что различные понимания христианства определяются разнообразием его переживаний; переживают же люди Христа и его учение по разному потому, что они самим Богом созданы разными людьми. Нет спору — все люди созданы по образу и подобию Божию, но каждый человек запечатлен иным Богоподобием. Быть подлинно человеком, т. е. личностью, значит быть *личным* сходством связанным с Богом, быть исполненным *индивидуального* Богоподобия. Земною проекцией индивидуального богоподобия является особость задания, которое Богом дается каждому человеку. Достоевский называет такое задание «идеей человека», но определяет эту идею не в платоновском, а в христианском смысле, как семя, бросаемое самим Богом в душу человека с требовательным ожиданием, чтобы он вырастил из него дерево своей жизни. Из особого задания, с которым рождается каждый человек, вырастает его священное право требовать от ближних необходимой для осуществления этого задания свободы, а также и предоставления такой же свободы другим. Личность и свобода не отделимы. В их нерасторжимом единстве и коренится та верховная идея демократии, о которой шла речь выше.

Думаю, что эти соображения в достаточной степени осмысливают разногласия в понимании христианства. На вопрос же: какое понимание должно быть положено в основу политики и культуры христиан, возможен только ответ — в принципе все, которые его утверждают, но не в их историей обусловленном взаимоотрицании и противоборстве, а в приближении к тому, метаисторическому, мистическому единству, что в образе Спасителя полностью живет и обретается лишь в церкви, в ее молитвах и таинствах.

В заключение только еще несколько слов о тяжбе «черного» христианства Леонтьева, с ненавистным этому эстету-византийцу «розовым» христианством Достоевского и Соловьева. Спор о том, должно ли христианство во имя личного спасения уводить верующего от мира и даже от служения ближнему, или наоборот, всеми помыслами устраивать мир и человеческую жизнь в нем — очень стар.

Мне лично правильное разрешение этого спора неожиданно подсказал великий аскет Исаак Сирин.

Нет сомнения, что людям духовно малоопытным некоторые изречения великого учителя церкви могут показаться прямым соблазном: «Кто омертвляет сердцем» поучает он, «для своих ближних, для того мертв станет дьявол». «Как иней сжигает едва выходящую из земли зелень, так свиданье с людьми сжигает корень ума, начавшего производить знак добродетели».

Это еще можно понять. Но вот почти непонятная цитата: «Блажен кто один ест хлеб свой. В те дни, когда имею беседу с кемнибудь, съедаю по три, или четыре сухаря и не могу вознести молитвы, теряю мужество ко Господу, не в силах направить на Него свои мысли. Когда же я в немоте отхожу от людей и молчанием привожу свой ум в оцепенение, то не могу съесть и единого сухаря и смело беседую с Богом».

Приводя в своих статьях «Религия и революция» и «Последний святой» эти цитаты, Мережковский, убежденный проповедник социального христианства «с ужасом» восклицает: «Что это — ангельская любовь к Богу или дьявольская жестокость к человеку?» Не думаю, чтобы ужас Мережковского был оправдан. Оправдан он был бы лишь в том случае, если бы Исаак Сирин советовал не снижать своего отношения с

Богом заботами о ближнем всем без различия христианам, а не немногим только праведникам, сложными духовными путями восшедшим на вершину мистического созерцания. Но об этом не может быть и речи. В ответном письме епископу Симеону, который, ссылаясь на великих отцов церкви, спрашивал у Исаака, правильно-ли ради сосредоточенности и длительности молитвы не слишком отдаваться заботам о больных и бедных, Исаак отвечал, что это правильно лишь для умерших для мира аскетов, но не для тех, что еще далеки от совершенства и многими чувствами и помыслами связаны с жизнью.

Думаю, что этот ответ Исаака Сирина Симеону представляет собою единственно правильное разрешение спора между аскетическим и мироустроительным пониманиями христианства.

Согласно этому разрешению за святым Серафимом Саровским должно быть признано право ставить «избавление от греха выше освобождения народа», но согласно тому же разрешению это право не может быть использовано в качестве защиты мнения Победоносцева, что для каждого православного россиянина важнее заботиться о спасении своей души, чем о гражданских свободах в государстве российском. В ответ на попытку реакции оправдать свою политику мистической аскетикой, все защитники мироустроительного христианства имели бы полное право со ссылкой на письмо Исаака Сирина епископу Симеону напомнить Синоду и его главе, что им, как людям поставленным у власти, прежде всего надлежит заботиться о бедных и больных и не только в личном и филантропическом, но и в государственно-политическом порядке. Это одна сторона вопроса, но есть и другая: отрицая за реакционерами право ссылаться на отцов аскетов, поборники христианской политики и социального христианства не должны были бы, как они это, по примеру Мережковского часто делали и продолжают делать, ужасаться аскетами-отшельниками. Успешная защита «Нового града» невозможна без преклонения перед градом вечным. Для каждого христианина, работающего под горой, мысль, что на горе за его дело молятся те, чьи молитвы по своей силе, ему не данной, способны сдвигать горы, может быть только утешительной. А потому и желание подойти под благословение церкви должно быть для него живою потребностью.

Но если иерархами, исполненными «черного» леонтьевского духа в этом благословении будет отказано, то христианам-домостроителям ничего не остается, как со скорбью в душе идти своею дорогою.

Каждое время ставит церкви новые задачи, игнорировать которые она не может. Сейчас перед христианской совестью остро стоят социальный и политический вопросы. Спор между Леонтьевым и Соловьевым должен быть потому решен в пользу последнего.

ГЕННАДИЙ АНДРЕЕВ

БЕЗ ПОБЕДЫ И НАГРАД

Заметки на полях

Очевидно, это в порядке вещей: долгое время живешь в определенной настроенности, подчиненный ей, но когда хочешь её осознать, она не дается и не отливается в отчетливую форму. Может быть, тогда еще было не время. Сейчас я думаю, что то, о чем дальше будет речь, ощущалось мною уже давно, оно смутно бродило в сознании или в крови еще в России, оставаясь только ощущением. Хотя, постоянно видя бушевание смертоносной игры страстей, в тех же тюрьмах и концлагерях, сам варясь в ней, пытаюсь её разгадать и ответить на всегда новый и неотвязный вопрос — «откуда это? и как иначе?» — мне кажется, я уже тогда имел ответ. Но трудно его было уловить и высказать.

В эмиграции, где за десять лет я, словно обрадовавшись концу двадцатилетнего молчания, написал ворох статей, очерков, рассказов (в этом ворохе было много ненужного хлама и вздора, но было и то, от чего я не откажусь ни сейчас, ни до смерти), по-моему, это ощущение тоже было одной из моих путеводных звезд и свет её должен был отражаться во всем, что я писал. Подсознательно я должен был стараться его внушать. Удавалось ли это, хоть в какой-то мере?

Сейчас, в вышедшей в прошлом году книге Георгия Адамовича «Одиночество и свобода», — в книге в наши времена редкой, хочется сказать, единственной, по уму, изяществу и благородству чувства и стиля, то-есть по качествам, теперь почти исчезнувшим, — я встретил очень близкую этому ощущению мысль. И тотчас же возникло желание поговорить, если можно, дополнить, развить.

Мысль эта сама по себе не нова, но ведь в каждое время многие и совсем старые мысли выступают в новой окраске, требуют иного раскрытия. То, что казалось верным или неверным вчера, сегодня надо подвергать новой проверке: каждое поколение учится и переучивается по своему и, кроме как разве в технике, в прикладных знаниях, где проверка тоже производится, не может жить чужим умом. Вот эта мысль: «Последние, вернейшие друзья Основателя христиан-

ства — те, кто заранее согласен на бескорыстный, никаких загробных блаженств не сулящий подвиг: на сохранение полной верности, даже если бы надо было отказаться от самых дорогих надежд христианства. Даже если нет в христианстве той победы над смертью, которое оно обещает» (Г. Адамович, «Одиночество и свобода», о Мережковском).

Мысль большая, для всего нашего бытия, хотя, выраженная словами, она многое теряет: то, что в ней и за ней, чувствуется, скорее только в ощущении приобретая жгучий смысл. Не знаю, что автор хотел сказать словом «последние»? Вместо него я поставил бы другое: «постоянные», или «неизменные», ибо мы не можем, не в состоянии представить, чтобы христианство, всеисчерпывающее в объяснении нашего поведения и бытия, могло бы когда-нибудь кончиться. А слово «последние» предполагает даже близкий конец.

Эта мысль — призыв к деланию, к жизни — без надежды на награду и победу, не в обычном смысле, а в конечном, завершающем для человека. Победа может быть только в чувстве удовлетворения — в том, какое с поразительной силой показал Бунин в одном из последних своих рассказов, в «Бернаре». Да, это награда и победа, но без малейшей примеси лицемерия или пошлости, когда люди ни за что, ни про что (впрочем, они могут считать за собой большие заслуги) суетно, гордо и тщеславно домогаются бессмертия, хотя победа над смертью в христианстве должна быть совсем не тем, что они предполагают. Их представление в конце концов — из биологического страха человека перед смертью, которую мы главным образом поэтому считаем злом. Но ведь смерть далеко не всегда зло: она и естественное завершение пути и переход в другое состояние, смотря по вере человека, в которой волен только он сам. Тут нет противоречия ни с наукой, ни с христианством, в котором надо переосмыслить совсем не основы, а только всегда временное его восприятие. А это необходимо, чтобы новые поколения могли принимать основы не в застывшем состоянии, «от века», а по своему собственному строю мыслей и чувств, иначе они не могут слиться с христианством органически, душой — и тогда, со временем, был бы возможен их отход от христианства.

Мы все — плохие христиане. Но мы христиане. Ибо всё, что есть в нас, возвращено христианской культурой. От этого никому не уйти, ни считающему себя атеистом, ни безраз-

личному к вере: безразличный равен и просто верующему и церковно-верующему, а часто атеист оказывается выше церковно-верующего ханжи. И богоборец где-то в уголке своей души христианин: разве не христианство внушило ему, что он свободен? Разве не это — первооснова его восстания против Бога? И если по слову Блаженного Августина душа каждого человека христианка, в этом уравнении нет ничего кощунственного. Это — лишь необходимая сейчас констатация.

Странное дело, за мою жизнь в России мне не пришлось встретить ни одного человека из тех, кого, чаще заочно, называют «идейными коммунистами», хотя извергов приходилось встречать. Думаю, что «идейных» нет в природе вообще. Но я встречал многих отличных людей, иногда даже с партбилетом в кармане, которых иначе, как христианами в самом высоком значении этого слова, нельзя было бы назвать. Среди них были вольнодумцы, были горячо верующие, — и не было только ханжей. Спрашивается, как можно было бы вот таких вольнодумцев отлучить — не от церкви, разумеется, а от христианства?

Мало, но встречал я и людей, которые действительно были подвижниками, по нынешнему, современному — и вот еще одна отличительная черта этих людей: все они были в полном смысле слова живыми людьми. Среди них не было сухих и черствых, чванных или по уши погрязших в уставах и канонах: это были делатели дела живого, в любых областях нашей жизни. Помню трех-четырех, у кого не могло быть грехов, но большинство было просто людьми, грешными, как мы все. Однако, только надежда на то, что такие люди были и будут (а в конце концов их большинство), могла спасти, иначе всё в России должно было бы превратиться в подлинный ад, еще более страшный, чем тот, который мы представляем. Так как же прикажете отлучать таких людей от христианства?

Спасение вообще, уже не только России, а всей нашей культуры, не в одной церкви и не в обещании христианством победы в виде бессмертия. По всему своему опыту должен сказать, что среди тех, кого я встречал, — а встречать пришлось многих, любого звания, — было очень мало и церковно-верующих и вообще верующих, а тем менее — надеющихся на бессмертие, как высшую победу и награду. Я не могу назвать никого, кто глубоко верил бы в эту награ-

ду, об этом отзывались больше весьма скептически, чаще с усмешкой. Но это не мешало людям оставаться глубоко честными, порядочными, очевидно инстинктивно надеющимися только на ту награду, которую заслужил Бернар.

В этом и заключено спасение: в том, что христианство сделало души христианскими. Спасение отнюдь не в подвигах и героизме, добивающихся бессмертия. Жизнь в христианстве, самом простом, элементарном, по десяти заповедям, даже при официальном или внешнем отходе от христианства, вернее, от церкви — это и есть подвиг и победа, не требующая награды бессмертием. Победа — и спасение.

Может быть наш опыт, русский, — особенный, это опыт страшных потрясений революционных лет. Но, кажется, и на западе можно увидеть сходные настроения. А они говорят нам, что люди более скромны, чем мы их почему-то представляем. Представления эти, рожденные в викторианскую эпоху, таковы, что в искании конечных истин, в подведении итогов люди будто бы должны обязательно желать слишком многого, — а отсюда, дескать, и возникают нынешние несчастья. Эти представления родят движения с целью спасения несчастных людей, чтобы организовать их, показать им «высшую цель», якобы «высшие ценности» — и немедленно находятся молодчики, считающие, как говорил Горький, что истина у них в жилетном карманчике, готовые вести за собой будто бы несчастных и заблудших. С одной целью: заставить их служить ценностям, часто вмещающимся в жилетный карманчик. Обязательно принудить, заставить, используя для этого всю технику современной пропаганды — и время от времени им действительно удается совращать людей, подчиненных ведь не только верному инстинкту христианства, но и законам психологии масс. Так действуют тоталитарные движения, основа которых двойка: недоверие к людям — и желания возвеличения, дьявольская гордыня, воля к тому, чтобы пробиться в бессмертие, но ужю не на небе, а на земле. Оба лика этой основы — ущербленность, ненормальность, — комплекс неполноценности.

