

РОССИЙСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ
В ЛИТЕРАТУРЕ И ОБЩЕСТВЕННОЙ
МЫСЛИ XIX ВЕКА

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ИМ. А. М. ГОРЬКОГО

**РОССИЙСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ
В ЛИТЕРАТУРЕ
И ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ
XIX ВЕКА**

МОСКВА
ИМЛИ РАН
2003

ББК 83.3

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 02-04-16184*

Рецензенты:

доктор фил. наук, профессор *В. А. Воропаев*
канд. историч. наук *Т. Н. Окулова*

Ответственный редактор: *К. А. Кокшенева (Смолина)*

РОССИЙСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ В ЛИТЕРАТУРЕ И ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ XIX ВЕКА. — М.: ИМЛИ РАН, 2003. — 224 с.

ISBN 5-9208-0156-5

© Коллектив авторов, 2003
© ИМЛИ РАН, 2003

Предисловие от редактора

В сентябре 1998 года в ИМЛИ им. А. М. Горького РАН состоялась научная конференция «Консерватизм и традиционализм в литературе, культуре, философии, эстетике». Расширение привычных для нас филологических границ, привлечение к научному диалогу историков, культурологов, философов объяснялось, конечно же, достаточной новизной темы. Современная наука только подходит к проблемам отечественного консерватизма — нынешний ее этап вполне корректно назвать собирательным.

Не случайно исследование «Российские консерваторы» под редакцией А. Н. Боханова (Институт Российской истории РАН), вышедшее в 1997 году, раскрывало представление о политическом консерватизме через **судьбы** (и мировоззрение) Аракчеева, Бенкендорфа, Уварова, Валуева, Шувалова, Дм. Толстого, Плеве, Вел. кн. Сергея Александровича. Для начального, собирательного периода принцип портретной галереи, название персон, чрезвычайно важен. Эту работу продолжили в Воронежском Государственном университете, издав сборник научных трудов «Консерватизм в России и мире: прошлое и настоящее» (2001) под редакцией А. Ю. Минова. В разделе «Русские консерваторы» представлены М. Л. Магницкий, С. С. Уваров, реформаторство М. Н. Муравьева, Б. Н. Чичерин, Л. А. Тихомиров, Н. Е. Марков и статьи об общественных организациях. В данном сборнике (в отличие от названного выше труда) присутствует раздел, посвященный теоретическим проблемам, а также рассмотрен феномен консерватизма в мировой истории. Можно сказать совершенно определенно, что для авторов **утверждение** консерватизма — это борьба за качество исторического сознания нашего современника... Исследование «Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика» (авторы Гросул В. Я., Итенберг Г. С., Твардовская В. А., Шацилло К. Ф.) стоит, на наш взгляд, несколько особняком. Авторы труда сосредоточены на консервативной идеологии и политическом консерватизме, который для них «никогда не был единым, внутренне беспроблемным и общепризнанным». Сохраняя

периодизацию общественной жизни конца XVIII–XIX столетия, принятую в советской историографии, авторы «Русского консерватизма...» все же не преодолели ценностной ориентации на «прогрессивные политические устремления», когда, например, от консерваторов А. Сумарокова и Г. Державина ожидается некая большая «прогрессивность» в понимании ими вопроса крепостного права. «Отношение к социальной системе и к государственному устройству страны» исследователи избрали в качестве критерия, «проверяющего» наличие или отсутствие консервативного мировоззрения. Выбранный критерий мы полагаем недостаточным основанием для консервативного понимания мира.

Наш сборник «Российский консерватизм в литературе и общественной мысли XIX века» составлен на основе материалов конференции 1998 года. Мы сознательно отказались от внешнего «научного стандарта» (статьи выполнены в разном стиле — очерка, исследования, эссе), ради той правды консерватизма, что присутствует в каждой работе.

Сегодня, когда консерватизм стал моден, когда под ним понимают прежде всего политическую идеологию, определяемую через «отрицание» (консерватизм — это **не** коммунизм, **не** демократия, **не** социализм, **не** либерализм), чрезвычайно важны теоретические попытки выявить его **творческое** ядро, увидеть его историческую эволюцию (статья С. М. Сергеева). Вместе с тем, все работы сборника объединяет **отношение к Традиции** как всеобъемлющему и универсальному императиву, подчиняющему себе всю совокупность материальной и духовной реальности. Все авторы сборника размышляют, находясь **внутри христианской традиции**, что создает, как в эссе Н. И. Калягина об Аполлоне Григорьеве, достаточно живую и драматическую картину сопряжения личности и творчества консерватора. Раздел персоналий в нашем сборнике (в отличие от предыдущих) подчинен в большей степени интересам филологии. Его внутренней, часто не декларируемой, опорой является принцип несмещения — наличие ценностной иерархии, культурной ответственности, акцент на метафизике личности. Особое внимание читателей стоит обратить на работу Н. П. Ильина «Понять Россию» (о Н. Н. Страхове), где задачи и интеллектуальные «задания» консерватизма не обсуждаются, а являются, очевидно **воплощаются**. Н. Н. Страхов предстает в статье Н. П. Ильина прежде всего как настоя-

щий русский философ, яркий публицист, крупнейшая фигура для всякого, желающего знать подлинную историю русского самосознания. О Страхове и Шишкове, о Говорухе-Отроке и Меньшикове, Крылове и Уварове, Гоголе и Данилевском — героях нашего сборника — мы можем сказать только одно: они — «вечные спутники русского человека на пути к самому себе». Тем и отличается наш сборник от других — он рассчитан не только на преумножение знания, накопление фактов и материала, но и на осознание ценностей консерватизма как личных.

Капиталина Кокшенева

БЕЗ ГНЕВА И ПРИСТРАСТΙΑ О РОССИЙСКИХ КОНСЕРВАТОРАХ

К исходу первого десятилетия постсоветской действительности стала очевидной слабая разработанность вопроса о том, по каким путям развивалась преемственность между консервативной идеологией и практикой дореволюционного периода, российского зарубежья и постсоветской реальности, какие идеи в настоящий момент востребованы консервативной мыслью из багажа дооктябрьской эпохи. Между тем, интуитивно и по опыту практической политической деятельности многие признают очевидную мощь консервативной составляющей российского интеллектуалитета. Полагаю, названное направление исследований может оказаться чрезвычайно перспективным, особенно если принять во внимание распространение в западной социологии и культурологии концепта «сумерек Просвещения», то есть ментального и политического «износа» просвещенческой идеологической парадигмы в постмодернистском обществе. В этом смысле консерватизм постепенно становится актуальным претендентом на роль стержнеобразующей идеологии глобальных стратегий. Изучение российского консервативного наследия может перейти и в какой-то степени уже переходит из состояния фундаментальных научных разработок в состояние прикладной политологической информации.

К сожалению, отечественная академическая наука отдала исследование российских консерваторов XVIII — начала XX вв. на откуп публицистике и историософии. Научной в подлинном смысле этого слова литературы по названной теме крайне мало. Обобщающих трудов не было совсем, пока в этой пустыне не появился «Русский консерватизм XIX столетия»¹. Видимо, само составление и издание этой книги в какой-то степени вызвано не только или даже не столько естественными потребностями саморазвития научного сообщества, сколько обострением общественного интереса на общей волне подъема консервативной мысли в России второй половины 90-х гг.

Надо полагать, беспристрастному анализу консерватизма на русской почве как политического течения, как направления общественной мысли и как оригинального цивилизационного явления в значительной степени мешает... консерватизм мышления самого научного сообщества. В конце концов, сообщество профессиональных историков является такой же частью глобального социума, как и любая другая малая социальная страта. И, естественно, оно воспринимает ту же общественную мифологию, что и все остальные страты. Морфология суммарной консистенции социокультурных мифов, содержащихся внутри сообщества профессиональных историков, активно влияет на стиль, метод и даже сам предмет индивидуальных творческих усилий, не говоря уже об оценочном аппарате. Думается, влияние подобного рода, хотя и не столь эксплицитно, как воздействие теоретико-методологических платформ или инфраструктурных компонентов научно-креативной практики, несомненно, достаточно ощутимо. В этом смысле консерватизму не повезло дважды. С одной стороны, официальная социокультурная мифология советского времени предписывала до крайности отрицательное отношение к консерватизму в качестве течения общественной мысли и политической практики. С другой стороны, ориентация оппозиционно настроенных к правящему режиму слоев интеллигенции на мифологию западной цивилизационной парадигмы, в рамках которой положение консерватизма² глубоко маргинализировано, породило целые каскады сознательных и подсознательных табуирующих конструктов. В наши дни мышление ценностными категориями шестидесятничества выглядит по меньшей мере анахронично, однако инерционная масса названной платформы в этическом и методологическом смысле весьма велика, и она тормозит процесс освобождения от стереотипов тридцатилетней давности.

Прежде всего, необходима здравая оценка источников, из которых выросли наиболее популярные консервативные концепты XIX — начала XX века. Здесь важно определить, когда и в чем российский консерватизм оставался отражением европейских идей, своего рода гипертрофированным интеллектуальным импортом (до какой степени, например, были влиятельны идеи де Местра, Бональда, или, скажем, Шлегеля), а когда отечественная консервативная мысль была вполне оригинальна и развивалась с опережением по отношению к европейской. В последнем случае, думается, следует прежде всего говорить о Н. Данилевском и К. Леонтьеве как об авторах оригинальной философской

платформы, надолго опередившей европейские аналоги и, пожалуй, об Л. Тихомирове, единственном дореволюционном мыслителе, сумевшем разработать философское оправдание монархической государственности. Характерен колоссальный общественный интерес, проявленный именно к этим фигурам в 90-х гг. XX века в ущерб, казалось бы, более значимым с точки зрения участия в реальной политике и общественной жизни фигурам С. Уварова, М. Каткова или, скажем, К. Победоносцева³.

Итак, прежде всего, современное российское общество фокусирует внимание на консерваторах-мыслителях, и лишь затем интересуется консерваторами-практиками. Об этом ясно свидетельствует колоссальное количество переизданий классических трудов Л. Тихомирова, полемических статей, а также трактата «Византизм и славянство» К. Леонтьева⁴, исследования «Россия и Европа», а затем и антидарвинистских работ Н. Данилевского. Где современные переиздания Каткова?⁵ И даже знаменитый «Московский сборник» К. Победоносцева далеко не вызвал ажиотаж среди современных издателей.

С чем это связано? В кризисную, переломную эпоху естественно стремление социума заняться вплотную вопросом «куда идти?» Так вот, консерваторы-мыслители конца XIX — начала XX в. давали вполне ясные и недвусмысленные ответы на него, не потерявшие актуальности и в наше время. По сравнению с их идейным наследием советы «практиков» естественным образом устарели.

Думается, плодотворной была бы постановка вопроса, до какой степени консерватизм был естественной реакцией общественного организма на разрушительное воздействие модернизационных процессов, наносивших ущерб традиционным элементам социально-политического строя и менталитета. В какой-то степени, возможно, консерватизм выступал в качестве гаранта устойчивости социально-культурного развития, своего рода сдерживающей силы, не позволявшей революционности и реформаторству принять уродливые формы. В свою очередь, ослабление позиций консерватизма и, возможно, его творческое обеднение в начале XX в. в значительной степени расчистили дорогу радикальной, неоправданно болезненной версии модернизации. Если же принять иную точку зрения, согласно которой вся модернизация в целом ставится под сомнение как ценность для мирового исторического развития, то консервативно-традиционалистские ценности (в том числе и российского происхождения) оказыва-

ются в роли органичного противовеса, притом противовеса, который не может не считаться единственным по-настоящему значительным.

Примечания

¹ Гросул В. Я., Итенберг Б. С., Твардовская В. А., Шацлло К. Ф., Эймонтова Р. Г. Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика. М.: Прогресс-Традиция, 2000. Тираж не указан. Значение книги, во-первых, в том, что она является уникальным на данный момент справочным пособием для всех тех, кто интересуется российским консерватизмом, и, во-вторых, в том, что она открыла крупное исследовательское направление. Внутри данного направления вырисовывается несколько значительных трендов, на которые можно выйти, отталкиваясь от «Русского консерватизма», восполняя, так сказать, естественные пробелы в этом фундаментальном труде (автор этих строк осознает, сколь строги ограничения по объему в академических издательствах). Этот сводный труд настолько важен для изучения российского консерватизма, что автор этих строк считает необходимым остановиться на нем подробнее. Впечатление от книги противоречивое. Во-первых, авторы книги ясно заявили, что они «не вкладывают в понятие политического консерватизма никакого негативного смысла» (С. 417). Полагаю, даже в 2000-м году, когда все вроде бы разрешено, такое заявление в стенах академического института потребовало немалой решимости. Далеко не везде авторам удалось выдержать благое стремление к беспристрастности. Однозначная установка на то, что реформаторство и революционность прогрессивнее, этически выше, да и вообще как-то... лучше консерватизма, неоднократно подводила творцов книги. Нередко они проговариваются: консервативная политика это реакция, духовное рабство, диктаторство... Нигде не видно осознания того, насколько реакция бывает целительна в иные моменты истории. При всем том, можно констатировать: серьезная попытка рассмотреть консерватизм как не-зло состоялась. Более того, неразумно было бы винить творцов книги в недостатке беспристрастности. Напротив, следует высоко оценить уже само стремление к ней.

² Во всяком случае, традиционного консерватизма (традиционализма в широком понимании этого слова), к которому не имеют никакого отношения либеральный консерватизм, или, скажем, неоконсерватизм (монетаризм, рейганомика, тэтчеризм). См., напр., классификацию А. Руткевича: *Руткевич А. Что такое консерватизм?* М.; СПб., 1999. С. 57–78.

³ В какой-то степени оживление интереса к работам Н. Данилевского и К. Леонтьева связано с широкой популярностью теории этногенеза, при-

надлежащей Л. Н. Гумилеву. Автору этих строк уже приходилось писать о генетической связи между теориями этих, на первый взгляд, столь непохожих мыслителей в рамках российской традиции цивилизационной парадигмы всемирно-исторического процесса: *Володихин Д. М.* «Высокомерный странник». Жизнь и философия Константина Леонтьева. М., 2000. С. 131–132. Говорилось об этом и прежде, см. напр.: *Адрианов Б.* Иерархия — вечный закон человеческой жизни // К. Леонтьев, наш современник. СПб., 1993. С. 423.

⁴ В 90-х гг. трактат «Византизм и славянство» был переиздан как минимум 6 раз!

⁵ Недавно в серии «Пути русского имперского сознания», издаваемой журналом «Москва», вышел сборник статей М. Н. Каткова «Имперское слово» (статьи с 1856 по 1887 год).

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

ПОНЯТЬ РОССИЮ

(Н. Н. СТРАХОВ)

1

В конце жизни, как бы подводя ее итог, Николай Николаевич Страхов заметил: «на моей могиле можно будет, конечно, написать: **один из трезвых между угорелыми**, но дальнейшие похвалы подлежат еще большому вопросу»¹. Подобная самооценка может показаться нарочито скромной, рассчитанной именно на «дальнейшие похвалы». Но думать так — значит не вполне ясно представлять то высокое значение, которое имела подлинная **духовная трезвость** в глазах православно-русского человека, каким был Н. Н. Страхов. Спокойное сознание своего собственного, невыдуманного достоинства как раз и позволяло ему говорить (а часто и спорить) на равных даже с такими современниками, как Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский. Последние знали, что именно Страхов способен порою увидеть и понять нечто **существенное**, не замеченное или не до конца понятое ими самими.

Но не только в этом заключалась причина того особенного уважения, которое питали к Н. Н. Страхову его друзья, и той особенной ненависти, которую вызывал он у своих противников. «Борьба с Западом», составившая основное дело его жизни, велась Страховым на новом, для многих неожиданном направлении. Он ясно понял, что для успеха этой борьбы мало твердой веры, горячего чувства, глубокой интуиции и духовной цельности — необходимо и «приобретение умственной самостоятельности», развитие своего собственного **русского ума**.

В этом заключался основной пафос всех его трудов, основной смысл его деятельности и как философа, и как литературного критика, и как публициста. «Строгая работа ума», точный и объективный анализ всех явлений, даже «**дух рационализма**, к области которого, без сомнения, принадлежит все, что в науках есть истинно-научного»², должны были стать, по убеждению

Страхова, и нашим русским оружием — а не только оружием наших врагов. И эти последние быстро осознали, какая опасность им угрожает; вот почему Страхов «был облаян из-под всех подворотен», постоянно испытывал на себе «низкий прием высмеивания пополам с замалчиванием»³. Но и эта уникальная даже в истории русской «общественной жизни» травля не помешала Страхову вести до самого последнего дня свою главную борьбу — борьбу за возведение наших национальных инстинктов и стремлений **в сознательные начала**.

Н. Н. Страхов в полной мере заслужил имя **русского мыслителя** — и своим вкладом в развитие самостоятельной русской мысли, и просто **примером** мыслящего русского человека. Его работы и сегодня сохраняют характер того **эталона** ясного и глубокого мышления, который видел в них В. В. Розанов, неслучайно назвавший Страхова «Баратынским нашей философии»⁴. Но прежде чем говорить об уникальном месте Николая Страхова в истории русского самосознания, отметим основные вехи его жизни, следуя главным образом прекрасному очерку Бориса Никольского, талантливого публициста, ставшего в 1919 году одной из жертв большевистского террора против т. н. «черносоптенцев». Сделать это тем более уместно, что знакомство с биографией Страхова, особенно с ранними годами его жизни, позволяет понять настоящий источник его глубокого уважения к человеческой мысли — уважения, в котором даже некоторые его союзники по «борьбе с Западом» видели проявление скрытого «западничества».

2

Н. Н. Страхов и по отцовской, и по материнской линии происходил из духовного сословия; его отец Николай Петрович Страхов был протоиереем в Белгороде, как и его дед со стороны матери. Впрочем, род матери, Марии Ивановны Савченко, был к тому же и дворянским; такое сочетание двух сословий, нетипичное для великорусской жизни, не было редкостью в Малороссии, откуда этот род происходил. Уже после смерти отца семья Страховых переехала в Кострому, где Николай поступил (в 1840 г.) в местную семинарию, пройдя там полный курс обучения. Об этом периоде Страхов оставил воспоминания, которые бросают яркий свет на становление личности Страхова, на ее глубинные основы. К числу этих основ принадлежала в первую очередь религия,

а точнее, та внутренняя религиозность, которая, по словам Страхова, «составляет действительное доказательство благородства души человеческой»⁵. В своих воспоминаниях Страхов откровенно, хотя и без нажима, говорит о крайней бедности семинарской жизни, заурядной материальной бедности. Много написано о том, как эта бедность калечила характер воспитанников; меньше — о том, что та же бедность побуждала воспринимать Православие не с внешней, а с внутренней стороны, «со стороны чувства и понятий», воспринимать дух Православия, а не только его великолепную оболочку. Именно дух Православия, еще точнее, дух православного монашества вошел в плоть и кровь Страхова. «Постоянное **памятование** религии» отмечал в нем Василий Розанов, а Борису Никольскому «даже манеры, обороты речи, самая наружность его напоминали типичного великорусского монаха».

Второй основой личности Страхова, заложенной именно в семинарии, был патриотизм. «Настоящий, человеческий источник патриотизма есть преданность, уважение, любовь — нормальные чувства человека, растущего в естественном единении со своим народом <...> именно эти чувства воспитывала в нас наша бедная семинария», — писал он, добавляя: «В нашем глухом монастыре мы росли... как дети России»⁶. Именно так — как связь сына с родителями и даже еще прочнее — понимал Страхов свою связь с Россией и русским народом. И когда много лет спустя Владимир Соловьев потребовал от Николая Страхова **стыда** за так называемые «грехи России», тот отвечал: «Я часто смущаюсь, и унываю, и стыжусь, но **только за нас** в тесном смысле слова, то есть за себя с г. Соловьевым, за наше общество, за ветер в головах наших образованных людей и мыслителей <...> Но за русский народ, за свою великую родину я не могу, не умею смущаться, унывать и стыдиться. Стыдиться России? Сохрани нас, Боже! Это было бы для меня неизмеримо ужаснее, чем если бы я должен был стыдиться своего отца и своей матери»⁷.

И наконец, та же семинария, тот же «глухой монастырь», где воспитанникам не хватало порою хлеба и каши, заложил и третью основу личности Николая Страхова. «Царство ума, новые и древние создания мысли и творчества являлись мне с детства, как далекое небо, обступившее меня со всех сторон и усеянное прекрасными светилами»⁸. При всей бедности монастырской жизни, продолжает Страхов, «какой-то живой умственный дух не

покидал нашей семинарии и общался мне» — и этот живой умственный дух стал самой яркой чертой его личности, чертой, пусть и заданной его природным характером, но никак не подавленной в провинциальной семинарии, где, по словам Страхова, «уважение к науке было величайшее».