Можно думать, что награды, подвиги, героизм, — всё это надо взять в кавычки, — сейчас потребны именно слабым, уязвленным этим комплексом, ибо нечем им заполнить пустоту в душе, не дающую им покоя. Как хлеб, им нужна выпреинность, буффонада, барабанный бой, хвастливое мифотворчество, кроме которых эти нищие духом ничего и не

имеют. Им необходимы награды, пустые титулы, — они присваивают их себе и щедро раздают тем, в ком нуждаются. Но многочисленным дояркам и пастухам, получающим медали и ордена, эти побрякушки, право, не так уж нужны. Доярки и пастухи отлично делали бы свое дело без орденов и званий «героя социалистического труда», без прижизненных памятников себе, испытывая то мистическое, религиозное чувство удовлетворения, которое испытал, на веки закрывая свои глаза, Бернар. Ордена им не нужны, — они нужны только тем, кто их раздает, чтобы возбудить мелкое тщеславие и потому иметь возможность властвовать над будто бы заблудшими людьми. Это — обязательный атрибут любого тоталитарного движения: сказав «а» и, не имея ничего иного, пообещав конечную награду в своем сиящем «изме», оно должно заняться раздачей мелких наград.

Людям надо оказать доверие. Хватит идти против Бога, создавшего людей свободными. Отдайте людям их свободу — и им не нужно будет ни особых, ни побрякушечных наград.

На это часто слышен вопрос любителей Ницше: «А зачем тебе свобода?». Он так набил оскомину, этот вопрос, что меня всегда подмывает ответить на него так: а тебе какое дело, зачем мне свобода? Ведь если у Ницше этот вопрос мог быть естественным, продиктованным временем, судорогами закатывающейся викторианской эпохи, мучительным исканием ответа на поставленные этим закатом вопросы, то теперь его повторяют именно те, кто не может доверять людям, доверять самой жизни, не заковывая ее в кандалы своих собственных представлений.

Но у нас нет никаких оснований считать, что жизнь в свободе, то-есть в основах христианства, со всем вытекшим в конечном счете из десяти заповедей, — а выше их найдется ли что когда-нибудь? — правопорядком, регулируемая усилиями воспитанных христианством же людей, не устраивает нас. И наоборот, у нас накопилось слишком много доказательств, что попытки устройства жизни по схемам «спасителей человечества» превращают ее в ад.

Всё это, конечно, большое упрощение сложных проблем. Но во времена критических усложнений надо упрощать, надо брать вещи часто в их первооснове и только тогда вламываться в густой лес. Иначе из-за деревьев не увидишь леса. Недавно мне пришлось написать известному английскому писателю, что можно с успехом рассуждать о свободе, но не-

посредственно ощутить ее ценность легче всего только в тюрьме или в концлагере, — нищевский вопрос тогда отпадает сам собой, вместе с ценностями из жилетного карманчика.

Трудно обобщать, трудно соединять в одно самые разнообразнейшие области нашего делания и бытия, но не кажется ли вам, что всё сейчас пронизано вот этим духом, не требующим наград? Веяния этого духа, по-моему, видно повсюду — и было бы странно, если бы было не так. Из величественной викторианской эпохи человек вступает совсем в иное время — как же может он удержать в себе настроения и чувства, которыми он жил во времена своих действительных и мнимых побед? Одни привели его к огромным завоеваниям — другие ввергли в тоталитарный ужас. Каков итог? Сбалансированы ли победы и поражения? Разве нет уже этого баланса в подсознании, разве не отворачивается человек от мнимых своих побед и не жаждет всем духом и нутром своим: «Да будет мир на земле!». Но эту высшую победу, эту награду могут дать людям нашей культуры не истязание барабанной шкуры и якобы спасительные схемы, а только христианство, оставляющее людям полную свободу, в том числе и верить или не верить в бессмертие.

Это, конечно, никак не равно старому кличу: «смирись, гордый человек!». Это и не мелкотравчатость и не призыв к мещанству, взгляд на которое, впрочем, уже пересмотрен. Нет, у человека останутся и смелость, и гордость и желание побед, — но качественно других, но духовно оцениваемых иначе. И может ли быть по-другому? Мы разоблачили себя психоанализом, мы открыли теорию относительности — разве можем мы верить многим условностям, определявшим жизнь в течение веков? Новые представления, вероятно, тоже когда-нибудь будут названы условными, но они всё же будут другими, ступенью выше. Мы не спускаемся в средневековье, а поднимаемся на следующую ступень лестницы, конца которой никогда не увидим, не узнаем, — на этой ступени и награды и победы примут совсем иной вид. Так должно быть — так и будет.

В этой нашей вере может быть только одно сомнение: придет ли к ней человечество и устроит ли на ее основе свою жизнь постепенно, путем сложной эволюции, наверное даже мучительной, — или потребуются ему несравненно более мучительный вариант, с пуском в дело атомных и водородных

бомб, после чего лишь уцелевшие смогут прозреть и увидеть то, что сейчас мы только ощущаем? На это немного можно сказать. Не покладая рук работая над первым вариантом, стараясь не допустить, чтобы люди пришли к новому состоянию только через еще одно вселенское потрясение, мы можем лишь повторять:

— Господи, помоги в наших сомнениях!..

ЮРИЙ ИВАСК

ГЕОРГИЙ ПЕТРОВИЧ ФЕДОТОВ (1886-1951)

В ранней юности Георгий Петрович примкнул к революционному движению. Его арестовали и через некоторое время он принужден был из России уехать. Именно так начиналась биография тысяч и тысяч русских интеллигентов. Но в Германии он изучал не Гегеля, Маркса, как полагалось бы, а историю средних веков (в Берлине и Иене). По возвращении в Россию он продолжал эти занятия под руководством профессора Гревса и увлекся поэзией. Его вдохновляли не только Вергилий, бог латинского средневековья, или Гораций, Катулл, но и символисты, Вячеслав Иванов, Блок. Было ли это отступничеством от интеллигентской традиции? В ту эпоху — лишь отчасти. Разве «модернисты» и их читатели перестали быть интеллигентами? И если не В. Иванов, то Блок или Белый от интеллигентского наследия не отказывались. Но они составляли некоторое меньшинство, которое отталкивалось, например, от Чернышевского, однако, не от Некрасова, и отошло от партийной кружковщины, хотя и продолжало ненавидеть самодержавие.

В годы революции Георгий Петрович участвует в *христианском подполье* и редактирует журнал *Свободные голоса*¹. Это новое подполье по составу своему было тоже интеллигентско-меньшинственным. Если в годы между двумя революциями родился новый тип культурного интеллигента, то теперь, в борьбе с большевизмом закаляется боевой характер христиан-интеллигентов — свободных исповедников, к которым примыкает и Федотов. Он читает лекции в родном Саратове и выпускает монографию о Абеяре (1924 г.). В 1925 г. ему удается выехать за границу. В продолжении 14-ти лет, до II мировой войны он состоит профессором парижской богословской академии. Это лучшие — наиболее плодотворные годы в его жизни. Он выпускает ряд книг, участвует в экуменическом движении и, вместе с тем, остается близким левому анти-коммунистическому флангу борьбы с большевизмом, сотрудничает в газете

¹ Две статьи Федотова в *Свободных голосах* были перепечатаны в *Новом Журнале*, в книге 43-ей, 1956 г.

А. Ф. Керенского «Россия». Но всего ближе ему кружок друзей единомышленников — мать Мария, И. И. Фондаминский и др. Вместе с ними и Ф. А. Степуном он создает журнал *Новый Град*, выходявший неперiodически (1930-1939 гг.). В 1940 году ему удается уехать в С. Ш. Вскоре при его деятельном участии, создается Свято-Владимирская духовная академия (в Нью Йорке), где он преподает до самой смерти. Одновременно он состоит в социалистической Лиге.

Федотов-историк продолжает пророческую традицию русской философско-исторической мысли (от Чаадаева, славянофилов, западников), но, вместе с тем, он совершенно чужд столь характерной для этого направления своевольной стилизации прошлого и всякого вообще wishful thinking. Славянофилы просто выдумали идеальную Русь 17-го века, как Герцен — современный Запад, в котором он к концу жизни в значительной степени разочаровался. А К. Леонтьев, — лежа на обломовском «диване лени» и небрежно перелистывая общие руководства по истории, создавал свои замечательные концепты «цветущей сложности» культуры и «смесительно-упростительного разложения». Таких примеров вольного обращения с историей можно было бы привести множество (и, добавим, что эти «вольности» и даже просто погрешности творческого наследия славянофилов или К. Леонтьева не обесценивают).

Федотов был историком строгой выучки. Академическая скрупулезность и живой интерес к прошлому (к тому, что на самом деле произошло) спасали его от стилизаций. Но, вместе с тем, от суждения о прошлом и иногда от осуждения его, он не отказывался. Однако, судьей своего народа он становился лишь после длительного и кропотливого изучения материала. Так создавалась его книга *Святые древней Руси*. Он утверждает, что при всем богатстве и просвещенности Киева, богословие там не развилось, как в более бедном и внешне-захолустном Париже. У нас не было греческого средневековья, которое соответствовало бы латинскому средневековью западной схоластики. Но образ Христа — не Страшного Судьи, а Доброго Пастыря, полнее раскрылся на Руси — в житиях Феодосия, Сергия, в летописях, в светском завещании Владимира Мономаха. Ученому Кириллу Туровскому было далеко до западных проповедников 12-го века. Но есть (может быть незнакомое Западу) кроткое величие в гимнологии *Сказания о Борисе и Глебе*. Святые древней Руси, не переставая быть иконами,

снова ожили под его пером и приоткрылись уму и сердцу современников. Ряд других замечательных эссе Федотова — драматизированная *Судьба русской интеллигенции*, портреты трех столиц (Киева, Москвы, Петербурга), очерки *Русский человек*, *Россия и свобода*, первый том *The Russian Religious Mind*² и многие другие работы — являются замечательными фрагментами, покрывающими всю историю русской культуры. Имеется немало замечательных трудов по социальной, политической, экономической истории России, но *нет* истории русской культуры (т. е. творческих ценностей, понятий, образов и их «носителей», составляющих культурное общество). Книги и очерки Федотова этот пробел в русской Kulturgeschichte восполняют (как и работы В. В. Вейдле).

Духовные и исторические ценности в каждый данный период истории создаются носителями культуры и завещаются потомкам, которые вольны выбирать из наследия прошлого то, что им всего ближе. Федотов историю и изучал, и в истории выбирал. Вот что, по его убеждению, могло бы быть творчески использовано из нашего *предания* для строительства свободной России (государственной, общественной и духовной): смирение (кенеzis) и любовь-жалость (агапе) св. св. Феодосия и Сергия, трезвенное «умозрение в красках» Андрея Рублева, поучительный опыт первой русской демократии в республике Св. Софии (Новгорода) и тот римско-классический замысел империи (дело Августа, благословенное Вергилием), который мог бы воплотиться, но не воплотился в петербургской монархии; а также и классический лад, строй мысли и творческая дисциплина Пушкина, наконец, традиции русской интеллигенции — пусть и беспочвенной, но жертвенной, и культурное западничество, обновленное и углубленное христианским ренессансом славянофилов. Западничество в России обычно соединялось с социальным радикализмом, а славянофильство вырождалось в реакционность. Федотов совместил оба эти направления (по верному замечанию М. М. Карповича). Он Герцен, ставший христианином, он Хомяков, опять вернувшийся на Запад (которому, по существу, последний всегда был близок).

20-го ноября 1918 года, в канун праздника Введения во

² Второй том этого труда был почти закончен.

храм Богородицы, небольшая группа единомышленников, объединившихся в братство, дала обет служения Христу и свободе³. В числе лиц давших этот обет служения был Г. П. Федотов; и в продолжении последующих тридцати трех лет своей жизни он строго следовал обету, данному им в жуткие дни гражданской войны.

Как-то, я спросил Георгия Петровича: — Можно ли всё-таки строить культуру на евангелии, не рассыпаются ли в прах все храмы и академии от этих вот евангельских слов: будьте как дети, будьте как птицы небесные... Дьявол в мильтоновом *Возвращенном Рае* соблазняет Христа Элладой, искусством, литературой, философией, красноречием афинян, столь близких сердцу слепого барда, да ведь и нашим...

— Но благая весть Его дошла до нас в четырех евангельских книгах, — сказал Георгий Петрович. Так, евангелие оправдывает самый факт переписи книг, их печатание. Скверных изданий и рукописей больше, чем хороших, но если бы их вообще не было: что знали бы мы о Христе? Ведь устное предание искажается, обрывается.

Великие «соблазны» культуры: Virgilius и Пушкин, готика и Бах были ему понятны и, оставаясь христианином, он их не отвергал; и именно ему (и никому другому в России) удалось оправдать культуру от всех *русских* (например, бердяевских) нападок на нее.

Федотов верил, знал, что Христос раскрывает перед нами врата вечности и свободы, которые может быть никогда в земной нашей жизни вмещены не будут. Культура символична, конечна, а Христос реален, вечен. Всем храмам и академиям надлежит рассыпаться в прах — задолго до чаемого Иерусалима. Но этот Град, хотя и нисходит с неба, строится на земле, при участии многих поколений, пишет Федотов в своем очерке *Эсхатология и культура*. Это творческое сотрудничество есть культурное делание. Федотов соглашается с Федоровым, что страшные апокалиптические пророчества условны. Ведь имеются в евангелии и образы пришествия Царства Божиего — не катастрофического, а органического порядка: это верно горчичное, вырастающее в древо, которое покроеет всю вселенную. Пусть эмпирическое дерево засыхает, пусть храмы и статуи рассыпаются. Но: «Ничто подлинно ценное в этом мире не

³ Е. Н. Федотова, «В защиту памяти Г. П. Федотова», «Новое Русское Слово», 3-го марта 1955 г.

пропадает. Культура воскреснет, подобно истлевшему телу, во славе. Тогда все наши фрагментарные достижения, все приблизительные истины, все несовершенные удачи найдут свое место, сложившись, как камни, в стенах вечного Града». Эта мысль примиряет с трагедией во времени и может вдохновить на подвиг, не только личный, но и социальный» (*Эсхатология культуры*). Бесчеловечная гибель большинства людей, предсказанная в Откровении Св. Иоанна, может быть предотвращена и во всяком случае не может нас вдохновлять, как Августина или Данте. К тому же апокалиптизм часто вырождается в ничегонеделание или в истерию. Осуждая жестокий апокалиптизм, как и тщеславный мессианизм, Георгий Петрович осуждает также и другую крайность — успокоенность многих православных богословов, ориентирующихся на отцов церкви, осуждающих вдохновение и порыв в церковной жизни. Чаяние конца и вера в свой народ часто питаются нездоровыми эмоциями, но и полное отрицание *чувства* тоже бесчеловечно. А всякая бесчеловечность отрицает Христа, преследует свободу и уничтожает или подрывает то, чему Георгий Петрович служил по обету, по совести, по мере сил.

Подводя итоги, можно утверждать, что Федотов был христианским гуманистом. Это определение включает в себе противоречие. Гуманисты 15-го или 16-го в. часто были плохими христианами и даже — не христианами; и, вдобавок, при ориентации на человека (*homo*) они не всегда были *гуманны* в плане нравственном. Федотов пишет: «...что может быть более чуждого гуманности, чем великолепный и жестокий век Леонардо да Винчи и Борджиа» (*О гуманизме Пушкина*). Добавим, что главный критерий ренессанса был не религиозный, моральный, а эстетический. Одаренный негодяй, Беневенуто Челлини, или благородный аристократ, сэр Филипп Сидней — прежде всего эстеты.

Гуманизм в понимании Федотова включает не только ренессанс, а и свободолюбие революционного 18-го века, и великодушную (хотя часто и безбожную) человечность 19-го века. Он дает следующее определение этой реальности: «...гуманизм есть культура человека, как творческой личности. Это покрывает всё — от Петрарки до Бердяева» (*О гуманизме Пушкина*). В христианство многие гуманисты не вмещаются (например, Монтень), но все они являются «продуктами» христианской эры. А гуманисты Федотов и Бердяев в христианство вмещаются:

и вместиться в него они хотели. Оба они, при всех существенных различиях и спорах, были христианскими гуманистами. Несколько слов о том, что их отделяло. Бердяев ценил лишь творческий акт, а не его результаты, тогда как Федотов верил, что самое лучшее и совершенное из всего человеком сотворенного, т. е. культура — «воскреснет, подобно истлевшему телу во славе» и найдет место и оправдание в Новом Иерусалиме (см. выше). Именно поэтому он и *защищал* дело культуры и отстаивал формальную демократию, которая сама по себе культурных ценностей не рождает и, конечно, не приближает к Богу, но не мешает ни культуре, ни религии, и, главное, не унижает личности. Федотов взял на себя ответственность чисто педагогическую за культурное делание, тогда как Бердяев от этой педагогической ответственности отказывался и часто упивался катастрофичностью, которая, по догадке Федотова, была источником радости для его революционного духа, как трагическая игра для Ницше (*Бердяев-мыслитель*). Федотов *горой стоял* за демократию, хотя бы и буржуазную, американскую, для Бердяева всегда столь ненавистную. Он отстаивал демократию не только потому, что демократический строй обеспечивает хотя бы внешнюю формальную свободу, но и потому, что он более, чем кто-либо ненавидел застенки тоталитарных лже-демократий, и, преклоняясь перед мученичеством своих погибших собратьев, никому мученического венца желать не мог. Демократия не есть панацея от всех зол, но в государстве демократическом гражданам не приходится одобрять террора (громогласно или безмолвно), которого никаким строительством оправдать нельзя. И демократия не мешает оппозиции и инициативе; и не ее вина, что оппозиционеры и инициаторы в демократическом обществе иногда недостаточно активны, динамичны.

Христианский гуманизм Федотова не катастрофический, не безответственный, а конструктивный и педагогический. Его наследие может быть полностью оценено нескоро и лишь в годы долгого мира — мира, наполненного творческим содержанием, трудом, культурой, близкой по духу Пушкину, а не Достоевскому или Толстому — очень по разному, но с тем же рвением страстно, гениально и несправедливо отрицавшим возможность медленного терпеливого восхождения и приближения к истине (т. е. *постепеновщину* — по выражению Менделеева).

Если *завтра* России будет пушкинским, то не станет ли одним из ее властителей дум — Федотов, — педагог, «друг

юношества» — представляющий целый народный университет христианского гуманизма.

Последнее существенное замечание: Федотова иногда укоряли чуть ли не в ненависти к России (в последний, послевоенный период) и кое-кто недобросовестно использовал его имя для дешевой анти-русской пропаганды. Да, он осуждал не только тиранию большевиков, он иногда порицал и самую Россию за ее долгое подневольное молчание. В его речах слышался отзвук гневных укоров Иеремии. Но, как и библейский пророк, он продолжал свою отчизну любить; ей он отдавал свои заветные помыслы. Как-то Георгий Петрович сказал: — теперь на очереди борьба с большевизмом, и с Россией, использованной коммунистами в качестве плацдарма, базы, но когда советы будут низвергнуты и, вместе с тем, Россия окажется разгромленной, тогда нужно будет проявить мужество, чтобы эту униженную Россию защищать. Побежденная Россия сразу станет Россией правой, прощенной и достойной своего великого будущего.

Но если бы, если бы Россия сама себя освободила! — Неужели это невозможно?

НИКОЛАЙ ТАТИЩЕВ

СРЕДИ КНИГ II

За те 30 лет, что я живу в Париже, во французской литературе большого стиля происходит эволюция, которую можно определить как отход от материализма. В 20-х годах тон здешней литературы задавали Поль Валери и Перс, автор «Анабазиса», тогда же переведенного на русский язык Г. Адамовичем и Г. Ивановым. Валери умер в 1945 г., Перс уже давно переселился в Соединенные Штаты. Между поэзией Валери и Перса на первый взгляд никакого сходства нет, за исключением одного: оба они в своем творчестве обходились без Бога и без Христа и проблемы добра и зла их не интересовали.

Если существует творческая эволюция без Бога, то эта эволюция может быть или рядом ступеней творения бытия, как у Перса, или рядом ступеней раскрытия бытия, как у Валери, или же наконец рядом случайностей, как у «научных материалистов». В религиозном понимании мир есть раскрытие некой его сущности, совершенное познание которой достигается в конце мирового развития, в некую субботу тысячелетнего царства святых. Тогда конец мирового года получает законное разъяснение. Но если мировая эволюция есть свободное творчество жизни из ничего (Валери, Перс, индуизм), то почему она останавливается в конце концов и всё начинается сначала? Значит, энергия не творится и сумма ее постоянна; и она только перераспределяется и расходуется, периодически доходя до мертвой точки очередного впадения в небытие («Анабазис»). Но кто заводит пружину во время сна? Такая машина, кстати, не может иметь памяти, ибо почему тогда опыт бесконечного прошлого не пошел бы ей впрок и она всё периодически начинает сначала? Сознание с момента своего возникновения мучительно стремится расшириться и победить все преграды: всё вспомнить, победить время, победить разделение в пространстве; и оно хочет всех и всё полюбить. Достигнув этого — сознание превращается в совесть и забывает о той муке, которая была причиной его возникновения; и само оно исчезает: головное знание превращается в сердечное ведение (совесть).

Кроме «машины без Бога» или «чуда жизни без Чудодея», — в атеистической метафизике имеется еще одно прельщение, о котором вскользь упоминает Перс: это метемпсихоз или ощущение периодического перевоплощения личности. Эта интуиция очень существенна для индуизма и для всех метафизических систем, не знающих Вечной Памяти¹. Для христианского религиозного сознания Вечная Память — центральна. Христианство отрицает перевоплощение и каждую отдельную жизнь оно может осознавать изолировано. Было сказано в христианском мире, что одна человеческая душа представляет бóльшую ценность, чем всё мироздание. Для не-христианского сознания этот христианский парадокс неприемлем: как может часть быть больше, ценнее целого? А согласно евангелию каждая жизнь есть абсолютная жизнь во Христе. Евангелие устанавливает таинственное равновесие между строгостью закона и пощадой благодати (или исключения из закона). Не помышляя о перевоплощении, христианская личность принимает на себя часть мировых страданий и несет их как искупительное зло, без ее воли вошедшее в мир. Простить всецело свою жизнь Богу — это тайна принятия Сыном Отца. Первым грехом личности был отказ от активности воли, т. е. грех неверия. Ведь каждой личности в этом мире предоставляется возможность освобождения от закона природы (но автор «Анабазиса» и многие романтики с этим и не согласны). Личность борется с жестокой, всепоглощающей природой, и чтобы не умереть, чтобы не дойти до духовного самоубийства, она должна постоянно поддерживать в себе огонь воли и веры. Нельзя впадать в грех против самого себя и поэтически лениться... И писатель не должен поддаваться этому прельщению; писать как Ленский — «темно и вяло» — грех. И если ты эстет, а кто не прошел через эстетизм между 15-ью и 30-ью годами, — то не самоуслаждайся своими мечтаниями, не останавливайся на пол-дороге, не бойся впасть в отчаяние, которое всегда наступает после восхищения тщетой преходящего мира.

«Христианство не учение, а прежде всего Христос», пи-

¹ Так называется в православной панихиде бессмертие души. Вечная Память или Христос борется за личность и побеждает «Житейское Море» или природу, которая стремится растворить умершего в своих волнах.

шет Ю. Иваск («Опыты», VI, стр. 55), отвечая Г. В. Адамовичу. И на той же странице он утверждает: «Бог есть, ибо Христос в Него верил. Вот, мне кажется, единственно приемлемое доказательство бытия Божия». Да, это так. Кроме того, думается мне, не только вера, но и связанная с ней свобода — с самого начала мира воплотилась во Христе. Адамович в своих сдержанно-страстных «Комментариях» («Опыты», VI), спрашивает: «Но что такое небо?» Однако, евангелие не занимается этого рода вопросами: как возник мир, плоская ли земля или круглая. Евангелисты просто и правдиво описали то, что они видели (и слова их «подделать» нельзя). Далее (на стр. 47) Адамович спрашивает: «Но верит ли кто-нибудь действительно в воскресение мертвецов?» Да, отвечаем мы, очень многие. Но оставим это. Главное и самое ценное в Адамовиче, думается мне, это его трагическое недоумение не перед чудесами, а перед тайной свободы, перед ее темной стороной. Свобода человека безгранична и она чаще всего реализуется в эгоизме, эксплуатации. Никакое учение, отвечает ему Иваск, никакой христианский катехизис разрешить загадку темной стороны свободы не может. Может это сделать только личность Христа, которая просвечивает через священное писание и священное предание. К последнему относится всё, что связано с опытом христианских, да и не христианских народов (ибо христианство проникло всюду) — с их историей, литературой.

Адамович пишет (стр. 41), что согласно одной из гипотез современной науки «вся вселенная, с мириадами светил и туманностей, возникла почти мгновенно, в несколько секунд, путем какого-то извержения из одной точки». Да, и это происходит даже много скорее, ибо совершается вне времени, в ноль времени, в то всеобъемлющее мгновение, которое заключает в себе все времена и пространства и поэтому представляется нашему сознанию таким бесконечно долгим. При этом, между «сотворением мира» и всей последующей его историей — разницы нет, как нет ее между «одной точкой», откуда всё выходит и всей остальной системой с ее мириадами световых годов. Всё, особенно жизнь каждой отдельной личности протекает во времени и вне времени — в зависимости от того, из какой реальности бытия мы исходим, из «Житейского Моря» или из «Вечной Памяти». Евангелие не озабочено тем, был ли сотворен мир, оно как бы говорит: если тебя это интересует, обратись к Ветхому Завету или к теории

относительности; единственно важное не в этом, а в том, как тебе побороть собственный эгоизм. Это — «единое на потребу»; всё остальное — приложится. С этой точки зрения мгновение рождения мира и вся история его — есть мгновение отдачи себя, своего я, отдачи без остатка, или евангельское отношение Сына к Отцу. Мне кажется, яснее об этой неясности сказать нельзя.

В общем, спор Иваска и Адамовича сводится вот к чему: Адамович еще смешивает две области, область религиозную и область церковную. Они почти никогда не совпадают, потому что — хотя первоначально церковь и рождается из религиозности, но впоследствии, в «Житейском Море» она неизбежно «тонет», тогда как религиозность всегда остается свободной, она «парит». Церковь — это в лучшем случае «христианство», окрашенное в национальные цвета, а религиозность — это Христос. Христианство дробится на группы и нации, оно претерпевает изменения во времени и может принимать кощунственные формы патриотизма и мессианизма, иногда даже оно возглавляет войны. Чтобы этого избежать, нужно всем своим существом обратиться к личности Христа. В защиту исторической церковности многие справедливо напоминают, что она отобрала, сохранила и донесла до нас евангелие и что она является начальной школой религиозности. Но если задержаться в этой школе — она превращается в академию, архив или музей, полный замечательных памятников, но теряющий «единое на потребу». Однако, в церквях, среди молящихся, можно иногда заметить чистое существо, пожилую женщину или подростка, для которого такого противоречия между религиозностью и церковностью не существует. Таковую душу не могла бы, конечно, соблазнить наша полемика, ни сомнения Адамовича, ни суперконфессиональная религиозность Иваска, ни эти дополнения. Между сознанием таких существ и нашим, — в лучшие минуты жизни — разница не велика, хотя те воспринимают дьявола как реальную личность, а мы как темную сторону свободы.

«Нарицательному Минору» (см. «Комментарии» Адамовича, стр. 55), который не верит в Бога, но верит в природу, отвечали многие, в том числе и Шеллинг, утверждавший, что существуют три стадии познания Бога в истории. Первая, древняя, когда Он воспринимается, как судьба; вторая, средняя, когда Он воспринимается, как природа; и, наконец, третья, когда Он воспринимается, как Провидение. Это стадии

незнания законов жизни, познания этих законов и познания Законодателя. Добавлю, что лишь в последней стадии ясно разграничиваются эти две реальности: «Житейское Море» и Любовь, жертвенная самоотдача.