Вот почему Николаю Страхову не приходило в голову считать себя отступником, когда по окончании семинарии он отправился в Петербург и поступил на математическое отделение Университета; в этом ему, кстати, помог дядя, брат матери, бывший до перевода в Петербургскую епархию ректором семинарии в Каменец-Подольске. Правда, через некоторое время племянник лишился материальной поддержки своего родственника и был вынужден перейти на естественное отделение Педагогического института, чтобы продолжить учебу уже за казенный счет, с обязательством отработать восемь лет школьным учителем.

Для этого перехода существовала, однако, и причина более глубокого порядка. В Университете Николай Страхов попал в атмосферу, мало похожую на ту, которая окружала его в костромской семинарии. В атмосферу, суть которой сам Страхов метко выразил в словах: «Бога нет, а царя не надо». И при этом, к удивлению Страхова, его новые наставники и товарищи постоянно ссылались на науку (и прежде всего естествознание) как на основание атеизма и нигилизма. Если в «глухом монастыре» его детства и юности религиозность и патриотизм шли рука об руку с уважением к науке, составляли одно целое с «царством ума», то теперь Страхова со всех сторон убеждали, что «выводы науки» требуют отказа и от религиозных, и от национально-патриотических убеждений.

Конечно, Б. В. Никольский несколько утрирует ситуацию, считая, что Страхов решил изучать естественные науки специально для того, чтобы разобраться в этом противоречии. Его интерес к естествознанию, особенно к познанию живой природы, был бескорыстным и самостоятельным. К Николаю Страхову вполне приложимы слова Ивана Аксакова о Николае Данилевском: «Беззаветная любовь к родине была в нем осмыслена, оправдана в сознании, укреплена наукою и долгою работой ума»⁹.

Окончив Педагогический институт (1851 г.), Страхов прослужил учителем (в одной из петербургских гимназий) около десяти лет, продолжая при этом научные занятия и защитив магистерскую диссертацию по сравнительной зоологии. Но уже тогда в нем вызревал интерес к философии, к общему взгляду на

мир, на человека, на развитие не только биологических, но и социальных организмов — народов. В частности, анализируя «метод естественных наук», он отверг тенденцию сводить науки о живых организмах к принципам, установленным при изучении мертвой природы; тенденцию, на которую «опирается то учение... что с человеком и с целым народом можно поступать так, как мы поступаем с камнем и металлами, то есть сделать из них то, что пожелаем сделать»¹⁰. Борьба с этим учением, во всех его разновидностях, очень скоро стала для Страхова делом первостепенной важности.

Исключительную роль в духовном развитии Н. Н. Страхова сыграло, конечно, его сближение в конце 50-х годов с Аполлоном Григорьевым и братьями Достоевскими. Страхов принимает самое активное участие в издании основанного ими журнала «Время»; здесь появляется, в 1863 г., и его статья «Роковой вопрос», послужившая причиной закрытия журнала. И хотя детальный разговор о социально-философских воззрениях Страхова пойдет ниже, остановимся уже здесь на этом весьма важном эпизоде его творческой судьбы.

Поскольку статья Страхова была связана с восстанием в Польше, принято считать, что «роковой вопрос» — это вопрос русско-польских отношений. На деле Страхов сформулировал вопрос существенно иного порядка: «Что такое мы, русские?», в чем отличие «нашей русской цивилизации» от цивилизации европейской, представителями которой сознавали себя поляки? Духовным двигателем мятежа польской шляхты был, по мнению Страхова, не подлинный национализм, но убеждение в превосходстве Европы над «нецивилизованной» Россией, стремление принадлежать к цивилизации «высшего типа». Российская империя боролась, таким образом, не с национализмом, не с «идеей самобытности народов», но с космополитизмом, для которого существует только одна «настоящая» цивилизация, а именно — западноевропейская. Страхов, однако, никоим образом не преувеличивал прочность нашей позиции в этой борьбе; более того, признавал эту позицию слабой именно потому, что мы еще не способны ответить на «роковой вопрос» — кто мы такие, в чем наша настоящая нравственная сила и нравственное значение? Мы слишком плохо понимаем себя и потому не можем требовать с полным правом, чтобы нас понимали другие.

Вот эти-то мысли Страхова и вызвали возмущение не только в правительственных кругах, но и в среде консервативно-пат-

риотических публицистов. Фактически именно консервативные «Московские Ведомости» и сыграли решающую роль в закрытии «Времени», обвинив его редакцию в «полонофильстве». Отметим, что Страхов открыто признавал, что его статья отнюдь не была безупречно ясной; впоследствии он писал: «Если сам И. С. Аксаков был на минуту введен в недоразумение, то, конечно, я был виноват»¹¹.

Для нас же история «Рокового вопроса» — урок того, как легко вспыхивают самые серьезные «недоразумения» в среде единомышленников, как важно здесь точно выражать свою позицию и стремиться понять новую, порой неожиданную точку зрения, не записывая ее автора в число предателей и т. п. Добавим, что со временем Н. Н. Страхов стал постоянным сотрудником «Русского Вестника» и других патриотических изданий, но взаимопонимание между ним и более прямолинейными, не склонными «философствовать» публицистами, типа М. Н. Каткова, к сожалению, так и не стало достаточно прочным.

После выхода в отставку (в 1861 г.) и до 1873 года Страхов полностью отдается творческой работе. Мы не будем сейчас останавливаться на том вкладе, который он внес и тогда, и позже в русскую литературную критику. Сошлемся здесь на содержательное и вдумчивое предисловие Н. Н. Скатова к сборнику литературно-критических работ Страхова, изданному еще в советское время. Отметим лишь один момент. Довольно настойчиво Скатов повторяет мысль о том, что Страхов «не был творцом», но лишь проявлял «знаменитую страховскую способность понимания» русской словесности. Мысль эта нуждается, на наш взгляд, в существенном уточнении. Дело в том, что понимание является, по сути, особым видом творчества, творит **духовное бытие** в собственном смысле слова. Не увенчанное пониманием, ясным и глубоким самоосмыслением, стихийное творчество остается, можно сказать, «святыней под спудом». В книге «Бедность нашей литературы» (1868 г.) Страхов подчеркивал: «Первая наша бедность есть **бедность сознания** нашей духовной жизни»¹². Имея великих художников, мы бедны их пониманием; да и сами они порою плохо понимали себя, не умели верно оценить настоящие «средства своего таланта».

Пусть Н. Н. Страхов и не был «творцом» в привычном для нас смысле слова — он был одним из первых, кто сумел понять историю русской литературы как историю «постепенного развития нашей **самобытности**»¹³, понять ту преемственность, которая

соединяла в одну «золотую цепь» Ломоносова, Державина, Карамзина, Пушкина и т. д. И поэтому он был пусть далеко не главным, но совершенно **необходимым** соучастником этого великого процесса.

Добавим, что работы Страхова, такие, как «Ход нашей литературы, начиная от Ломоносова» (1873), остаются и по сей день лучшим введением в историю отечественной литературы, подлинной альтернативой тем омерзительным «урокам изящной словесности», которые преподают сегодня всевозможные вайли и генисы.

Тогда же, в шестидесятые годы, Страхов заявляет о себе в русской философии, вносит в нее серьезный теоретический подход к вечным метафизическим проблемам — и прежде всего проблеме духовного бытия, сознания, мышления и т. д. Здесь уже нет полудетской попытки придумать какую-то абсолютно новую философию; налицо стремление определить задачи русской философии в связи с осмыслением европейской философской традиции, ее достижений и ее уроков. Главным итогом философского творчества Страхова в этот период стала книга «Мир как целое» (1872), которую он писал (и издавал в форме отдельных «писем») еще с начала 60-х годов. Эта книга, особенно ее первая часть, посвященная проблеме человека и его месту в природе, позволяет с полным правом говорить о Страхове как основоположнике философской антропологии в России. «Для человека исходною точкою всегда будет и должен быть человек»¹⁴ — эти слова Страхова стали лейтмотивом целого направления русской философии, ясно определившего особую задачу философии, отличную от задач богословия и науки: задачу прояснения и углубления **самосознания** человека.

И по той же линии развивалась деятельность Страхова как публициста — по линии русского самосознания, по направлению к столь необходимому ответу на вопрос «что такое мы, русские?». Но сначала отметим один весьма примечательный момент биографии Страхова, связанный с 1873 годом.

В этот год он возвращается на казенную службу, определяется сотрудником Императорской Публичной Библиотеки в Петербурге. Основной мотив был, что и говорить, прозаическим: невозможность существовать сколько-нибудь сносно только литературным трудом. Но было и другое обстоятельство, о котором Страхов говорит так: «Я постоянно чувствовал недостаток образования и поэтому решил: лет десять ничего не писать и учить-

ся. Я стал покупать книги (это была моя охота, развлечение) и проводил вечера за чтением философов, богословов, поэтов — всего важнейшего во всемирной литературе»¹⁵.

Впору развести руками. Будучи к тому времени автором многих работ, в которых даже недруг не мог не заметить обширной эрудиции, основательного знания и «всемирной литературы», и различных областей науки, — Страхов чувствовал в себе «недостаток образования»! Думаю, однако, что дело не в «образовании», но именно в страховском понимании условий и задач подлинного творчества. Страхов органически не терпел умственного провинциализма (который то и дело путают с самобытностью), никогда не изобретал философских и прочих «велосипедов». Если он имел веские основания предполагать, что человеческая мысль уже установила в том или ином вопросе нечто важное — он и стремился в первую очередь познакомиться с этим важным, понять отправной пункт дальнейших исследований, найти «правильную постановку» новых вопросов. Он нигде не писал о «соборном разуме», но на деле проявлял то **внимание** к чужой мысли, которое составляет элементарную основу настоящей духовной соборности человеческого рода.