Переход от одного вида познания Бога к следующему часто сопровождается глубокими внутренними потрясениями; это основная тема Паскаля и Толстого. Здесь всё выворачивается наизнанку. Может быть в этом заключается и объяснение больших революций. Сознание меняется, человек становится другим и, при этом, он часто проходит через промежуточную стадию атеизма.

Новое сознание 20-го века связано с ощущением иллюзорности времени (а не только пространства, с чем мы уже свыклись после открытий Галилея и Коперника). Многим теперь уже не покажется безумным предположение о «сотворении мира в несколько секунд или еще скорее». В прошлом такого рода предположения отклика не находили. Индия об этом догадалась раньше Канта. Платон как будто намекает на это, но почему же тогда среди многих доказательств бессмертия души в «Федоне» про иллюзорность времени прямо не говорится. А ведь это единственное доказательство, доступное разуму: если время иллюзия, то я существую всегда, ибо я не подчинен ему и могу взирать на него со стороны, как на морские волны. Если время последняя реальность, тогда я — мираж, и река времен уже уносит меня, чтобы растворить без остатка.

«Чем отличается хорошая книга, которую стоит читать», спрашивает Толстой в своей лучшей книге, в старческом Дневнике, и отвечает: «тем, что она пробуждает совесть». Размышления о времени и пространстве вне связи с этическим началом, т. е. вне связи с тем, как жить, скоро становятся скучными. Корни жизни и корни искусства в морали и в том, как ее осуществлять, или в «едином на потребу» (из слов Христа Марфе и Марии). Лишь это экзистенциально, как сказали бы теперь. Но эти корни не должны выступать наружу, они должны быть скрыты в земле, чтобы питать оттуда дерево с его цветами и плодами. Но не лучше ли, когда человек сам забывает об этих своих корнях? Так, Пушкин не знал, что он добр (см. его стихи в приложении к «Евгению Онегину» — «Вчера сказала мне N.N...»). Но читатель скоро догадывается об этом и о том, насколько вообще глубоки этические корни поэта, и

это ведь самое главное. Последний суд над писателем — нравственный. Лишь этика обеспечивает ему бессмертие, хотя бы он и гримировался «под эстета» (иногда из целомудрия) или, как это бывало иногда в России, юродствовал. В наши дни, во Франции, нравственной оценке начали подвергать многих писателей прошлого, может быть не с той страстностью, как Толстой в своем Дневнике, но с присущей французам отчетливостью мысли. Из такой оценки искусства исходили недавно умершие Лавель и Бернанос и поныне здравствующий Габриэль Марсель. Как бы удивился Поль Валери, если бы узнал, что лучшие эссеисты Франции начнут оценивать стихи и романы, не столько исходя из эстетики, сколько из этики. Для них существенно — был ли автор добрым человеком... Кстати, по мнению Лавеля это может обнаружиться лишь после смерти писателя.

Толстой применял эту оценку (в замечательной записи от 20-го октября 1896 г.), а также и китайцы, создавшие теорию «доброй музыки». Не только музыка, литература, но и архитектура может быть доброй, благой, и тогда она остается, а всё не доброе может быть эстетично, но оно преходяще. Если этот критерий правильный, то все художники, не забытые в веках — Гомер, Рембрандт, Моцарт — были добрыми людьми. Однако, сам автор никак не должен заботиться о том, поучительно ли его произведение или нет, потому что внутренняя сущность человека как-то сама воплощается во всём, что он делает и, поэтому, успешно притворяться или долго обманывать людей всё равно никому не удастся. Но об этом я хотел бы поговорить в другой раз.

ГЕНРИХ ШТАММЛЕР

ОБРАЗЫ РОССИИ В ГЕРМАНИИ

Мир богат проблемами. Они свидетельствуют о его неблагополучии и вдохновляют, радуют одних лишь мыслителей, теоретиков. Для всех же прочих смертных они слишком мучительны. Поколения, обреченные проблемы разрешать, вздыхают и даже кряхтят под их непосильным бременем. И теперь более, чем когда-либо.

Куда бы мы ни взглянули, везде мы находим спорные вопросы, загадки и задачи, разрешение которых зачастую трагически отражается на судьбе — как отдельных индивидуальностей, так и широких общественных групп. Жестокие слова Гегеля — «мировая история не создает счастья» — к сожалению, подтверждаются и отчасти совпадают с суждениями К. Леонтьева, утверждавшего, что принятие мероприятий, которые с нашей человеческой точки зрения представляются «справедливыми», столь же бесплодно, как и «оставление вещей» при старом, уже существующем порядке. Ведь это всегда так было: когда одни поднимаются, то другие падают, и всякая уравнительная справедливость есть ни что иное, как безразличная компенсация одного другим. К тому же, всякое «разрешение» данного вопроса, таит в себе зародыш новой проблематики еще задолго до того, как оно может быть проверено на опыте. В области наших мыслей, чувств и поступков все проблемы являются прежде всего проблемами человеческими. Вне нашего воздействия остаются лишь вопросы абстрактно-теоретические — логика, математика и точные науки. Впрочем и там — язык цифр иногда роковым образом оказывается языком человеческим.

Вообще же в мире слишком многое оказывается тщетным и слишком многое забывается или же не принимается во внимание. Более существенно — что именно люди думают о самих себе и о других, своих ближних. Здесь заключается та специфическая, сложнейшая проблематика, которая страшно затрудняет жизнь, запутывает ее и, вместе с тем, делает ее привлекательной.

Если наше, выводимое из опыта представление о людях — преимущественно отрицательное, то оно вызывает резкую реакцию; это или извращенное злорадство, или же — возмущение: «Вот, смотрите, я ведь всегда говорил, что это ни к чорту не годится...». Если же нам удастся пережить чужие стремления и мечтания, которые нередко совпадают с нашими заветными думами, то ненависть и разочарование в нашей душе сменяются полным отрезвлением. Это обычно случается тогда, когда наши излюбленные представления и мысли обусловлены личным или историческим опытом. Такого рода переживания характерны не только для отдельных людей. Они свойственны целым народам, разным общественным группам и религиозным общинам. Примеров можно найти немало. Вспомним о том безграничном ужасе, который охватывал многих представителей русской народнической интеллигенции в 1917-18 гг., при виде обезумевшей и неистовствующей народной массы.

Недавно английский журналист Войгт в очень объективном очерке, посвященном Западно-Германской республике утверждал, что немцы, наконец, очеловечились. Крайний национализм их больше не увлекает. Они искренно хотят жить в мире и дружбе со своими соседями. Но, при этом, Войгт оговаривается: Россия и русские (вернее СССР и советские люди) возбуждают среди немцев ужас и отвращение, недоверие и ненависть. Между тем, во время первой мировой войны и после её окончания такого рода настроения не наблюдались.

Обе войны с Россией, потеря провинций на Востоке, оккупация части германской территории советскими войсками, поддержка, оказываемая Кремлем его немецким ставленникам и «кукольному» коммунистическому правительству, а также и разные советские махинации, угрожающие всей экономической и общественной системе Германии, еще не объясняют разочарования немцев в России и утерю ими того ее образа, который они когда-то создали. Я лично думаю, что здесь мы имеем дело с своего рода массовым психозом, который можно сравнивать с аналогичным отталкиванием западного мира от Германии, «изменившей своей сущности»¹.

¹ Кстати отметим, что известное изречение — Германия, это страна поэтов и философов — пустили в оборот не сами немцы, а англичане и американцы. Так, Эмерсон называл немцев полу-греками 19-го века и в плане философском, эстетическом и научном

Повидимому англо-саксы с их индустриализацией, обусловленной утилитаризмом, трезвым научным мышлением и социально-психологическим эвдемонизмом, хотя и с недоверием или даже с иронией относились к некоторым мелко-буржуазным и романтически-сентиментальным чертам немецкого характера и быта, всё же находили в Германии что-то такое, чего им не хватало и чему они втайне симпатизировали. Их привлекал высокий полет германской философской мысли и тот быт, от которого еще веяло поэтической патриархальностью, а также и стихия Диониса в германской музыке. Приблизительно те же настроения были у французских мечтателей до войны 1870-71 гг. Но затем наступило жестокое разочарование, которое Германия Бисмарка и Мольтке вызвала в Викторе Гюго, Эрнесте Ренане и Ипполите Тэне и других французских интеллектуалах, которые решили, что немцы изменили своей сущности; также и англо-саксов разочаровала Германия Вильгельма II-го и Гитлера.

Нечто аналогичное происходило в отношениях немцев к России. Многие из них с надеждой взирали на Восток; к тому же они больше и серьезнее интересовались Россией, ее верованиями, ее историей, ее литературой и музыкой, чем французы, англичане или американцы Германией и ее культурой. Еще до сих пор можно найти немцев или швейцарцев, которые еще чего-то ждут от России и готовы прислушиваться к ее заветам. В этом смысле очень типичной является позиция базельского богослова Фрица Либба. В 1945 г. он выпустил книгу «Russland unterwegs». Свою веру в Россию он связывает с верой в Россию советскую и в советской действительности находит, то, чего в ней нет². Однако, число верующих в Россию значительно уменьшается. Они всё более и более начинают осознавать, что их мечтания и стремления неосуществимы, — по крайней мере в данную эпоху.

Но во вторую половину XIX-го века Германия, вовлеченная в водоворот империализма, индустриализма и сциентизма, теряющая старую свою культуру и обездушиваемая в новых,

часто отдавал им даже предпочтение перед англичанами, которых вообще он очень ценил. И еще Бенедетто Кроче в своей истории девятнадцатого века характеризует этот последний — как век германский.

² Отметим, что несколько позднее Ф. Либб изменил свою точку зрения на Россию и коммунизм.

непривычных условиях жизни, обратила свои взоры на Восток: ибо там жил народ, еще, повидимому, неиспорченный, еще мистически приобщенный лону матери-земли. В Россию, в русских тогда многие немцы верили: так, больной, истекающий кровью, верит в пышащего здоровьем человека, кровь которого могла бы его исцелить.

Что именно представлял из себя тот немецкий образ России, от которого зависело будто бы спасение Германии или даже Европы? Мне лично кажется, что было три таких идеальных представления или образа России в культурной Германии: но контуры их слабо очерчены и кое в чем они иногда почти совпадают. При этом следует отметить, что немцы не принимали во внимание те исторические слои и наслоения, которые так существенны для понимания России, и о которых с такой убедительностью говорит Г. П. Федотов. Немецкая же мысль стремилась объяснить и понять некоторое уже данное целое. Объектом этого спекулятивного мышления был всегда некий постулированный про-образ (Urtyр), даже в том случае, если учитывались факты и факторы биологические, социальные, исторические и религиозные. Если Федотов киевскому типу русского человека противопоставляет московский и их обоих противопоставляет типу петровской империи, то немецкие истолкователи России (при чем симпатии или антипатии их в данном случае никакой существенной роли не играют) различают три основных типа: натуральный (т. е. варвара), государственный (Machtmensch) и душевный (русский вариант *hominis religiosi*). Все эти три типа встречаются со времени первых серьезных попыток изучения России — до наших дней. Следует еще добавить, что русскому *целому* всегда приписывался характер квази-потенциальный: вся русская история и социальная действительность рассматривались, как преддверие чего-то имеющего наступить в грядущем и именно поэтому — чего-то еще очень неопределенного и неясного.

Уже к началу 19-го века немецкие путевые записки и исторические труды составляли целую библиотеку. Но все они носили в большей или меньшей степени характер прагматический и были так или иначе связаны с текущей политикой, с проблемами характера практического. Эти соображения имелись, например, у Фридриха Великого, для которого Россия была реальностью, внушавшей опасения и угрожавшей его Пруссии. Русский человек во всех этих трудах обрисовывается либо как варвар, либо как агрессор (Machtmensch). Что

же касается до типа *душевного*, то в начале 19-го века немцы его еще не «открыли». К тому же, вплоть до середины 19-го века Германия сама еще была «душевной» и незачем было ей искать душевности в чужой стране.

Более углубленный образ России (в ту эпоху) создает народный поэт и публицист Эрнст Арндт. С 1811 г. по 1813 г. он жил в России, в качестве секретаря изгнанного Наполеоном прусского министра барона Штейна. Россия в его заметках — страна варварская, в которой организующей силой является примитивный инстинкт власти. Она — застывшее царство снега. Все русские добродетели — чисто варварские: это сердечность, верность, отвага. Русский народ отличается мужеством и, при всех своих недостатках, он достоин уважения. Это великий народ, хотя и несуразный, неотесанный.

Афоризмы Арндта грешат односторонностью. Россия была для него страной как бы первозданной, примитивной, варварской, но что-то увидел он в ней новое, еще никем до него неподмеченное: это та детскость, которую можно истолковывать по разному. Детскость означает неподготовленность, неформленность и своего рода интеллектуальную невинность. Именно это Арндт и имел в виду. Детский возраст — возраст потенциальный; душа еще словно покоится в куколке, из которой выпорхнет бабочка. Дети часто раздражают, но они же и радуют; им мы всё готовы простить, и не только потому, что они беспомощны и трогательны, но и потому, что они — столько обещают впереди. Так и для современников Арндта — варварская, младенческая и близкая природе Россия — была страной, чреватой великим будущим.

Это предначертанное, но скрытое от взоров современников великое будущее России — оставалось неясным. В 1829 г. Шеллинг писал кн. В. Ф. Одоевскому, что Россия сыграет великую роль в истории человечества; но в чем именно заключается ее назначение, он не знает. Того же мнения был и Гегель, который в том же году записывает: «в ее лоне таятся огромные возможности; характер натура ее — «интенсивны».

Для Наполеона и г-жи Сталь, для маркиза Кюстина и Мицкевича, Токвиля, для поэтов Гейне и Платена и для многих других европейцев, — как для «детей революции», так и для умеренных консерваторов, либералов и радикалов, Россия была всего лишь воплощением безрассудной, механической и тиранической воли к власти, чуждой всему душевному и ду-

ховному и исторически лишённой всякого смысла и оправдания; русский человек представлялся слепым орудием в руках своего бездушного падишаха. И если кое-кто из старо-прусских консерваторов и симпатизировал России, как например Теодор Фонтан в одном из своих последних романов «Der Stechlin» (в котором немало прелести и зрелой мудрости), то всё же симпатии эти были скорее поверхностными.

В плане же культурном господствовало чувство превосходства над «москвитами» — даже в петербургском их одеянии; также и русские ощущали свое душевное превосходство над туповатыми, педантичными северными немцами. Интерпретация Бисмарка, который в своих воспоминаниях строго отличает благовоспитанных и высоко-образованных русских «кавалеров» эпохи Александра I-го от более грубых представителей младшего поколения русского правящего класса, является скорее всего исключением из общего правила (и не только в данном случае).

Наконец появился писатель, который совсем по новому попытался разрешить русскую проблему, а именно — он дал высокую позитивную оценку русской церкви. Совершенно очевидно, что его понимание русского характера в плане религиозном предопределило интерпретацию многих позднейших немецких исследований о России; его следует также считать предшественником многих русских мыслителей и истолкователей «русской души», ранних славянофилов и позднее Н. А. Бердяева и С. Л. Франка. Это был Франц Баадер; подобно Жозефу де Мэстру, Донозо Кортесу и Константину Леонтьеву он принадлежит к немногочисленной группе тех «посторонних наблюдателей» 19-го века, которые были поняты и более всего прославились после своей смерти, когда многие из их пророчеств исполнились, а их указания и советы никакой пользы принести уже не могли.

Баадер оказал воздействие почти на всех немецких интерпретаторов России, от Гакстгаузена до Макса Шелера и Освальда Шпенглера, — хотя в силу разных обстоятельств, связанных с возникновением новых условий и идей, они и отклонялись от его истолкования. Вот что имел в виду Баадер: восстановление вселенского единства церкви и преобразование всего современного просвещения и исповедания веры в плане христианско-универсальном. Он думал, что в этом историческом предприятии мирового значения России суждено сыграть посредническую роль огромного значения: эта роль

предопределяется ее историей, ее религией, сформированной византийским христианством. Именно поэтому он неустанно боролся с очень распространенной тогда русофобией и даже доходил до оправдания внутренней политики Николая I-го, которая будто бы способствует процессу развития и самостановления русского народа. Это самостановление представлялось ему существенным и спасительным; и при этом он считал, что греко-русская церковь, при всем своем политическом обскурантизме и своей чуждости современным веяниям, в большей степени чем другие христианские нации Европы сохраняет верность первоначальному духу христианства. Россию, — писал Баадер, знают на Западе меньше, чем Америку, но ее истинная сущность должна Западу раскрыться. Русский «душевный человек» является типичным представителем русского национального коллектива: в России сохранилось в чистоте древнее христианство. Имея в виду Россию, он писал Шевыреву: несомненно, что характер каждого народа, принявшего христианство, остается существенным образом неизменным и даже в случае дехристианизации он не сможет полностью видоизмениться. Станным образом, он в данном случае совпадает, например, с Тойнби, который утверждает, что большевизм есть ни что иное, как демоническая мозаично-христианская ересь.

Общаясь с русскими, Баадер подметил в них черты искреннего благочестия; он говорит также об их неиспорченности, тонком образовании и научных интересах. А в своих размышлениях о византийском христианстве он приходит к следующему выводу: в России еще сохранились религиозные «инстинкты»... Об этом он писал в очерке, посвященном путешествию в Россию, в 1822 году. Эти же подсказанные интуицией мысли он высказывал и прежде, и делился ими с баронессой Крюденер; может быть, — косвенным образом они повлияли и на мировоззрение Александра I-го, который, как известно, к Крюденер очень прислушивался. Эта девственная чистота русского религиозного сознания предопределяет возникновение некой новой эпохи Св. Троицы, когда состоится мистическое бракосочетание души и духа, и разум примирится с откровением. При этом, его восхищала и русская государственность; и ему казалось, что она (в эпоху Александра I-го) призвана к посредничеству между католичеством и протестантизмом, к которому в то время она будто бы относилась дружелюбно.

Баадер обскурантом не был. Нельзя обвинять в этом писателя, хорошо знакомого с естественными науками, творчески активного и свободного духом. Вот к чему он более всего стремился: к примирению религии, спекулятивной философии и науки. Он мечтал об интегрировании точной, дисциплинированной мысли, научного опыта и индуктивного метода в метафизически-укорененный и христианско-этический космос. Россия казалась ему местом наиболее подходящим для осуществления этих заветных мечтаний. У него было немало русских друзей. По его наблюдениям совмещение истинного благочестия с живыми интересами в области научной и философской не приводило их к внутреннему конфликту. Это ему импонировало, и он пришел к следующему выводу: в России, как и в северной Германии, всюду чувствуется потребность примирения религии и науки. На основе этого своего опыта Баадер сделал еще один вывод: Россия просвещенная светом с Запада, должна загореться своим собственным светом и осветить им Запад.

Значение этого южно-германского католического философа, богослова, мистика, культурного деятеля и естествоиспытателя заключается в том, что он всё еще «задает тон», и постоянно цитируется многими, самыми серьезными истолкователями русской истории и «русской души», и не только в Германии, а, например, и Бердяевым. Кое в чем он может быть совпадает и с Константином Леонтьевым, который как и Баадер, выводил историческое бытие России из византийского христианства (хотя основной пафос его совершенно иной, чем у Баадера).

Следующим замечательным немецким истолкователем России был вестфальский дворянин, барон Гакстгаузен, известный исследователь русской сельской общины (*мира*), которую именно он впервые сделал объектом тщательного социологического анализа. Но в своем труде, опубликованном в 1847 году он делает ошибочное утверждение: России нечего опасаться тех явлений и тенденций, которые в настоящее время угрожают Европе, — это пауперизм, пролетариат, доктрины социалистические и коммунистические.

Бисмарк знал Россию довольно хорошо и с уважением отзывался о силе и выносливости русского народа. Оставляя в стороне его политические соображения и выводы, можно утверждать, что для него, как и для Арндта, — Россия была «явлением природы», лишь едва прикрытым тонким слоем при-

дворно-династической и усадебно-дворянской цивилизации; тогда как прочие европейские нации представлялись ему цельными культурными единицами. При этом, в качестве представителя старого помещного юнкерства, он явно сочувствовал русскому стихийному началу и даже фатализму и считал, что не следует бросать вызова России с её неисчерпаемой потенциальной силой. Историки культуры или публицисты, как Виктор Ген (Hehn) и, конечно, Карл Маркс, относились к России преимущественно враждебно; почему именно — объяснить нетрудно: и европейских либералов, и революционеров не могла не отталкивать Россия — последняя абсолютная и еще вдобавок теократическая монархия. Россия Александра III-го, Каткова и Победеносцева оттолкнула от себя и реакционных, балтийских немцев, особенно преданных русской монархии, но возмущенных руссификацией остзейского края. Напомним здесь, что балтиец Альфред Розенберг, ставший идеологом Гитлера, довел русо-ненавистничество до безумия, характерного для параноиков: и за этим последовала тягчайшая катастрофа и расплата.

Но были и другие настроения — скорее близкие Баадеру, который, по своему, в Россию верил. Благодаря посредничеству Варнгагена фон Энзе, Боденштедта, Г. Кёнига, А. Болтца, В. Вольфсона (одесского друга юности Теодора Фонтана) и многих других — русская литература, русский быт и вообще русская атмосфера понемногу раскрывались для немецкого образованного общества. Имело значение и то, что Тургенев подолгу жила в Баден-Бадене и дружил с Теодором Штормом, Густавом Фрейтагом, Юлианом Шмидтом и другими выдающимися представителями германской культуры, а Алексей Толстой был связан с веймарскими литературными кругами; еще более существенным был растущий интерес к Толстому и, наконец, к Достоевскому — («открытие» его является заслугой Ницше). — Всё это заставило немецкое общество прислушиваться и приглядываться к Востоку, и кое-как уверовать, что оттуда исходит свет (*ex orientae lux*).

В самом конце прошлого столетия Райнер Мария Рильке отправился в Россию на паломничество. После неизбежного визита в Ясную Поляну, он проехался по Руси, и, где-то между Петербургом и Волгой, утвердился в своем пророческо-литературном призвании. В своих первых сборниках стихов — в «Книге часов» или Часослове (*Stundenbuch*) и в сборнике «*Buch der Bilder*», он создает свой собственный своеобраз-

разный образ русского *душевного человека*. Впоследствии Рильке от России отошел. Париж Родэна и Скандинавия Иенса Петера Якобсона стали дальнейшими этапами его творческого пути; и образ России в его душе померк. Но существенно, что встреча с Россией произошла в годы его юности; и именно там он *нашел себя* творчески. Россия или даже Русь потрясла его и древностью, и девственностью, всей своей волшебной яркостью; и в те годы погас для него весь Запад с его техникой и мелочным буржуазным бытом 19-го века, и со всей своей декоративной культурой эпигонов и эклектиков. Перед ним раскрылось совершенно новое *поле зрения*, какое-то неведомое доселе *измерение духа*. И эта Россия Рильке во многом совпадает с Россией Баадера, — с ее неисчерпаемой инстинктивной религиозностью; как и Баадер Рильке соприкоснулся в России с силами до-историческими, натуральными, космическими. Россия его оплодотворила своей стихией, своей потенциальной мощью, как и Европу, для которой она является непочатым источником свежих сил и омолаживает европейский гений. Об этом писал В. В. Вейдле в своей замечательной книге «Задачи России».

Отметим, что перед войной 1914 года два немецких издательства (Е. Дидерихса в Иене и Р. Пипера в Мюнхене) выпустили полное собрание сочинений Толстого и Достоевского. За ними последовали собрания сочинений Пушкина и Гоголя, Тургенева и Лескова. Особенно большое значение имеет Пиперовское издание Достоевского

Его редактировали Д. С. Мережковский и историк искусства Артур Мёллер ван ден Брук. (Заглавие его позднейшей книги «Das Dritte Reich», но не ее содержание, было впоследствии узурпировано национал-социалистами). Существенно, что Мёллер ван ден Брук был знаком с сочинениями Баадера и воспринял баадеровскую концепцию русского *душевного человека*. Но в отличие от своих предшественников он привносит немало нового в свое понимание России. Размышляя о судьбах наций, он еще до рокового 1914 года создает два образа России: *европейский* и *сибирский*. Его сибирская Россия динамична; и её пионерский дух сродни Америке. Иногда эта его параллель распространяется на всю Россию: так Эдгара Аллана По он именует американским Достоевским, а Уота Уитмена — американским Толстым (что едва ли справедливо). Это сближение с Америкой объясняется тем, что он, как и многие другие европейцы, считал Россию молодой на-

цией, — страной неисчерпаемых потенциальных возможностей, о которых можно судить лишь в самых общих чертах (и здесь он совпадает с Баадером).

Предисловие Мёллера ван ден Брука к сочинениям Достоевского, повидимому, очень внимательно прочел Освальд Шпенглер, ибо все мёллеровские определения повторяются в «Закате Европы». Так, Шпенглер находит в историческом бытии России черты до-исторические — нечто неоформленное и едва лишь прикрытое западной культурой; русская эмоциональная ненависть или недоверие к самому факту существования Санкт-Петербурга является для него символом анти-исторической, хтонической установки русского человека; далее, он говорит о его стремлении к своеобразному «одушевлению» всего сущего — здесь он пользуется тем непередаваемым на русский язык выражением *Verinnerlichkeit*, которое может быть передается розановским выражением — *унежить* (русские хотят всё *унежить*, писал он); наконец, он говорит об апокалиптически-профетическом характере русской религиозности, воплощенной Достоевским. А мистическое поклонение матери-сырой земле является феноменом, непреложно свидетельствующим о юношеском возрасте русского народа. Мёллер ван ден Брук утверждает, что лишь «славяне (но он здесь имеет в виду только русских) могут еще породить Христа или Будду». А столь ему близкий Шпенглер поясняет: «Достоевский не принадлежит никакой эпохе, или же он апостол перво-христианства». А большевизм со шпенглеровской точки зрения есть ниспровержение начала метафизического началом социальным, которое обусловлено катастрофическим извращением насажденной Петром I псевдоморфозы культуры на русской почве. Всё русское «ниспроверженчество» связано не только с Петром, но внутренне и с Толстым, которого Шпенглер считает западником и отводит ему место в лагере Маркса, Ибсена, Золя. Но по закону внутреннего роста культур, Россия может быть опять «вернется к себе» (или дорастет до себя самой), и тогда она избавится от всех иллюзий петровского и большевистского западничества, и станет *сама собой* — в соответствии со своей трансэмпирической и ноуменальной сущностью. Далее Шпенглер утверждает: «пророческому христианству Достоевского принадлежит ближайшее тысячелетие». Это лапидарное замечание большого немецкого мыслителя является своего рода высшей точкой германской философии России, которая во мно-

гих отношениях совпадает с соответствующими утверждениями славянофилов старой и новой школы. Дальше этого никто не шел (а сам Шпенглер во многом изменил свою точку зрения в своей позднейшей книге «Die Jahre der Entscheidung»).

В 1938 году появилась книга немецкого мыслителя Вальтера Шубарта, одержимого своего рода германо-ненавистничеством: «Европа и душа Востока». Он утверждает, что в России будущего народится иоаннический человек, который призван спасти весь Запад. В своей концепции Шубарт следует за Достоевским и Вл. Соловьевым. По существу же он ничего нового не добавил к тому, что уже высказывалось Баадером, Мёллер ван ден Бруком и Шпенглером.