Обещание «лет десять ничего не писать» Страхов, к счастью, выполнил лишь отчасти: после книги «Мир как целое» и до начала 80-х годов он публикует только статьи в периодических изданиях. А затем начинает выходить его главное философско-публицистическое произведение: «Борьба с Западом». Два первых выпуска появляются в 1882 и 1883 годах; затем переиздаются с существенными дополнениями; третий выпуск выходит уже в 1896 году. «Борьба с Западом» — это прежде всего широкая панорама XIX века, о котором Страхов говорит так: «Самодовольный век все больше и больше отрывается от прошлого, все меньше и меньше понимает истинный смысл жизни»¹⁶. Стоит ли внимательно вглядываться в такой век? Не только стоит, но и совершенно необходимо. Страхов ясно предвидит, что фундаментальные заблуждения XIX века не исчезнут с его концом, что они могут даже углубиться в дальнейшем. Действительно, в чем характерные особенности этих заблуждений? Страхов говорит о них следующее: «Нелепое, невежественное убеждение, что мы, теперешние люди, выше людей прошлого времени; нелепая уверенность, что здесь, на земле, возможно какое-то благополучие, мирящееся со всеми противоречиями судьбы и природы». Но разве не перекечевали именно эти «убеждения» в сегодняшний

день, разве не властвуют они над умами **в начале двадцать первого века** еще сильнее, чем более столетия назад? Мы по-прежнему утверждаем свое мнимое превосходство с помощью отрицания нашего прошлого, то издеваясь над ним, то «каюсь» за мнимые преступления наших предков, вместо того, чтобы думать о **собственных** преступлениях. И мы по-прежнему верим в некий «рай на земле», под эгидой творцов очередного «мирового порядка». Другими словами, нами владеет тот же самый «дух времени», который был опознан и отвергнут Н. Н. Страховым. Точнее, не просто отвергнут, но подвергнут тщательному и глубокому анализу. При этом Страхов рассматривает и те конкретные явления (Парижская коммуна, политический терроризм, культ естественных наук, феминизм, «теория естественного отбора» и т. д.), в которых выразился дух XIX века, и его наиболее значительных выразителей (Л. Фейербах, Джон Ст. Милль, Э. Ренан, Ч. Дарвин и др.). Вместе с тем, он стремится установить, какое влияние оказал этот дух на русского человека, и даже точнее — какое **сопротивление** сумел оказать этому духу именно русский человек. Вот, пожалуй, самый интересный и важный аспект «Борьбы с Западом». Здесь на первом плане стоят две фигуры, две далеко не сходные личности — А. И. Герцен и Н. Я. Данилевский. Обширное исследование творческой судьбы Герцена, которым и открывался первый выпуск «Борьбы», является, безусловно, лучшим из всего, что написано об этом крупнейшем русском «западнике». Западнике, который, в конце концов, совершил «акт возмущения» против Запада, нашел свою единственную опору в вере в Россию, но не сумел подкрепить эту веру пониманием России, до конца жизни прибегал к помощи «идей совершенно ей чуждых, совершенно посторонних»¹⁷. Вера, не связанная с пониманием, — вот в чем, по мысли Страхова, состояла трагедия Александра Герцена.

В ином ключе написаны главы «Борьбы», посвященные Н. Я. Данилевскому. О них мы еще будем говорить ниже, а пока отметим, что Страхову пришлось уделить много места защите Данилевского от «критики» В. С. Соловьева, который был одержим какой-то маниакальной ненавистью к автору «России и Европы». Но такая, по сути вынужденная позиция позволила Страхову не только исследовать путь к пониманию России, проложенный Данилевским, но и осветить тот тупик, в который вела идея «вселенской теократии» у Соловьева. В этой идее, считает Страхов, проявилась та же иллюзия исторически достижимого

земного благополучия, которая владела и европейским сознанием. И что особенно важно, эта внешне гуманная иллюзия имеет обратную сторону, на которую и указал Страхов, отмечая: «г. Соловьев называет начало народности началом племенного раздора... несравненно основательнее можно бы назвать начало единства человечества началом **насилия**»¹⁸. Принцип «всемирного единства», «мирового порядка» и т. п. — источник тотального насилия над народами; это Н. Н. Страхов понял задолго до того, как сей принцип воплотился в политическую практику XX века.

80-е годы стали временем, когда, наконец, раскрылся огромный духовный капитал, накопленный Н. Н. Страховым. Появляется его замечательная философская пропедевтика — книга «Об основных понятиях психологии и физиологии»; полный сборник «Критических статей об И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом», написанных за четверть века, а также «Заметки о Пушкине и других поэтах»; книга «О вечных истинах», где критика спиритизма и «спиритов» становится для Страхова поводом к размышлению о самых глубоких религиозно-философских проблемах. В начале 90-х годов выходит второе, существенно дополненное издание «Мира как целое»; сборник статей, написанных еще в 60-е годы, — «Из истории литературного нигилизма»; первое издание «Философских очерков»; книга «Воспоминаний и отрывков»... К чему это простое перечисление? — спросит читатель. Да хотя бы к тому, чтобы напомнить: за все годы «гласности и демократии» не появилось, кажется, **ни одного** отдельного издания трудов Н. Н. Страхова. Его возвращение к современному читателю пока упорно и успешно «откладывается».

Весной 1895 г. Страхов перенес тяжелую операцию, но продолжал работать над книгой «Письма о философии», в начале которой писал: «Понимать то, чего прежде не понимал, и открывать то, чего прежде не знал, такова моя судьба до конца»¹⁹. Конец был уже очень близок; Николая Николаевича Страхова не стало 24 января (ст. стиля) 1896 года.

3

На вопрос, в чем заключается главный вклад Н. Н. Страхова в развитие русского самосознания, следовало бы, вероятно, ответить: в самом Страхове. Именно это почувствовал Василий Ро-

занов: «В Страхове, в нем самом, содержится вечная необходимость вернуться к нему. И вернуться, и оглянутся, не наше поколение, то следующее или следующие»²⁰. Вернутся, когда поймут, что нам нужны не столько готовые «идеи», сколько пример, образец, эталон мыслящего русского человека. Неслучайно все те, кто смотрел на Страхова русскими глазами, отзывались о его уме в терминах, прилагаемых обычно к человеческой личности в целом: благородство, простота, сердечность. Всего яснее выразил такое восприятие Страхова Лев Толстой, когда писал: «Одно из счастья, за которое я благодарен судьбе, это то, что есть Н. Н. Страхов»²¹.

Примечательно, что и Лев Толстой, и Страхов очень высоко ценили почти неизвестного сегодня русского философа Павла Александровича Бакунина (1820–1900), который написал когда-то: «Чтобы мыслить действительным образом, надо действительным образом быть самим собою»²². Помня эту глубинную связь между тем, что мы есть, и тем, что мы думаем, попытаемся выделить главное в философско-публицистическом наследии Н. Н. Страхова.

Отправную точку дает нам сам Страхов, замечая в своих, по сути дела, автобиографических, «Воспоминаниях о Ф. М. Достоевском»: «Мне часто казалось, говоря словами Тютчева, что

Умом Россию не понять
.....
В Россию можно только верить».

Но сразу вслед за этим признанием Страхов уточняет: «С другой стороны, я, однако же, начинал все яснее уразумевать, как и почему

Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплеменный,
Что сквозит и тайно светит
В наготе ее смиренной.

Презрение европейцев было только постоянным жалом, сильнее возбуждавшим и преданность народному духу, и понимание этого духа»²³.

Здесь Страхов выразил — с помощью гениальных, но так часто цитируемых **по отдельности**, строк Тютчева — самую суть своих взглядов, свое основное убеждение в том, что **понимание России неотделимо от веры в Россию**, от преданности русско-

му народному духу. И как ни проста эта ключевая мысль Страхова, она стоит того, чтобы в ней внимательно разобраться.

Прежде всего, о каком уме идет речь у Тютчева? Страхов убежден — именно об уме, чуждом России, уме по сути «иноплеменном». Беда в том, пишет он, что «мы не умеем жить своим умом, что вся духовная работа, какая у нас совершается, лишена главного качества: прямой связи с нашей жизнью, с нашими собственными духовными инстинктами»²⁴. Вот главная опасность — «мы избалованы обилием чужого ума», барахтаемся в массе чужих идей и учений, не умея при этом «отличить того, что имеет настоящую силу, от того, что только принимает вид силы»²⁵. И сегодня, спустя более чем столетие, это, к сожалению, даже более верно, чем тогда, когда писались эти строки.

Но как же быть до тех пор, пока мы имеем тот ум, который имеем? Ответ один: работать над его прояснением и углублением, над восстановлением его связи с нашими собственными духовными инстинктами — работать, не впадая в отчаяние. И здесь выступает на первый план то, о чем говорил Ф. И. Тютчев, — **вера** в Россию, в русский народ, в русского человека. Для Страхова вера — исходная точка понимания, «просветления ума»; понимание **начинается** именно как понимание необходимости веры. Он пишет: «Если мы не понимаем веры в Россию, то мы ровно ничего не поймем в русской литературе... не только все большие русские писатели, от Ломоносова до Льва Толстого, проникнуты верой в Россию, но эта вера была существенным, главным условием их деятельности»²⁶. И далее, в более общем виде: «Без веры в себя невозможно и никакое развитие».

Вера в Россию означала для Страхова не веру в «сфинкса», в «непонятное для себя и для других чудище мира», но веру русского человека в самого себя, именно в качестве русского человека.

Кто же это такой — русский человек? Прежде всего это «выразитель народного духа», заключающего в себе «ту таинственную силу, от которой в глубочайшем корне зависят все проявления человеческой души»²⁷. Вот коренной или, если угодно, метафизический смысл веры в Россию — это вера в духовную реальность, которая глубже всех своих проявлений, не вмещается ни в какие «факты» и «формулы». Кто лишен этой веры, тот оторван от настоящего источника понимания России, лишен способности верно судить о России и русском народе. Именно поэтому, замечает Страхов, «маловерный Чаадаев» не понимал, как мог император Николай I смеяться на представлении «Ревизора», где ему

показали «пороки русской жизни». Русскому царю, «при его обилии веры, не могло прийти в голову бояться того, что глупость и подлость, встречающиеся у нас, всенародно казнятся на сцене»²⁷, — пишет Страхов. Отметим, что отношение Страхова к Чаадаеву перекликается с тем, как определял позицию этого мыслителя Н. Я. Данилевский: «Я люблю свое отечество, но должен сознаться, что проку в нем никакого нет. Под таким внешним... патриотизмом кроется горькое сомнение в самом себе, кроется сознание жалкого банкротства»²⁹.

Говоря о концепции «народного духа» у Страхова (да и у старших славянофилов), нетрудно, конечно, отыскать здесь влияние ряда европейских, прежде всего германских мыслителей: Гердера, Гегеля, В. Гумбольдта. Только при крайней наивности можно увидеть в этом нечто порочащее русского философа. В паническом страхе перед любым «влиянием Запада», независимо от характера этого влияния, проявляется то же самое неверие в самобытную силу русского духа. Говоря о плодотворных влияниях европейской культуры на русскую, Страхов подчеркивал: «Европейские влияния только пробудили те струны и силы, которые уже хранились в русских душах»³⁰.