Но была новизна, было своеобразие в интерпретации Макса Шелера и Карла Нётцеля. Их ревизия предшествовавших истолкований русского духа вызвана была не политическим психозом военной эпохи, а очень углубленными размышлениями. Макс Шелер был прежде всего философом и философствующим социологом; его писания о России носят фрагментарный характер. Русская проблема никогда не была в центре его философии. Тем более удивительно, что он посвятил ей целый ряд очерков. Это свидетельствует о том, что между 1900-м и 1930 гг. русский феномен занимал очень многих выдающихся представителей немецкой культуры.

Наоборот, для Карла Нётцеля русская литература, русское искусство и вообще Россия была не только самым сильным переживанием его жизни, но и стимулом всей его творческой деятельности в области философской, социологической, моральной, литературно-критической и переводческой. С современной динамической Россией он был связан по рождению; он ее постоянно изучал и находился в контакте с представителями самых разных слоев русского общества; и Россия была для него своего рода барометром, по которому он угадывал и определял общую ситуацию — климат, погоду во всем христианском или под влиянием христианства сложившемся культурном мире.

Шелер писал свои очерки о России в те годы, когда воздействие католичества на его творчество было наиболее сильным. Он полностью использовал также католическую и протестантскую (Гарнаком сформулированную) критику «схизматического» византийского христианства, и, вместе с тем, может быть бессознательно следовал баадеровской линии. Отправным пунктом его исследования была не первоизданная

стихия в русской духовной природе, а национальный характер — таким, каким он сложился за целое тысячелетие под влиянием религиозно-нравственного христианского просвещения. Его анализ тех политических и социальных явлений и тенденций, которые были следствием византийской выучки и будто бы пассивного византийского благочестия, в какой-то степени напоминает Чаадаева, и, отчасти, ранних славянофилов. Шелер утверждает, что за счет греческого православия следует отнести принципиальное, специфически-русское и в основе своей демократически-окрашенное недоверие русского человека к земной власти, к владычеству, авторитету, вообще к государственности, ибо согласно учению этого вероисповедания служение Богу выше чем господство во славу Божию. Эта установка, по Шелеру, вызывает типично-русскую «святую иронию», которая помогает русскому человеку вынести-перенести динамическую тиранию внутренне отрицаемой им государственной власти. Только благодаря этой «святой иронии» русский человек при всей своей внешней зависимости от власти остается внутренне-свободным, нестесненным; ему чуждо правовое чувство долга перед законом; он вообще, по характерному замечанию Шелера, потрясающе свободен (*furchtbar frei*). Далее он утверждает, что тому, кто восстанет против мира вообще, незачем восставать против власть имущих, против правительства.

Шелер также противопоставляет коллективную связанность (соборность) «славянской (т. е. русской) души» — душе римской и душе германской; началу римскому и германскому; первое воплотилось в римском праве, а второе — в феодализме. Русская демократия (утверждает он) — максималистическая демократия. Русские революционные вожди действуют и ощущают себя почти исключительно экспонентами массы. Это преимущественно «эмоциональная демократия»; здесь проявляется «пассивная общественная эмоция», — осложненная русско-славянской страстью к страданиям(!) Но именно в этих русских чертах, в этом мессианском стремлении и к страданию, и самопожертвованию заключается огромная опасность (*furchtbare russische Gefahr*), ибо русский мессианизм, и в его тоталитарном, и в его революционно-демократическом облачении, руководствуется всё той же идеей; эта идея «брутально-наивная, могущественная и скрыто инспирированная стремлением к братству»; эта идея утверждает, что Россия, как нация и государство, должна принести себя челове-

ству в жертву; но это станет возможным только в том случае, если свой универсальный идеал братства и свое основное убеждение, отрицающее всякое вообще господство, Россия распространит по всему миру вооруженной силой и путем все-проникновения своей расы (этот момент тоже приводит в русскую идею). Эти свои мысли Шелер высказывал вскоре после русской революции.

Не лишено интереса, что для Макса Шелера исходным пунктом является реальность русского благочестия, которое по его мнению является смесью византийского отчуждения от мира (*Weltflüchtigkeit*) с нивелирующим славянским началом, что и породило русский универсальный идеал братства; к этому эсхатологическому варианту Шелер относится отрицательно, ибо он усматривает в нем смертельную угрозу культурно-дифференцированному, индивидуалистическому Западу, ибо отрицание культуры в соединении с религиозно-мессианским идеалом братства интегрируется необыкновенной биологической витальностью русского народа. Если его энергия, его динамика найдет себе выход, то это приведет к ослаблению и гибели европейско-американской цивилизации.

В противоположность Шпенглеру, Шелер не высказал своего окончательного суждения о России. Утверждая, что русско-византийская религиозность трансформируется в революционный универсализм, он отказывается ответить на следующий вопрос, вытекающий из его анализа: — как это могло произойти, что «по происхождению и самой сущности своей отчужденная от мира, пассивно-созерцательная, эстетическая, эленистическим декадентством порожденная, изощренная и тонкая, — осенняя религиозность Византии смешалась с величайшей в мире государственностью, с российской автократией». И если в этом заключается некая «тайна», то может быть уловить ее западному европейцу никогда не удастся. Мысли Шелера существенны, но следует добавить, что его образ *осенней* Византии не соответствует современному истолкованию ее сущности; спорным, конечно, является и образ России, который, однако, не есть образ преимущественно германский: шелеровская Россия имеет черты сходства с Россией славянофилов и в особенности с бердяевской («Русская идея»).

Карл Нётцель, кантианец, который этику долга, автономную мораль кёнигсбергского философа дополняет евангельской заповедью любви; и, таким образом, он совершает по-

стулированный Шелером переход от формальной этики к этике ценностей. Его подход к России — углубленнее, проникновеннее подходов его предшественников в Германии. Его социологический и психологический анализ русского человека и русского народа в плане географическом, историческом, общественном также укоренен в религии.

Нётцель утверждает, что Бога и человека разделяет бездна, и вина человека перед Богом велика и неистребима; и если этот потрясающий факт полностью осознается, то все отдельные конфликты между людьми и вина их друг перед другом кажутся уже несущественными. И если жизнь — людей разъединяет, то религия их объединяет в чувстве вины перед Богом; при этом, однако, религия каждого народа имеет свою национальную окраску. Русское благочестие Нётцеля — умиляло и трогало. Он и после октябрьской революции продолжал верить, что интимное переживание Бога (*Gottinnikeit*) и русская народная вера опять возродятся для блага всей России. Но его обостренное кантовским анализом сознание отвергло все варианты мессианизма; и гердеровский, и бааде-ровский, и славянофильский и социалистический. В нем чувствуется искренняя любовь к России; и мало кто из всех других европейских истолкователей России обнаружил столько проникновенного понимания России — всего вообще ее социального и исторического комплекса. Но мессианизму он был чужд.

Нётцель считал, что по сравнению с Западом, — органическая стадия развития в России очень затянулась; русский человек ближе к первичным реальностям бытия, он не замкнут, он более непосредствен, чем западный человек; между тем, и в Европе и в Америке жизнь организована согласно выработанным, искусственным культурным образцам, и, именно поэтому, она утратила связь с первичной основой бытия. Здесь его анализ совпадает со многими другими интерпретациями вышеупомянутых немецких истолкователей России. Но видел он и другое. Хотя и в духе сочувственном, Нётцель указывает также и на недостатки, на слабости русского духа, русской души, в особенности в быту дворянства и интеллигенции: «Для них (т. е. для русских) характерно чуждое иллюзий чувство реальности, которое, однако, совмещается со стремлением к целям, осуществление которых лежит за пределами всего реального. Это более всего обнаруживается в: нигилизме, который строго материалистическое истолкование:

мира совмещает с жертвенным практическим идеализмом». В своем диагнозе нравственных заблуждений Нётцель приходит к выводу, что материалистически обоснованный практический идеализм русских заключает в себе своеобразный эстетизм в переживании самопожертвования, как самоуслаждения; это чувство освящается самыми высокими мессианистическими чаяниями; и отсюда — возникает презрение, вспыхивает ненависть к тем людям, которые не склонны приносить жертвы; и, наконец, социальная жертвенность и сострадание к угнетенным вырождаются в чувство мести и приводят к физическому и духовному террору.

Интерпретация Нётцеля сводится к следующему: русский человек естествен, непосредствен, его чувства и переживания очень человечны и не обусловлены социальными и прочими факторами, и, именно поэтому, у него есть что сказать, есть что показать европейцу, но из этого ни коим образом не следует, что ему суждено спасти человечество. Он «самый восточный» из людей западного мира, и подобно всем вообще творениям Божиим, сам нуждается в спасении — в Боге. Здесь с наибольшей полнотой обнаруживается заветное убеждение Нётцеля: каждый человек жаждет спасения; и чтобы спастись, нужно использовать данную свободу для самоусовершенствования и для любви к ближнему; именно в этом духе Нётцель стремился примирить Запад в Восток христианства; и во имя этого примирения, говорит он — необходимо чтобы и Запад, и Восток отказались от своих сомнительных амбиций и рессентиментов, от всех притязаний на цивилизаторство или мессианизм.

В наше время очевидно, что такое примирение наступит очень нескоро; а для многих оно вероятно представляется чем-то совершенно невозможным. В этом же небольшом очерке мне хотелось лишь напомнить о наиболее существенных истолкованиях России в Германии. Среди них, может быть особенно выделяются работы Шелера и Нётцеля: оба они были чужды текущей политики. Оба они хорошо поняли, что те иллюзорные мечтательные надежды, которые возлагались некоторыми немецкими интеллектуалами на Россию, — не могут не обмануть. И не только — из-за большевизма с его идеократической тиранией, с его хозяйственной и военной экспансией. Более всего потому, что Россия одержима техникой и идолопоклонством перед наукой (или лже-наукой): тем самым она изменила и самой себе и Европе. Одно из самых

ужасных порождений европейской цивилизации — капиталистический хищник 19-го века, облачился в современной России — в одеяние Джингис-хана, а в руках своих он держит скрижали марксизма. И это гнусное зрелище, от которого кровь леденеет в жилах, совершается в стране старцев Амвросия и Макария, Лескова, Достоевского и Владимира Соловьева. Созерцание этого кошмара отрезвляет. Напряженный интерес к России остается — но интерес этот носит теперь характер чисто практический, эмпирический. Россию внимательно изучают на Западе, но вера в нее подорвана. В плане же эмоциональном на русский патриотический *слоган* 1914 г. «От Канта к Круппу» Германия могла бы теперь отозваться другим *слоганом*: «Из Оптиной пустыни в Воркуту»...

Карл Нётцель писал о России кровью сердца. В настоящее же время занятия русскими проблемами доводами сердца не руководствуются.

Примечание редакции: Генрих Штаммлер, внук известного философа права Рудольфа Штаммлера, преподает в настоящее время в эванстонском университете, около Чикаго. Из работ его отметим замечательную монографию о Боратынском. Информационная часть его очерка интересна. С немецкой интерпретацией России нельзя не считаться. Немцы и русские друг друга люто ненавидели, но и любили страстно. Этот клубок эмоций следует распутать. Но никто еще его не распутал; и именно поэтому всякую попытку в этом направлении следует приветствовать. Наиболее спорным представляется нам заключение Штаммлера; следовало бы более четко разъяснить, что за коммунизм несет ответственность и Запад, где он возник.

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Я

К. Мочульский. Андрей Белый. УМКА-Press. Париж, 1955, стр. 292.

Родись Андрей Белый в Западной Европе, мы бы давно потеряли счет статьям и книгам, посвященным ему психоаналистами и психопатологами. В самом деле, едва ли найдется в современной литературе писатель, который мог бы составить более благодарный объект для такого рода исследований. Семейная драма, свидетелем которой он был в раннем детстве, явно оставила в его психике травму на всю жизнь; в отношении отца он был одержим чувствами, которые с соблазнительной легкостью укладываются в классическую схему «комплекса Эдипа»: мистические увлечения, владевшие им в разные периоды его жизни, приводили его иногда к опасной меже, за которой начинается религиозная мания; были в его жизни периоды, когда он воображал себя жертвой систематических преследований и реагировал на них в формах, в которых психиатр без труда обнаружил бы признаки шизофрении: и, наконец, не подлежит сомнению, что в известные моменты он бывал уже не на грани безумия, но за эту грань переходил.

К. В. Мочульский не был, по счастью, ни психоаналистом, ни психиатром. Посмертная книга его о Белом — труд историка литературы и критика; ее можно было бы озаглавить, по старинке, «Жизнь и творчество Андрея Белого». В самом деле, автор «Достоевского» и «Александра Блока» остается и на сей раз верен своему методу — рассматривать художественное творчество в тесной, неуклонно прослеженной связи с биографией, — методу, впрочем, тем более в данном случае оправданному, что сам Белый усердно комментировал свои произведения в свете событий своей личной жизни, выставляя «гною душевных ран на диво черни простодушной». Так случилось, что, воздерживаясь от экскурсов в область психопатологии, Мочульский вынужден был всё же уделять много места анализу психики Белого и не мог избежать подчеркивания ее аномалий.

С самого начала он отмечает, что «словесное творчество Белого — попытка заковать хаос в себе и вокруг себя, спастись от гибели, найти твердую почву, разобраться в путанице бреда. В основе его писаний — изумление и ужас перед жизнью». Величайшая

же трагедия Белого была в том, что это «заклятие хаоса» оказалось для него невозможным. Вся его жизнь, вся его духовная история — вечное смятение, сплошные метания от одного идеологического прибежища к другому. За мистическим периодом следует (по определению Мочульского) «гносеологический», который в свою очередь сменяется оккультным и т. д. Изучив Упанишады, Шопенгауэра, Канта, Ницше, Вунда, Риккерта, он всё это готов забыть, провозглашая единospасающей истиной антропософию Рудольфа Штейнера, от которого он впоследствии тоже отречется, убедившись в дьявольской сущности дорнахского пророка. Столь же капризным, столь же несобъяснимым зигзагам подвержены отношения Белого к людям. Общеизвестна история его теснейшей дружбы с Блоком, не раз переходившей в жестокую, бешеную вражду, вплоть до бессмысленных вызовов на дуэль; не меньшей была амплитуда колебаний в его отношениях с Брюсовым (тоже едва не кончившихся поединком), с Мережковскими, с Вяч. Ивановым. Всё это — и любовь и вражда — протекало в формах неистовых, крайних, мистически сублимировавших дружбу и придававших идейным расхождениям характер хулы на духа, предательства, измены. Белый начинает жизнь с бунта, возникшего в его сознании, по собственным его словам, еще в ранней молодости. Он тогда уже ощущает себя «выдавленным» из быта и на всё окружающее отвечает «определенным *нет*». Но сам же он признает, что этому «*нет*» не соответствовало никакого «*да*». Рок его в том, что на протяжении всей своей жизни он так и не нашел этого «да», или, точнее, не удовлетворился ни одним из догматов, в которых в разные эпохи думал обрести решение всех вопросов. В самом пафосе, с которым провозглашал он свои новооткрытые теории, таилось пламя, которому предстояло в скором времени их испепелить.

В художественном творчестве душевное равновесие никогда не было предпосылкой величия. Даже «олимпийство» Гёте было в известной степени только фасадом; он сам в этом признавался в минуты откровенности. Но искусство, с другой стороны, предполагает всё же некоторую меру организованности, которая, в свою очередь, — производное устойчивой индивидуальности, какие бы мятежи ее ни колебали. Было ли в духовном облике Белого — при всей его невероятной, почти гениальной, одаренности — то ядро, которое, сквозь все шатания и превращения, обеспечивало бы этому Протею русской литературы то конечное, неразложимое единство, без которого всякое творчество, в конце концов, обречено на бесплодие? Мочульский этого вопроса прямо не ставит — вероятно, крайняя его научная добросовестность не позволила бы ему это

сделать — но из его исследования можно, я думаю, вывести ответ отрицательный. В самом деле, удивительная вещь: Белый, самый эгоцентрический из русских писателей, всецело на свое «я» нацеленный, почти никогда не говорит собственным своим голосом. В его романах, да и в большинстве статей, у него всегда чувствуется натуга, стремление перешагнуть через себя, или слышится какой-то беспокойный, суетливый говорок, от которого становится немного не по себе. Белый почти никогда не бывает естествен; читатель может быть им околдован, но прямого контакта с ним не устанавливается. Это — не беседа и не исповедь, а сеанс гипнотизера. И в стихах — за редчайшими исключениями — то же самое: это почти всегда «теургия слова», и часто — пассы факира. «Я вытанцовываю и выкрикиваю свои ритмы в поле, признавался Белый: с размахом рук, нащупывая связи между словами ногой, ухом, глазом, рукой»... Как тут читателю сопереживать, сочувствовать? «В его стихах», говорит Мочульский, «вдруг загораются ослепительные строки, звучат пленительные строфы, но ему редко удаются законченные стихотворения. Он гениальный импровизатор, но плохой композитор: стихи его — сложны, нагромождены, но никогда не построены. Отсюда его формальные изыски; звуковая оркестровка, ритмические ходы, перегруженность образами и метафорами: он этими техническими приемами пытается скрыть внутреннюю дисгармонию своей лирики». И еще в другом месте, по поводу «Урны»: автор ее — «великолепный версификатор, но не великий поэт». Словесная виртуозность остается главным достоинством и прозы Белого. Вяч. Иванов назвал «Петербург» гениальным творением. Мочульский готов с такой оценкой согласиться, но только «если рассматривать роман Белого в целом, как произведение словесного искусства».

Можно сказать, что виртуозность была истинной стихией Белого. Когда он пытается от словесной игры перейти к естественной речи, он сразу тускнеет, теряет чувство стиля¹. Впрочем, как известно, и словесная игра завела его в тупик. Но если отвлечься от последних сборников стихов, где типографское расположение слов должно заменить ритм, созвучия и самое чувство, т. е. всё то, что делает стихи стихами, кто же решится отрицать значение Белого как «открывателя новых земель» в стилистике? Или, говоря словами Мочульского, «стилистическую революцию Белого мож-

¹ Он способен, напр., выразиться так: «он (Блок) мог ошибаться в оформлении своих консеквенций критики» (На рубеже двух столетий, стр. 7).

но считать катастрофической неудачей, но нельзя отрицать ее громадной значительности».

Книга о Белом возникла, так сказать, в порядке почкования: первоначально Мочульский думал уместить существенные моменты его жизненной и духовной истории в тех главах своей книги о Блоке, которые касались отношений между обоими поэтами. Но в ходе работы обнаружилось, что Белый на вторые роли не годится; своей динамичностью, своим своеобразием, своей бескрайностью он взрывал план книги. И постепенно Мочульский пришел к решению посвятить ему особую монографию. Этому мы обязаны замечательной книгой, в которой не только показана во весь рост одна из самых необыкновенных фигур новой русской литературы, но и воскрешена неповторимая атмосфера «рубежа двух столетий».

М. Кантор

И. ЯССЕН. *Память сердца*. Изд-во «Рифма», 1956.

Что в наше время страшней «рассудка памяти печальной»? И, быть может, лишь потому, что есть иная память — память о небывшем — (во всяком случае в этой жизни и в этом мире), — мы еще можем жить и не сойти с ума. И, в конце концов, каждое произведение искусства, каждая картина, каждая симфония, каждая статуя, каждая книга стихов — это «Память сердца». Да и искусство возможно лишь потому, что сердце «помнит». Помнит о мире и о человеке, и не хочет примириться с тем, чем стал мир и с тем, что сделали с человеком. И жизнь человека, «загадка внутреннего человека», есть столкновение, конфликт «памяти сердца» и памяти рассудка. Поэзия — свидетельство этого конфликта и этой борьбы. Но для того, чтобы засвидетельствовать о «памяти сердца», нужны особенные слова.

В первом же стихотворении четвертой книги стихов «Память сердца», недавно вышедшей в парижском издательстве «Рифма», Ирина Яссен задает себе этот вопрос:

Как же коснуться едва
лиры дрожащей рукою,
Чтобы над пеной морской
вдруг засияли слова.

Потому что главная задача поэта — вернуть словам их сиянье. И сердце помнит: лишь облеченные в сиянье слова будут жить вечно. Все же остальное рассыпется в прах.

Но кто в наше время считается с песнями и со стихами? Писать стихи, это всё равно, что баклуши бить. Но сердце — оно знает, что есть иные свершенья и иные дела. Оно одно понимает, что значит строка: «Только песнями жизнь коротаю...»

Ирина Яссен знает об этом — о главном, поэтому и вопрос, который она задает своей душе, на самом деле — ответ:

ты в глаза глядела волчьи,
На земле, страдая молча,
продолжая *петь*.

— Стихи: облеченные сияньем слова, — «Ведь на земле иных сияний нет». (З. Гиппиус). Потому что всё остальное, что есть и что было, «только солома», как говорил Фома Аквинат.

В этом вся человеческая жизнь: в «памяти сердца» и в «памяти рассудка». Наше время ничего не хочет знать ни о сердце, ни о его памяти, а память рассудка рассыпается в прах, в солому, в смертный час человека. В этом трагедия нашего времени. И маленькая книга стихов Ирины Яссен — человеческий документ об этой трагедии.

К. Померанцев

В. ВЕЙДЛЕ. Задача России, изд-во имени Чехова, Нью Йорк 1956, стр. 231.

Название книги способно вызвать у читателя известное недоумение. Что значит «задача» России? Можно допустить, что у стран, у народов есть своя судьба, раскрывающаяся в их историческом становлении, но предположить, что им задано какое-то задание, не равносильно ли внесению в историю финализма, который оправдан в ней не более, чем, скажем, в ботанике? В. В. Вейдле, конечно, отдает себе в этом отчет, но, с другой стороны, он восстает и против автоматизма, приписываемого истории большинством историко-философских построений нового времени. Для него «задача», перед которой оказалась Россия, вытекала из определенного исторического факта — «из крещения Руси и передачи ей — Византией и в византийской форме — наследия древности», и состояла она в том, чтобы «стать частью христианской Европы». Миссию свою Россия осознала поздно, но уже и «древняя Русь не отатарилась», от наследства не отреклась. «В основном — говорит Вейдле — Россия выбрала свой путь в года между Калкою и Куликовым полем, и судьба ее решилась задолго до того, как стали задумываться над ней Чаадаев и Киреевский, Герцен и Хомяков...»

Такая постановка вопроса предопределяет принципиальную позицию автора — позицию последовательного западника (хоть и не совсем в общепринятом смысле этого слова). С немалым блеском она была уже развита во французской книге Вейдле «La Russie présente et absente», вышедшей лет шесть тому назад и привлечшей к себе внимание тех историков, которые задумывались над ролью России в мировой истории¹. Но само собой разумеется, что угол зрения, освещение в «Задаче России» несколько иные. Одно дело — писать о России для иностранцев, другое — говорить о ней, обращаясь к русскому читателю. Тут, с одной стороны, можно многое предполагать известным — и потому обойти молчанием; с другой — можно касаться тем, так сказать, внутренних, которые только соотечественникам и понятны, и интересны. Соответственно и трактовка основного тезиса может быть более свободной, менее систематической. И, действительно, «Задача России» не трактат, не монография, а скорее — собрание этюдов, так или иначе связанных с темой «Россия и Запад», но без всякого педантизма, без намерения эту тему исчерпать, проследить ее во всех возможных разветвлениях. Такая непринужденность ничуть не умаляет достоинств книги: несмотря на то, что кое-что в ней вызывает сомнения и некоторые утверждения автора могут показаться спорными, нет, я думаю русского читателя, который не прочел бы ее с неослабным вниманием, не признал бы ее насыщенной мыслями смелыми и блестящими, яркими сопоставлениями и меткими характеристиками.

Если выключение России из Европы в корне неправильно, поскольку русский Восток и Западная Европа — «две половины одной и той же культуры, основанной на христианстве и античности», то всё-же начавшееся с Петра «воссоединение с Западом было делом отнюдь нелегким и не безопасным». Славянофилы это поняли, но ошибка их заключалась в «противопоставлении друг другу Запада и России, как чужого и своего, как двух величин, ничем органически одна с другою несвязанных». Однако, по мнению Вейдле, западничество покоилось на ложном ходе мыслей. «Западники предпочитают чужое и хотят поставить его на место своего». Для них «Запад всего лишь носитель некоей безличной цивилизации, которую можно и должно пересадить в полудикую Россию». Ни те, ни другие не видят «той общей укорененности России и Запада в европейском единстве, которое только и делает тесное общение между ними плодотворным и желательным».

¹ См., например, Geoffrey Barraclough, *History in a Changing World*, Oxford 1956, p. 185 ss. et passim.

Развив и обосновав эти идеи — по необходимости здесь только намеченные — автор может уж, не опасаясь быть ложно понятым, говорить и об особенностях «русской души» и об исторических осложнениях, сопровождавших «воссединение» восточных и западных ветвей единой европейской цивилизации. Так заслуживает пристального внимания то, что Вейдле говорит (в главе о «Русской душе») об отношении русского человека к идее *долга*: «русский человек, если творит добро, то не по долгу, а по любви». Точно так же и «логика права враждебна русской совести, как и русскому уму; интеллектуальные и моральные особенности русского человека тут неразличимы». Здесь несомненная связь с той нелюбовью к форме, которая так характерна для русской жизни и которая сказывается и в известном отталкивании от логики права и даже в некоторой аморфности языка. «Наш литературный язык, говорит Вейдле, свободнее в отношении словоупотребления, строения фразы, применения грамматических форм и даже произношения отдельных слов... Кажется нет другого языка, который так бы упорно отвергал всякую черезчур узкую, рассудочную, раз навсегда установленную форму».

Объяснение всего этого следует, по убеждению Вейдле, искать в том, что «составляет наибольшее своеобразие и величайшее сокровище русской культуры: её всё еще расплавленное, не застывшее, как у других народов, религиозное христианское ядро. Боязнь формы... есть ничто иное, как боязнь самодовления любой ценности, забывшей о всеединстве, пренебрегающей своим оправданием в религии». В прямую связь с этим Вейдле ставит торжество в русской культуре нового времени «кенотического» мотива, сказывающегося не только в непосредственно-религиозном опыте, но и в той зачарованности всем смиренным, униженным, падшим, что «сквозит и тайно светит» «повсюду, в самом глубоком, что было у нас создано»².

Большой интерес представляют мысли Вейдле о несложности или дисгармонии, характеризующей процесс «воссоединения» России с Западом в эпоху, когда с русской стороны начинается осмысливание этого процесса, т. е. в начале XIX века. В это время в Европе уже началась, по словам Вейдле, эра «медленного превра-

² Спор против этого тезиса завел бы слишком далеко. Отмечу только, что примеры русского «кенозиса» у Вейдле — вызывают возражения. Так, от пушкинского «Румяный критик мой», нити, я думаю, тянутся не столько к тютчевскому смирению, сколько к «Размышлениям у парадного подъезда».

щения старой семьи органически выросших и жизненно сросшихся между собой национальных культур в интернациональную научно-техническую цивилизацию». Между тем, говоря о Западе, Чаадаев имеет еще в виду Запад католический, а Пушкин остается еще «по ту сторону перелома». Напротив, славянофилы перелом почувствовали и именно поэтому заняли по отношению Запада позицию отрицательную, тогда как западники «с восторгом принимали его плоды».

Я не располагаю местом, чтобы остановиться на чрезвычайно интересных очерках, посвященных Пушкину, в котором автор видит «последнего гения еще избегнувшего романтического разлада, еще не болевшего разделением личности и творчества», и Тютчеву, этому славянофилу, который страдал не тоской по родине, а тоской по загранице, и который «по французски размышляет и острит, по французски ведет письменную и устную беседу с друзьями, но только в русских стихах изливает душу»...

Надеюсь, сказанного достаточно, чтобы дать представление о богатстве содержания книги «Задачи России».