Итак, то главное, что дает нам вера в Россию, — это переживание метафизической реальности русского духа; метафизической, то есть не сводимой к «наличной действительности». Русский дух — это, во-первых, та творческая сила, которая позволяет отдельному человеку (писателю, мыслителю, политику и т. д.) совершить нечто, казалось бы, «непосильное», подлинно великое. Во-вторых, это та «общая почва», на которой созируется русская культура, русская государственность, русская жизнь во всех ее здоровых проявлениях. Ключевая мысль такого рода была ясно выражена еще в объявлении об издании журнала «Время»; Страхов приводит текст этого объявления в своих «Воспоминаниях о Ф. М. Достоевском», выделяя слова: **«Мы убедились, наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача — создать себе новую форму, нашу собственную, взятую из почвы нашей, взятую из народного духа и из народных начал»**³¹.

Русскому народному духу должна соответствовать своя самобытная форма культурно-государственного существования, потому что сам этот дух обладает, по словам Страхова, своей «внутренней формой», имеет — если вспомнить Тютчева — свою «особенную статью». Но все это — форма, и «статья», и «духовный

тип» русской жизни — уже не является только предметом веры, а требует познания и понимания. Тем более, что можно, даже веря в Россию, в русский дух, совершить здесь определенную подмену понятий, заменить «особенную статью» чем-то совсем другим.

Действительно, за глубоко созвучными Страхову словами о «почве» и «народном духе» в упомянутом выше объявлении следует мысль совершенно иного рода: «Мы предугадываем, и предугадываем с благоговением, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческим, что **русская идея**, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях; что, может быть, все враждебное в этих идеях найдет свое примирение в развитии русской народности».

Чем объяснить этот скачок от «формы нашей собственной, взятой из почвы нашей» — к «синтезу» чужих идей, возникших на совсем иной почве, выражающих духовный склад не русского, а совсем других народов? В Достоевском, пишет Страхов, проявилась вера в то, что «русскому народу даны духовные силы, с которыми он может совершить **всемирный синтез**, то есть найти исход и примирение для всех противоречий, какие обнаружались в историческом человечестве»³². Эту веру **как таковую** Страхов не мог осуждать, ибо она была верой в великую духовную силу русского народа. И пока идея «всемирного синтеза» не вступала в противоречие с первой, основной и **реальной** задачей, задачей созидания своей собственной национальной формы, Страхов не видел оснований для полемики, справедливо считая Ф. М. Достоевского своим единомышленником в главном. Но когда — уже не у Достоевского, а у В. С. Соловьева — задача «всемирного синтеза» выступила именно как отрицание «особенной статьи» России, как запрет на борьбу русского народа за свой духовный тип, свою национальную форму жизни, — Страхов немедленно поднял свой голос против новоявленного «пророка». Это было тем более необходимо, что тот же Соловьев яростно нападал на творчество мыслителя, который к тому времени внес решающую ясность в понимание «особенной статьи» России, — на творчество Н. Я. Данилевского.

Полемика между В. С. Соловьевым и Н. Н. Страховым будет когда-нибудь собрана и издана в назидание потомкам, как урок того, что понятия благородства и низости, порядочности и мошенничества отнюдь не посторонние в философии. В. В. Роза-

нов подметил это и весьма метко сравнил отношение Соловьева к Страхову с отношением Швабрина к капитану Белогорской крепости: ненависть под маской презрения. Что касается самого Страхова, то свое отношение к Соловьеву он выразил вполне ясно и притом с известной долей сочувствия, когда писал: «В нем отзывается все та же наша главная болезнь, неверие в Россию, ослепление западными идеалами, то, что мы называли **оторванностью от почвы**»³³.

Впрочем, не в Соловьеве дело; основное значение статей Страхова «против Соловьева» связано с защитой учения Н. Я. Данилевского о культурно-исторических типах. Учения, которое, по убеждению Страхова, давало ключ к пониманию России, к уяснению ее «особенной стати» и к определению того философско-исторического «аршина», с помощью которого эта «статья» может быть верно измерена.

«Главная заслуга Н. Я. Данилевского состоит в том, что он отверг предрассудок космополитизма в истории»³⁴, — писал Страхов. Этот предрассудок связан с непониманием того, что «разнообразие народов есть глубокий факт, коренящийся в самой природе человечества»³⁵, факт, определяющий историю именно как **историю народов**. Конечно, реальная история никогда не скрывала своего настоящего лица — но это лицо надо было суметь увидеть. Именно это и сделал Данилевский путем «внимательного всматривания» в характер исторических явлений, используя «твердый научный прием»: определение той **естественной системы**, которую образуют исторические факты.

Заметим, что значение этого «самого широкого и свободного приема» Страхов осознал еще до знакомства с трудом Данилевского «Россия и Европа»; в 1865 г. он отмечал: «Этнограф при описании народов, лингвист при рассуждении об языках, эстетик при рассмотрении изящных произведений искусства — все должны привести предметы своего изучения в их естественный порядок, в естественную систему»³⁶. И суть дела не в том, что это полезно, экономит время и т. д.; суть в том, что «система, классификация есть не только рассудочный прием, она есть действительное явление природы»³⁷. Вот главное: естественная система выражает порядок, царящий в самой природе, а не просто упорядочивает хаос опытных данных по рассудочным схемам. Понятие «естественной системы» не требует, таким образом, **абсолютного порядка**, единообразия; оно откликается на действительное многообразие, многоликость мира.

В приложении к истории этот подход раскрывает **многомерность** исторического пространства, оправдывает каждую историческую эпоху как имеющую свой собственный смысл и значение:

нет на земле ничтожного мгновенья...

Тем более нет ничтожных народов, этих настоящих «дейтелей истории». Конечно, есть порядок, есть иерархия, поскольку в естественной системе «каждое существо... занимает свое настоящее, естественное место» — но в решающем смысле каждое место, каким бы скромным оно ни было, имеет свое достоинство, ставит перед каждым народом его собственную задачу — задачу «осуществления своего типа», в которой, по словам Страхова, заключается весь смысл развития. «Народ принадлежит только самому себе, и можно только служить ему, но не посягать на него как на орудие для придуманных нами целей»³⁸.

В понятии культурно-исторического типа Данилевский нашел, по мнению Страхова, тот «аршин» («общий» только по форме, но не по содержанию), который можно прилагать ко всем народам, не отрицая при этом «особенную статью» каждого из них. Впрочем, сам Страхов чаще называл этот «аршин» **началом национальности**. И это — не замена одного понятия другим. Метафизический корень культурно-исторического типа составляет именно национальный дух как сила и почва, производящая соответствующую себе культурно-государственную форму. Еще в 1864 году Страхов писал: «Живое, органическое государство всегда национально: разница может быть только в том, насколько ясно и сознательно оно понимает свои национальные начала и требования; чем яснее, тем для него лучше»³⁹. «К сожалению, — добавляет Страхов, — идея отвлеченного государства у нас очень распространена и мешает пониманию самых простых истин». Все это совершенно созвучно тому, что писал несколько лет спустя Данилевский: «Народность составляет <...> существенную основу государства, самую причину его существования — и главная цель его и есть именно сохранение народности»⁴⁰, в свою очередь добавляя, что «сознание национальности как государственного принципа» еще недостаточно развито. Созвучно это, конечно, и раскрытию начала народности, или национальности, в работах младших современников Страхова и Данилевского: П. Е. Астафьева и Н. Г. Дебольского⁴¹. Можно, таким образом, говорить, что Николай Страхов был одним из выразителей **русского на-**

ционализма, тем мыслителем, который выдвигал и защищал именно идеологию национализма, основные принципы понимания России, русского народа, русского человека.

4

Тема **русского человека** проходит через все творчество Н. Н. Страхова; может быть, именно поэтому так трудно рассматривать ее как некую особую тему, специальную «главу» в его книгах. Вот он пишет о «ходе русской литературы»; конкретно — приводит мнение Некрасова, что стыдно в «годину горя» воспевать «красу долин» и «ласки милой». Страхов не вступает здесь в теоретический спор с нашим замечательным поэтом. Он просто напоминает, что простой русский человек как раз и делает то, что в данном случае осуждает Некрасов: «в горе и труде он поет про **синее море** и про **милого друга**»⁴². Этот пример показывает: Страхов не смотрел на русского человека сквозь призму русской литературы, как бы высоко он ее ни ценил. Скорее наоборот — он судил о русских писателях по их способности выразить правду о русском национальном характере. И пора, наконец, понять, что Страхов вовсе не ставил Л. Н. Толстого «выше» Ф. М. Достоевского; он прекрасно понимал, насколько бессмысленна подобная «иерархия» в случае подлинных гениев.

Он считал, однако, что два великих художника выразили разные (хоть и внутренне связанные) черты русского духа; еще вернее — разные проявления этого духа в существенно разных ситуациях. Достоевский — в ситуации трагической борьбы русского человека за самого себя, Лев Толстой — в ситуации твердой верности **того же человека** своим национальным инстинктам.

В статьях о «Преступлении и наказании» Страхов подчеркивает, что в Раскольникове «помутился» (по выражению самого Достоевского) образ русского человека, произошла внутренняя измена самому себе. «Что вы, что вы над собой сделали!» — в этом восклицании Сони Мармеладовой ключ к трагедии наиболее ярких, написанных с максимальным художественным мастерством героев Достоевского. Страхов отдает самую высокую дань стремлению Достоевского изобразить в том же Раскольникове **возвращение** русского человека к самому себе: «Сперва поглотила его извращенная идея, а потом в нем с неодолимою силою просыпается **человек**, человеческая душа и мучит его своим пробуждением, с которым он старается совладать»⁴³. И все-

таки художественный гений Достоевского заключается, по мнению Страхова, скорее в изображении борьбы с властью «извращенных идей» над душою русского человека, чем в постижении фундаментальной природы этой души. Допускаю, что здесь Страхов не вполне справедлив в отношении Достоевского; но он оказался, по сути дела, прав в отношении очень и очень многих «толкователей» гениального писателя — и по сей день их привлекает в творчестве Достоевского именно разбор и смакование «извращенных идей», нередко отождествляемых ими с душою русского человека, с его национальным характером.

Тем характером, суть которого вернее всего опознана и художественно выражена, по мнению Страхова, в произведениях Льва Толстого, писателя, обладавшего чудесной способностью увидеть «великое в малом», найти тот след, который ведет к существу человека: «след истинной красоты — истинного человеческого достоинства». Именно в произведениях Толстого «среди всего разнообразия лиц и событий мы чувствуем присутствие каких-то твердых и незыблемых начал, на которых держится жизнь»⁴⁴. Это **присутствие** «вечного в человеке», считает Страхов, важнее любых, самых захватывающих проявлений духовной «шаткости» — ибо не в «шаткости» сила человека, та сила, которая проявляется в простых русских людях; они «знают, чего от них требует их человеческое достоинство — что им следует делать по отношению к себе, другим людям и к родине»⁴⁵.

Отмечая привязанность Н. Н. Страхова к здоровым началам русской жизни, вряд ли можно согласиться с мнением, что он был равнодушен к сложности и противоречивости русского человека. В конце концов, именно Страхов точнее всего определил основную «антиномию» нашего национального характера, когда писал: «Обнаружив еще неслыханную в мире стойкость, живучесть и силу распространения, русский народ, однако же, никогда не отдавался исключительно материальным и государственным интересам, а, напротив, постоянно жил и живет в некоторой духовной области, в которой видит свою истинную родину, свой высший интерес»⁴⁶. Другое дело, что в этой двойной установке на «земное» и «небесное» Страхов подчеркивает не противоречие, не конфликт, но именно двуединство — характерное для русского человека сознание какой-то таинственной связи между Святой Русью и Великой Россией.

Заметим, что в самом Николае Страхове соединились два, в определенном смысле «противоречивых», начала. Фундамент его

личности был заложен в русской провинции, православной и почвенной, где русский человек как-то «ближе» к Святой Руси. Но развитие личности Страхова теснейшим образом связано с Петербургом, столицей Российской империи. Не чуждый жалобам на «атмосферу» Петербурга, Страхов, однако, проникся убеждением, что град Петров выражает очень существенную черту русского духа, волю России к великому национально-государственному существованию. И он верил вместе с Достоевским — если эта воля соединится с коренной русской духовностью, тогда именно «в Петербурге, наконец, зародится наше особенное национальное воззрение»⁴⁷.

Необходимо подчеркнуть, что Страхов был далек от недооценки Достоевского и борьбы последнего против власти «извращенных идей»: лучшим же доказательством является то внимание, которое сам Страхов уделил анализу этой власти, как она выразилась в феномене нигилизма.

5

«Письма о нигилизме» были написаны Страховым сразу после царевубийства 1 марта 1881 г. И прежде всего отметим, что в этих «Письмах» нет и следа той слегка завуалированной **апологии** нигилизма, которая характерна для ряда западных философов, начиная с Ф. Ницше. Для Страхова нигилизм — явление по сути своей духовно жалкое, проявление «бездарного сердца», настроение людей, которые «умны только чужой глупостью». Настоящую духовную глубину Страхов находит не в нигилизме, а в способности человека **противостоять** тому «разврату мысли», который несет с собою нигилизм. Но чтобы выявить эту глубину, эти «реальные начала человеческой жизни», необходимо понять и то, что их отрицает.

Подобное отрицание развивается, как и любая болезнь, поэтапно. Нигилизм начинается с неверного представления о достоинстве человеческого ума, знания, просвещения — всего того, что было Страхову особенно близко и дорого. «Коренная черта нигилизма — это **гордость** своим умом и просвещением, какими-то правильными понятиями и разумными взглядами, до которых наконец достигло будто бы наше время»⁴⁸. Взяв за основу «наше время», человеческий ум теряет связь с **вечными истинами**, превращается в «ум века сего». А вместе с тем в сознании

начинающего нигилиста представление о человеке-**соотечественнике** вытесняется представлением о человеке-**современнике**, который связан с ним не фундаментальными константами духовной и физической жизни, а сугубо внешней связью «одновременного существования», связью, которая легко разрывается. Чем больше такой «начинающий» нигилист поклоняется идолу современности, тем меньше он ценит других людей, тем охотнее обличает их «невежество», «отсталость» и т. д. Обличает и находит в этом обличении мнимое доказательство своего превосходства.

Так происходит та роковая переориентация внимания, которая составляет следующий шаг в развитии нигилизма — переориентация **на поиск зла**, неважно, идет ли речь о действительном или о мнимом зле. Суть не в этом, а в стремлении нигилиста отыскать зло во что бы то ни стало, обличить зло как подоплеку любого добра. «Зло есть необходимая пища для его души, и он отыскивает его всюду, даже там, где и самая мысль о зле не может прийти в голову непросвещенным людям»⁴⁹. Здесь Страхов говорит, только простыми словами, о том же феномене, который позже отметил Ницше: «Глаз нигилиста **идеализирует в сторону безобразия**»⁵⁰. Нигилист видит (якобы видит) «зло» и «безобразия» повсюду — в детской, в келье монаха, в кабинете мыслителя, в мастерской художника. Невинность и чистота, подвиг и подвижничество — все это и многое другое становится для нигилиста лишь «ширмой зла». И если мы вспомним хотя бы ту популярность, которую приобрел в XX веке фрейдизм, мы поймем, что сказанное Страховым относится к нашему времени не меньше, чем к его веку.

«Зло как пища души» — вот, по Страхову (и разве не по Достоевскому тоже?), страшная суть нигилизма, страшная и одновременно убогая. И не надо думать, что подобный рацион характерен только для каких-то исключительных выродков. «Нескончаемое злоречие <...> вот занятие просвещенных людей», — замечает Страхов, и замечает, как всегда, точно.

Но здесь начинается последний этап, этап «самоуничтожения» нигилиста, но, увы, не нигилизма как такового. Жить только злом нельзя, и в нигилизме оказываются востребованными те самые «вековечные начала», которые он так яростно отрицал — но востребованы в сугубо извращенной форме. Это касается, прежде всего, религии. «Мы откинули религию, но откинуть религиозность мы не могли», — пишет Страхов. В результате возникает **суррогат религии**, характерный именно для нигилизма в

его крайней революционной форме. «Их нравственный разрыв с обществом, с греховным миром, жизнь отщепенцев, тайные сходы <...> опасность и перспектива самопожертвования — все это черты, в которых может искать себе удовлетворения извращенное религиозное чувство. Как видно, легче человеку поклониться злу, чем остаться вовсе без предмета поклонения»⁵¹. Так возникает феномен, который Страхов называет «гражданским монашеством» нигилистов; но проку от этого мнимого монашества и мнимой религиозности нет. Все это превращается у нигилиста лишь в «предлог для мучения, для того душевного изворота, которым заглушается пустота души». Нигилист готов идти (и идет) на смерть, но его «подвиг» — лишь финальный аккорд самообмана; **самообмана**, который «позволяет ему быть зверем и считать себя святым»⁵².

Нетрудно заметить, что Страхов указывает здесь на те черты «революционной психологии», открытие которых почему-то приписывается сегодня авторам «Вех» — С. Н. Булгакову, С. Л. Франку и т. д. При этом акценты Страхова расставлены куда яснее и точнее. Суть не в том, что русский человек якобы изначально соединяет в себе «зверя» и «ангела» (черты нигилиста-революционера и монаха-подвижника). Для русского человека нигилизм — это именно «полное отречение от своего духа»⁵³ и его глубочайших инстинктов, это тотальная *измена* самому себе.

И Страхов ясно называет тот глубочайший «духовный инстинкт», который «содержит всю тайну роста, силы и развития нашей земли». Русский человек, верный своему национальному духу, «всякую минуту готов к горю и беде, он не забывает своего смертного часа, для него жить — значит исполнять некоторый долг, нести возложенное бремя»⁵⁴. Вот то главное, что дает русскому человеку силу устоять перед «разворотом мысли», перед разъедающим душу напором нигилизма. Последний стремится погрузить человека в ужас перед **силою зла**, хочет загипнотизировать его тем «ничто», которое якобы таится в каждой частице бытия. Все это нигилизм договорил на языке своей философии уже после Страхова, который, однако, точно уловил эту основную «интенцию» нигилизма. Уловил и ответил указанием на русского человека, которого **не запугать** наплывом всяческих «экзистенциальных ситуаций» — к ним он внутренне готов по самой сути своего русского духа.

Кто-то поспешит, вероятно, отождествить духовную стойкость русского человека, его «непреклонное терпение» — с Правосла-

вием. Речь идет, однако, именно о национальном инстинкте, о природе русского человека как такового. Конечно, соединяясь с православными убеждениями, эта природа проясняется и укрепляется — но там, где ее нет, Православие не создаст русского человека «из ничего». Вот этой природы, глубоко созвучной Православию, но по сути национальной, не видели те, кто заявлял еще в XIX веке: «Без православия — наша народность дрянь <...>»⁵⁵. К сожалению, подобное фарисейство процветает и поныне, будучи по существу антинациональным и, добавим, антиправославным. Ведь для подлинного Православия величие Бога раскрывается прежде всего в достоинстве человека: «Покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога»⁵⁶.

Николай Страхов показал **своего человека** — русского человека. И тем самым исполнил завет, усвоенный им на пороге жизни, в «глухом монастыре России».

Примечания

¹ Грот Н. Я. Памяти Н. Н. Страхова // Вопросы философии и психологии. Кн. 32. 1896. С. 304.

² Страхов Н. Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. СПб., 1886. С. VII.

³ Никольский Б. В. Н. Н. Страхов. Критико-биографический очерк // Исторический Вестник. Т. 64. 1896. С. 257.

⁴ Розанов В. В. Литературные изгнанники. Т. 1. СПб., 1913. С. 522.

⁵ Никольский Б. В. Указ. соч. С. 217.

⁶ Там же. С. 217–218.

⁷ Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 2. 3-е изд. Киев, 1897. С. 233.

⁸ Никольский Б. В. Указ. соч. С. 253.

⁹ Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 3. 2-е изд. Киев, 1898. С. 128.

¹⁰ Страхов Н. Н. О методе естественных наук. СПб., 1865. С. 77.

¹¹ Страхов Н. Н. Воспоминания о Ф. М. Достоевском // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1. М., 1990. С. 447.

¹² Страхов Н. Н. Литературная критика. М., 1984. С. 45.

¹³ Страхов Н. Н. Борьба с Западом. Кн. 2. СПб., 1883. С. 11.

¹⁴ Страхов Н. Н. Мир как целое. 2-е изд. СПб., 1892. С. XII.

¹⁵ Никольский Б. В. Указ. соч. С. 261.

¹⁶ Страхов Н. Н. Борьба с Западом. Кн. 1. 2-е изд. СПб., 1887. С. III.

¹⁷ Там же. С. 119.

¹⁸ Страхов Н. Н. Борьба с Западом. Кн. 2. 3-е изд. С. 212.