М. Кантор

ФЕДОР СТЕПУН. *Бывшее и несбывшееся.* Т. I-II, Изд-во имени Чехова, 1956 г., стр. 396 и 429.

Воспоминания Степуна уже обсуждали наши политики и общественники, оспаривавшие его интерпретацию Февраля, Октября и многого другого. Но кажется никто из них не обратил должного внимания на то, что *Бывшее и несбывшееся* — произведение художественное, и что отраженный в нем жизненный опыт прежде всего творчески-персональный, т. е. единственный и неповторимый. Я лично мало знаю Федора Августовича, но я хорошо знаю его героя романа *Николай Переслегин*, а теперь познакомился с героем его автобиографии. Совпадают ли оба 'они с автором этих книг — судить не берусь, но и тот, и другой — личности яркие, незабываемые (и друг на друга непохожие). Что более всего определяет и характеризует главное действующее лицо последней книги Степуна? — Не дар ли великого жизнелюбия, поддержанного здравым смыслом и осложненного романтической жаждой впечатлений и страстью к философии. Что более всего на свете любил и любит этот степуновский герой? Ответ не вызывает сомнений. Его любовь — это Россия. Эта любовь — не слепая, а зрячая и непоколебимая, цельная. Герой книги — *убежденный* великоросс, москвич не «русских кровей». С родиной он связан через мать. Она тоже не

русская по происхождению, но еще в ранней юности мистически приобщилась России — именно приобщилась (другое выражение найти трудно).

Образ матери в книге Степуна ярче, монументальнее всех других образов, за исключением одного образа — России, Руси. Мать героя — натура даровитая, противоречивая, иногда тираническая, но до глубокой старости юная духом, ищущая, не смиряющаяся. Когда-нибудь должна была бы быть написана книга о матерях в русской литературе или вообще о русских матерях. Самый сияющий, поистине бессмертный образ — это княжна Марья, графиня Ростова — созданная гениальным усилием любви — любви сына, своей матери почти не помнившего. В наши дни замечательны образы матери в *Путешествии Глеба Зайцева* и в *Других берегах* Набокова. Пусть «художественные средства» этих и многих других писателей ничего общего друг с другом не имеют, пусть они неравноценны, — своеобразной остается их чисто художественная и вне-художественная живая реальность (которую художник обнаруживает, даже вымышляет, но из *чего-то* ведь, а не из ничего, ибо он не Бог). Эти — и многие другие матери — одержимы любовью к сыну, но лишь пошляки или дураки могли бы их любовь свести к комплексу; ведь их духовность, их великое творчество любви невыводимы ни из биологии, ни из психологии, хотя обе эти *логики* несомненно существуют и кое что несомненно определяют, детерминируют. Любя (и как любя!) все они давали лучшее, сами становились лучше, поистине преображались любовью. Вспоминая-творя образ матери — Степун его кощунственно не прикрашивает: есть в этом образе свет, есть в нем и «теневые стороны». Мать в *Бывшем и несбывшемся* часто несправедлива: но она всегда *реальна*, от нее глаз не оторвать, без нее не было бы не только автора книги, без нее не было бы той России, которую герой так любит — очень по своему и может быть «паче меры».

Что герою степунской автобиографии всего ближе в России? — Ее просторы «многоколейная российская разъезженность», сибирские дали, первозданность природы по сравнению с Европой, те онтологические дебри и недра, к которым тянулись выпестованные Гегелем и Шеллингом славянофилы или Рильке, научившийся в России молиться. Верхний слой этого русского бытия — быт — тоже этого героя восхищает, но не слепо, по шмелевски. Он заранее оправдывает «бытовую» горничную Груню, которая может быть громила ту патриархальную усадьбу, где *протекало* его счастливое детство. Осуждая коммунизм, Степун готов оправдать Октябрь — не как революцию, а как стихию, как явление природы и

как феномен онтологический. Октябрь разрушил, убил всё, что ему было особенно дорого, но Россия осталась — грешная, несчастная, но всё еще такая же бытийственная. Уже в советские годы (до 1922 г.) степунский герой и семья его жены прожили в имении Ивановка, где бывшие бары создали трудовую коммуну — конечно, обреченную, недолговечную и всё-таки нигде, кажется, не был наш герой так счастлив, как там — в этой братской общине, работавшей на земле и создавшей свой «культурный очаг». Может быть, такой вот свободный, практический, почвенно-культурный социализм-фурьеризм еще возродится: и, несомненно, для степунского героя он является идеальным, желанным. Братство — не как идею, а как реальность — этот герой ощутил и в русской армии — в юности вольноопределяющимся и позднее, в годы германской войны. Война — преступление, говорит он, но вместе с тем война людей, солдат роднит, связывает братскими узами, и для него очевидно, что всех воинов, невольных убийц, в конце концов «победит Бог». Можно уловить некоторый фаталистический мотив — не в рассуждениях степунского героя — изоциренного диалектика, а в его эмоциях, в его художественной реакции. Этот мотив звучит в солдатском сказе:

Да не кто человек не виновен в войне,
Сама война с того света пришла,
Сама война и покончится.

С безымянным автором-фаталистом этого сказа — героя *Бывшего и несбывшегося*, конечно, ни в коем случае нельзя идентифицировать. Последний индетерминист, он верит, что Творец создал человека свободным, он знает, что человек волен выбирать между добром и злом. Но в плане более низком — всякое почвенничество, всякая любовь к своему народу, к своей стране (даже самая зрячая), а в более высоком плане — очень многие варианты онтологического познания-понимания, приводят к некоторому умалению человека, личности и к фатализму — хотя бы и в дозе самой малой. Но с другой стороны отрыв от бытия оборачивается отчаянием одиночества и оказывается бесплодным. Это область антиномий — и полной ясности здесь быть не может.

«Жизнь не от нас зависит» — вот что «нутром» понял-пережил на фронте степунский герой. Эту истину знает каждый христианин — если и не сердцем, то умом. Это знали Паскаль, Киркегор, Достоевский — но все они и им подобные натуры — не в меньшей степени ставили свою жизнь в зависимость от самих себя, от своего личного решения, хотя автор *Бесов* и *Карамазовых* и верил

(или пытался верить) в мать-сыру-землю и в народ. Степунское же счастливое жизнелюбие, доверие к бытию и пристрастие ко всему почвенному в конечном счете всецело полагается на волю Божию.

О Бердяеве и Белом степунский герой говорит, что они существа обменявшие корни на крылья... Но сам он этому «обмену» совершенно чужд. У него не крылья, а корни. Может быть именно поэтому ему так удался портрет Алексея Толстого — хотя по культуре своей Степун, конечно, ближе крылатому Бердяеву, крылатому Белому. Не без иронии, но и не без скрытого восхищения степунский герой пишет, что Алексей Толстой — это «премированный экземпляр животноводческой выставки, глазастый чувственник». Иначе говоря — просто «продукт» природы, и, при этом, безо всякой онтологии.

Многое еще можно было бы и нужно было бы сказать об этой замечательной книге, например, о языке, о стиле ее — иногда неровном, но всегда выразительном. Незабвенен этот вот барышник — смуглый богатырь в рубашке канареечного цвета и темно-синей поддевке. Он только что купил коня: «— Не лошадь — мысль. В три часа с Москвы пригнал. Одним не хороша — вислокрупая. Я этого ни у баб, ни у кобыл не люблю». Этот барышник — живой человек, не символ: и жизнелюбивый автор-герой им любит и нас, читателей, «заражает» этим своим любованием — и не раз, и не два...

Образов России у нас — немало, и каких! — Волшебно-художественных, гениальных, хотя и не исчерпывающих. Один из таких образов удалось создать Степуну — не столько в плане философском, хотя он много и философствует, а в плане художественном, в манере иногда близкой бунинской, но и очень от последней отличающейся, и не только качественно. Разные они и по духу, по натуре: у Бунина жизнелюбия было не меньше, чем у Степуна, но еще была у него великая тоска, жажда чего-то абсолютного, словами невыразимого и не поддающегося нейтрализации в философских терминах.

Ю. Иваск

ГЛЕБ СТРУВЕ. Русская литература в изгнании. Изд-во имени Чехова, Нью Йорк, 1956, стр. 408.

Зарубежная литература существует уже около сорока лет: это, конечно, немного для музы истории... Но дело не в возрасте. Совершенно очевидно, что литература в изгнании — это некое *целое*

и, к счастью, не единое: всякое единство (стиля, тематики) для искусства губительно. Чем оно разнообразнее, противоречивее, тем лучше. А явлением *целым* эмигрантская литература представляется не потому ли, что явно угасает, уходит в прошлое и, следовательно, ее уже можно окинуть одним взглядом; вообще уже настало время для обобщений, выводов. То же, что продолжает жить, расти — не поддается учету и воспринимается отрывочно, по частям.

Недавно Г. В. Адамович и В. В. Варшавский попытались определить духовный климат или духовную ситуацию зарубежной литературы. Чем она жива, в чем ее «пафос», в чем — назначение, вот вопросы, на которые они, очень по-разному, отвечают. Ответы их субъективные: в своих книгах они слагают *легенду* о зарубежной литературе, о ее исканиях и «идеалах». Их интерпретация вызвала дискуссию, к сожалению, по большей части очень поверхностную. Ведь легенды «опровергаются» легендами же, а не замечаниями фактического характера и уж, конечно, не общественно-политическими «высказываниями». Если эмигрантская литература — *целое*, то необходимо и справочное руководство для ее обозрения. Мы быстро забываем — какие журналы выходили, кто-что написал и, увы, кто-когда умер... Эти пробелы книга Г. П. Струве, несомненно, восполняет. Существенно, что у него есть своя собственная интерпретация темы — и она, конечно, то же субъективная, спорная, как всякая вообще оценка искусства. Он творит свою *легенду* о зарубежной литературе, но, вместе с тем, остается исследователем и с большой объективностью передает чуждые и даже враждебные ему критические суждения. Недостатки в книге найти можно, но я уверен в том, что и самые привередливые критики будут постоянно ею пользоваться. Незаменима она и для читателей: как напоминание о прочитанном и как руководство для чтения. В книге три части: 1. Становление зарубежной литературы (1920-1924); 2. Зарубежная литература самоопределяется (1925-1939); 3. Война и послевоенный период. К ней приложен именно указатель, включающий около 500 авторов.

Ю. И.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
<i>Осип Мандельштам: Шуточные стихи</i>	5
<i>Анна Присманова: Стихи</i>	6
<i>Игорь Чиннов: Стихи</i>	7
<i>Марина Цветаева: Письма Анатолию Штейгеру</i>	8
<i>Игорь Карузо: Стародумы (из романа «Базилисса»)</i>	19
<i>Георгий Адамович: О Штейгере, о стихах, о поэзии и о прочем</i>	26
<i>Владимир Вейдле: О спорном и бесспорном</i>	37
<i>Федор Степун: «Новоградские» размышления</i>	45
<i>Геннадий Андреев: Без победы и наград</i>	58
<i>Юрий Иваск: Георгий Петрович Федотов (1886-1951)</i>	65
<i>Николай Татищев: Среди книг II</i>	72
<i>Генрих Штаммлер: Образы России в Германии</i>	78
БИБЛИОГРАФИЯ:	
<i>М. Кантор: К. Мочульский. А. Белый. Н. Померанцев: Память сердца. М. Кантор: В. Вейдле. Задача России. Ю. Иваск: Ф. Степун. Бывшее и несбывшееся. Ю. И.: Г. Струве. Русская литература в изгнании</i>	95

КНИГИ, ПОСТУПИВШИЕ ДЛЯ ОТЗЫВА

От издательства имени Чехова:

И. А. Бунин. *О Чехове*, стр. 412.

В. С. Варшавский. *Незамеченное поколение*, стр. 387

Осип Мандельштам. *Собрание сочинений*, стр. 415.

Опальные повести, под ред. В. А. Александровой, стр. 426.

Ю. Сазонова. *История русской литературы (древний период)*,
тт. I-II, стр. 411-412.

А. Хомяков. *Избранные сочинения*, под ред. Н. С. Арсеньева,
стр. 413.

От. Г. Шавельский. *Воспоминания*, тт. I-II, стр. 412-414.

Л. Д. Леонидов. *Рампа и жизнь*. Париж, 1955 г.

Дмитрий Кленовский. *Неуловимый спутник (4-ая книга стихов)*,
Сполохи, 1956 г.

Сергей Маковский. *В лесу (седьмая книга стихов)*, Мюнхен,
1956 г., стр. 46.

НА СКЛАДЕ ИЗДАНИЯ «ОПЫТОВ»

М. О. Цетлин. Декабристы. История одного поколения. В переплете. Стр. 400. Цена \$1.00.

Пятеро и другие. Балакирев, Бородин, Глинка, Мусоргский, Римский-Корсаков. В переплете. Стр. 400. Цена \$1.00.

В. С. Варшавский. Семь лет (Встреча эмигранта с Красной армией). Стр. 301. Цена \$1.00.

Н. Кодрянская. Глобусный человечек. Стр. 68. Цена \$2.50.

Адрес склада издания *Опытов*: Dr. M. E. Zetlin, 112 West 72nd Street, New York 23, N. Y. Tel.: ENdicot 2-4800.

**Елизавета Баррэт Браунинг
ПОРТУГАЛЬСКИЕ СОНЕТЫ**

Перевели:

Михаил Цетлин и Игорь Астров.

Предисловие Георгия Адамовича.

Издательство **Experiments**, Нью Йорк, 1956, стр. 96.

Цена: \$ 1.00.

В стихотворении Георгия Иванова *Пейзаж*, помещенном в № 5 *Опытов*, имеются две опечатки: напечатано *драма*, следует читать *дрёма* и не *сколько*, а *столько*. Редакция приносит автору свои извинения.

Цена одной книги: 1 дол. 50 ц.

Нумерованные экземпляры: одна книга 3 дол.

**Подписную плату чеком или почтовым переводом просим
направлять на адрес издательства:**

**“EXPERIMENTS” 112 West 72nd Street,
New York 23, N. Y.**