- 19 Вопросы философии и психологии. (1902 г.). Кн. 61. С. 784.
- 20 Розанов В. В. Указ. соч. С. 242.
- 21 Цит. по: *Страхов Н. Н.* Литературная критика. С. 5.
- 22 *Бакунин П. А.* Основы веры и знания. СПб., 1886. С. 43.
- 23 *Страхов Н. Н.* Воспоминания о Ф. М. Достоевском. С. 448.
- 24 *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом. Кн. 1. С. I.
- 25 *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом. Кн. 2. 1883. С. VII, XV.
- 26 Там же. С. 31–32.
- 27 Там же. С. 8.
- 28 Там же. С. 32.
- 29 *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. 5-е изд. СПб., 1895. С. 67.
- 30 *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом. Кн. 2. 1883. С. 17.
- 31 *Страхов Н. Н.* Воспоминания о Ф. М. Достоевском. С. 386.
- 32 Там же. С. 391.
- 33 *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом. Кн. 3. С. 151.
- 34 Там же. С. 131.
- 35 Там же. С. 174.
- 36 *Страхов Н. Н.* О методе естественных наук. С. 17.
- 37 Там же. С. 10.
- 38 *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом. Кн. 3. С. 146.
- 39 Из истории литературного нигилизма. СПб., 1890. С. 473.
- 40 *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. С. 237.
- 41 О творчестве этих мыслителей см.: Молодая гвардия. 1996. № 11; Русское самосознание (1994–95). № 1–2.
- 42 *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом. Кн. 2. 1883. С. 54.
- 43 *Страхов Н. Н.* Литературная критика. С. 111.
- 44 Там же. С. 284.
- 45 Там же. С. 285.
- 46 *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом. Кн. 1. С. V.
- 47 Из истории литературного нигилизма. С. 11.
- 48 *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом. Кн. 2. 1883. С. 217.
- 49 Там же. С. 219.
- 50 *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений. Т. IX. М., 1912. С. 18.
- 51 *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом. Кн. 2. 1883. С. 238–239.
- 52 Там же. С. 216.
- 53 Там же. С. 214.
- 54 Там же. С. 205–206.
- 55 Эти слова А. И. Кошелева (см. *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996. С. 18) сегодня то и дело приписываются А. С. Хомякову, а иногда и Ф. М. Достоевскому.
- 56 *Арх. Киприан (Керн).* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 73.

**«ТВОРЧЕСКИЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ»
КАК НАПРАВЛЕНИЕ РУССКОЙ
ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ 1880–1890-х гг.**

(К ВОПРОСУ О ТЕРМИНОЛОГИИ)

КОНСЕРВАТИЗМ И ТРАДИЦИОНАЛИЗМ

Споры о терминах, вероятно, самые сложные в гуманитарных науках с их почти онтологической неточностью в дефинициях. Но в то же время совершенно очевидно, что невозможно правильно понять то или иное явление (историческое, в нашем случае), не дав ему правильного наименования. Приблизительность последнего влечет за собой приблизительность знания о сути предмета исследования. По небесспорной, но интересной мысли о. Павла Флоренского, «суть науки — в построении, или, точнее, в устроении *терминологии* (курсив мой. — С. С.). Слово, ходячее и неопределенное, выковать в удачный термин — это и значит решить поставленную проблему»¹.

«Консерватизм» относится к числу чрезвычайно сложных и расплывчатых терминов. Долгое время в отечественной публицистике, где с середины XIX в. тон задавали либеральные и социалистические органы печати, это понятие было практически ругательным, синонимом мракобесия, обскурантизма, всего того, что противоречит нормальному общественному развитию. В политической литературе начала XX века можно было прочесть, что «консерваторы — это группа, которая опирается на силу предрассудков, суеверий, преданий и народного невежества, которые они породили за время своего господства. Консерваторы стремятся сохранить то, что мешает обществу жить и развиваться, а людям дышать»².

В известном справочном издании того же времени говорилось, что консерватизм есть «стремление отстаивать существующее против всякого новшества, господствующие политические и

социальные формы — против стремлений к глубоким и широким преобразованиям, в особенности, если они имеют революционный характер»³. Сказано более деликатно, но суть та же самая. Впоследствии подобное представление, густо приправленное марксистской фразеологией, стало основой трактовки данной темы советской гуманитарной наукой. Так, в опубликованной уже в период «перестройки» научно-популярной брошюре ее авторы подразумевали под консерватизмом «тип политики господствующих классов антагонистического общества с соответствующей идеологической надстройкой, с определенной партийно-организационной базой. <...> Консерватизм направлен против общественного прогресса, противодействуя ему разнообразными методами — от провозглашения готовности к ограниченным реформам до откровенного насилия <...>»⁴. В словарях 1980-х гг. консерватизм подавался как «приверженность к старому, отжившему и вражда ко всему новому, передовому»⁵, как явление, противостоящее «прогрессивным тенденциям социального развития»⁶.

Но, «времена меняются», и сегодня такие оценки выглядят уже как маргинальные. Более того, ныне именовать себя «консерватором» стало и модно, и престижно, свидетельством чему служат высказывания видных представителей «российской элиты» — от политиков до кинорежиссеров. Естественно, изменился и тон наших обществоведов. «Мы категорически против того, чтобы заведомо выносить русскому консерватизму <...> какие-либо приговоры <...>»⁷, — обнадеживающе заявляет в предисловии к новейшему исследованию проблемы В. Я. Гросул. Однако, нельзя сказать, чтобы с исчезновением тенденциозного негативизма в отношении консерватизма данное явление обрело четкую удовлетворительную дефиницию. Напротив, для большинства попыток создать последнюю характерна еще большая расплывчатость, чем прежде. Скажем, тот же В. Я. Гросул определяет консерватизм как «идейное и политическое течение охранительного характера, направленное на принципиальное сохранение существующих социальных отношений и государственного устройства <...>»⁸. При внешней справедливости этой трактовки, она лишена историзма и, в сущности, применима ко всем векам и государствам от конца III тысячелетия до н. э. до начала XXI столетия н. э., от Шумера до Российской Федерации. Всегда и везде существовали люди и идейно-политические течения, отстаивавшие общественный status quo против реформ или рево-

люций. Таким образом, под консерватизмом можно понимать некую всечеловеческую жизненную установку, состоящую в приверженности к устоявшемуся и апробированному в противовес новому и неизведанному. Подобный подход сделался весьма распространенным в современной научной литературе. Для А. Н. Родионова, скажем, «консервативная традиция предстает в виде цепи защитных реакций на вызовы революционных и радикальных движений и умонастроений, направлена на погашение их дестабилизирующих импульсов»⁹. В. И. Приленский видит в консерватизме «понятие, обозначающее политические силы, которые в тот или иной период борются за сохранение традиционных, сложившихся основ общественной жизни, а также характеризующее определенный тип или стиль мышления»¹⁰. Отдает дань расширительному толкованию консерватизма и А. В. Репников, утверждающий, что он «в определенной степени присущ всем политическим движениям»¹¹. Та же размашистость проявляется и в хронологии консерватизма. Американец Р. Пайпс в 1970 г. взял за исходную точку русского варианта этой идеологии конец XV в.¹², а наш соотечественник В. А. Гусев в 1993 г. переместил ее уже в XI столетие, объявив основоположником русской консервативной традиции митрополита Илариона¹³.

Расширительный подход к консерватизму имеет под собой определенные основания, свою логику и некоторые плюсы. Действительно, консерватизм как структура сознания или тип мышления имеет много общего во все века и у всех народов. Но при такой его интерпретации мы теряем возможность продуктивного исследования консерватизма как особой идеологии, противостоящей и либерализму, и социализму (коммунизму), имеющей свою систему ценностей, свою историю, своих классиков (Э. Берка — в Англии, Ж. де Местра и Л. де Бональда — во Франции, А. Мюллера — в Германии, Х. Доносо-Кортеса — в Испании, Н. М. Карамзина и К. Н. Леонтьева — в России...). Естественно, что понимая консерватизм расширительно, возможно говорить не только о консервативных либералах, но и о консервативных коммунистах и даже и о консервативных нигилистах. Мы несколько не утрируем: современный шведский философ Т. Топше совершенно серьезно доказывает, что любой устоявшийся порядок традиционен, а защита его и есть консерватизм, приводя в качестве примера коммунистов-ортодоксов из СССР¹⁴. А вот мнение российского философа В. И. Толстых: «Консерваторы есть и среди либералов, и среди социалистов, и среди нацио-

налистов, образуя «фундаментальное» крыло любой из существующих идеологий»¹⁵. Следуя этой логике, нетрудно обнаружить либеральных, социалистических и ... консервативных консерваторов. А если мы еще вспомним, что некоторые мыслители находят социализм уже в Древнем Египте и в империи инков, а слово «либерал» давно стало синонимом бытового и административного демократизма, то легко вообще ликвидировать всю устоявшуюся идеологическую триаду конца XIX — начала XX вв.: консерватизм, либерализм, социализм (коммунизм). Мы не консерваторы в области научных методологий, но нам кажется, что, если в культурологии или психологии понимание консерватизма как структуры сознания не только уместно, но и перспективно, то в социально-политической истории оно только запутывает проблему. Нет сомнения, что упомянутая выше триада не охватывает всей полноты исторической конкретики, что она является собой схемой. Но возможна ли вообще гуманитарная наука без таких схем, как неких «идеальных типов» (М. Вебер)¹⁶? Думается, что нет. Рассмотрение К. П. Победоносцева, П. Н. Милокова и М. А. Суслова как звеньев «цепи защитных реакций на вызовы революционных и радикальных движений» нам не представляется слишком многообещающим делом для историка общественной мысли. Если мы обратимся к исторической конкретике, то сразу же увидим неудобство расширительной трактовки консерватизма. Например, когда в 1797 г. Жозеф де Местр полемизировал с известным либеральным идеологом Б. Констаном (автором брошюры с характерным названием «О мощи нынешнего правительства Франции и о необходимости принять его сторону»)¹⁷, то, кто из них был «консерватором», кто отстаивал «существующие социальные отношения и государственное устройство»? Республиканец Констан, а не монархист де Местр. В 1880–1890-е гг. консерваторами выглядят совсем не К. Н. Леонтьев или Л. А. Тихомиров, а публицисты либерального «Вестника Европы» типа Л. З. Слонимского, защищающие от «вызовов радикальных движений» «старый порядок», сложившийся в результате Великих реформ. Конечно, Ж. де Местра и К. Н. Леонтьева можно назвать «реакционерами», но вряд ли это будет вполне корректно: первый прямо говорил, что проект возврата к дореволюционному состоянию Франции подобен разлитию Женевского озера по бутылкам¹⁸, а второй недвусмысленно утверждал, что «возвратиться *вполне* к прежнему и нельзя, и *не* нужно»¹⁹ (курсив здесь и в других цитатах, кроме особо оговоренных

случаев, авторский). Нередко не только в публицистике, но и в научной и научно-популярной литературе (например, у А. Н. Медушевского, О. В. Кишенковой, А. М. Руткевича²⁰) мы встречаем смешение «консерватизма» славянофилов и К. Н. Леонтьева с «консерватизмом» либералов вроде Б. Н. Чичерина и религиозных философов начала XX в. вроде Н. А. Бердяева или С. Л. Франка. Но между этими «консерватизмами» различий больше, чем сходства...

Нельзя, однако, не заметить, что сама семантика понятия «консерватизм» провоцирует на подобный «универсалистский» подход к теме. «Консервировать», т. е. сохранять можно все, что угодно, и либерализм, и коммунизм в том числе. А что же хочет сохранить «консерватизм»? Слово на сей вопрос однозначного ответа не дает, в отличие от тех же «либерализма» и «коммунизма», четко и ясно выражающих центральные идеи обозначаемых этими терминами движений. Кроме того, получается, что «консерватизм» как идеология имеет только негативную дефиницию, что он «трактруется с помощью негативных определений, выступая как антитеза программе всяких изменений вообще»²¹ (А. Н. Медушевский). На самом же деле, позитивная программа в «консерватизме», как и в других идеологиях, играла не меньшую роль, чем критика идейных противников. Нам, поэтому, представляется, что явление, именуемое «консерватизмом», нуждается в другом, более точном названии.

Мы думаем, что искомый термин давно уже найден, имя ему — *традиционализм*. В данном контексте он впервые был использован (со ссылкой на Макса Вебера) Карлом Манхеймом в 1927 г.²² Но для последнего он означал не идеологическую структуру, а ее эмоциональную подпочву — нерелефлирующую приверженность прошлому. «Консерватизм» же понимался Манхеймом именно как идеология, как осознанный традиционализм. Манхеймовскую точку зрения разделяют и многие современные отечественные исследователи²³. Но такое словоупотребление совершенно произвольно и, в сущности, не опирается на какие-либо серьезные доводы. Мы же присоединяемся к позиции польского социолога и культуролога Е. Шацкого, поменявшего в манхеймовской дихотомии «консерватизм» и традиционализм местами. Причем Е. Шацкий здесь не выступает каким-то новатором, а присоединяется к целому ряду предшественников — известных западных философов (П. Р. Роден, А. Рош, А. Лаланд, Э. Шилз, Р. Арон)²⁴. Сам он называет традиционализмом «не просто

склонность противодействовать любому изменению, а более или менее систематизированную совокупность утверждений о специфической ценности всего, что старо»²⁵. Далее, конкретизируя данное понятие, Е. Шацкий, ссылаясь на Э. Шилза, обозначает «консервативные» доктрины Нового времени как «идеологический традиционализм»²⁶. Очень важна оговорка польского ученого о том, что «идеологический традиционализм не исключает из своей картины мира социальных изменений», что «защита «доброе старое время» была для большинства представителей «идеологического традиционализма» скорее защитой неких общих принципов (таких, например, как иерархия, авторитет, антииндивидуализм, приоритет обычая над законом), нежели защитой конкретного социального порядка, существовавшего в определенном месте в определенное время»²⁷. В подтверждение своей мысли Е. Шацкий приводит весьма выразительное высказывание Жозефа де Местра: «Наверняка человеком будут управлять всегда, но никогда одним и тем же способом. Разные обычаи, разные верования неизбежно вызовут к жизни разные законы»²⁸.

Среди российских ученых наиболее близкую нам точку зрения мы обнаружили у специалиста по французской общественной мысли М. М. Федоровой, чьи рассуждения с удовольствием процитируем: «<...> консерватизм означал не просто возврат к прошлому, но и определенный проект переустройства <...> общества, но на иных началах, чем предлагал <...> либерализм, а позднее социализм. Таким образом, смыслообразующим элементом для консерваторов выступает традиция, понимаемая как сохранение и развитие всего ценного, что было накоплено тем или иным народом за всю его историю и реконструкцию политических институтов в соответствии с этими культурно-историческими ценностями <...> Вот почему <...> общественно-политический проект консерватизма в целом следовало бы назвать традиционализмом в качестве одной из тенденций в рамках консерватизма <...>»²⁹

И у Е. Шацкого, и у М. М. Федоровой совершенно справедливо отмечено, что идея развития отнюдь не чужда «консерваторам». Поэтому, когда И. Л. Беленький формулирует, что консерватизм это «система воззрений на мир, ориентированная на сохранение и поддержание исторически сформировавшихся «органичных» форм государственной и общественной жизни, ее морально-нравственных оснований <...>»³⁰, в его достаточно удачном определении как раз не хватает слова «развитие» рядом с

«сохранением» и «поддержанием»... Но может ли «консервируемое» развиваться? По точному смыслу слова, нет. А вот *традиция*, без всякого сомнения, развиваться может, не переставая при том выполнять функции сохранения, и потому *традиционализм* термин, в данном случае, гораздо более адекватный.

С принятием термина *традиционализм* идеология, ранее именовавшаяся «консерватизм», приобретает позитивный вектор, присущий всем идеологиям без исключения, у нее появляется совершенно определенный и ясный субъект *традиция*. Традиционализм выступает не против развития вообще, а против антитрадиционных (с его точки зрения) вариантов развития, выдвигая им в противовес свою собственную положительную программу, опирающуюся на опыт прошедших столетий. Использование этого термина прекращает путаницу вокруг двойного смысла понятия «консерватизм». Можно спокойно согласиться с его расширительным толкованием и признать, что и у либералов, и у социалистов, и у традиционалистов есть свои радикалы и свои консерваторы. Кроме того, традиционализм сразу же вызывает ассоциацию с таким понятием, как традиционное общество. И эта ассоциация, конечно, не случайна, ибо традиционализм и является, в сущности, рациональным выражением идеалов традиционного общества. По точной формулировке В. М. Ракова, «традиционализм есть отстаивание ценностей традиционного общества в условиях модернизации»³¹.

Идеологический традиционализм появляется в Европе в конце XVIII в. как реакция на идеологию Просвещения и его социальное следствие — Французскую буржуазную революцию. Это общее место в работах, посвященных «консерватизму» (например: «консерватизм <...> дитя реакции на Французскую революцию и Просвещение», — пишет американский исследователь проблемы Р. Нисбет³²). До тех пор, пока ценности традиционного общества не были поставлены под радикальное сомнение, потребности в подобной идеологии не существовало. Как замечает английский ученый Р. Арис, «пока прежний порядок оставался неизменным, <...> традиционалистские тенденции никогда не выливались в замкнутую систему идей или политическое движение»³³. В России зачатки идеологического традиционализма можно найти у противников церковных реформ патриарха Никона и особенно у противников преобразований Петра I, какие-то намеки на него встречаются у М. М. Щербатова и А. С. Шишкова. Но, конечно, подлинной датой рождения русского традиционализма следует

считать 1811 г. — время создания «Записки о Древней и Новой России» Н. М. Карамзина. Это сочинение стало «своеобразным манифестом русского политического консерватизма»³⁴ (Ю. С. Пивоваров), «самым выдающимся памятником зарождающегося русского политического консерватизма»³⁵ (В. Я. Гросул); от Карамзина тянется длинная нить русского политического консерватизма, охватывающего самые разнообразные направления от славянофильства и почвенничества до «византизма» и веховства³⁶ (А. Ф. Замалеев). Конец традиционализма как реальной социально-политической силы в Европе и России естественно связан с крушением в результате Первой мировой войны и буржуазных революций монархических режимов в Германии, Австро-Венгрии и России, т. е. его можно датировать 1917–1918 гг. При этом идеологический традиционализм отнюдь не исчезает, более того, он существует и по сей день, но с течением времени все более маргинализируется, ибо его социальная база — остатки традиционного общества — довольно быстро размывается. На сегодняшний день традиционализм *в чистом виде* есть удел небольших групп интеллектуалов, не имеющих никакого веса в реальной политике. Так называемый «неоконсерватизм» на Западе представляет собой в целом консервативный либерализм, отстаивающий свободный рынок, гражданское общество и парламентаризм, т. е. все то, с чем боролись Жозеф де Местр и К. Н. Леонтьев³⁷. Другое дело, что *элементы* традиционализма были впитаны почти всеми идеологиями XX века — тем же либерализмом, национализмом, фашизмом, различными видами «национального социализма» и даже коммунизмом. Такие традиционалистские понятия как авторитет, иерархия, религиозная вера, оказались в разной степени всем им необходимы.

Итак, традиционализм («консерватизм») — это направление мировой общественной мысли, возникшее в Европе в конце XVIII в., а в России — в начале XIX в. Традиционализм является идеологическим ответом традиционного общества на вызов модернизации и сопутствующей ей идеологии Просвещения с ее подчеркнутым отрицанием исторической традиции как предрассудка, рационализмом, индивидуализмом, механицизмом, экономическим и политическим либерализмом, приоритетом формального права. Традиционализм выступает за сохранение, поддержание и развитие исторически сложившихся религиозных, культурных, политических и хозяйственных основ данного общества.

Для традиционализма характерны: 1) признание религии (в случае России — православного христианства) фундаментом общества; 2) понимание общества как своеобразного организма, продукта постепенного исторического роста; 3) предпочтение «мудрости веков» абстрактным схемам, обычая — формальному праву; 4) приоритет общности над индивидом; 5) социальный иерархизм; в случае России — подчеркивание ее цивилизационной самобытности и апология самодержавной монархии³⁸.

ДВЕ ТЕНДЕНЦИИ В РУССКОМ ТРАДИЦИОНАЛИЗМЕ 1880—1890-х гг.

Проблема типологии русского традиционализма («консерватизма») не менее сложна и запутанна, чем проблема его дефиниции. В историографии по этой проблеме было высказано немало интересных суждений. У Р. Пайпса, например, классификация данного явления совпадает с его периодизацией, и он выделяет четыре типа «консерватизма»: церковный, дворянский, интеллигентский и бюрократический³⁹. Представителями «интеллигентского» или «нового» «консерватизма», возникшего после 1860 г., американский ученый называет И. С. Аксакова, Н. Я. Данилевского, Ф. М. Достоевского, Ап. А. Григорьева, М. Н. Каткова, К. Н. Леонтьева, К. П. Победоносцева, Ю. Ф. Самарина⁴⁰. Список чрезвычайно пестрый, но различий между вышеназванными мыслителями Р. Пайпс не фиксирует совершенно, хотя достаточно сопоставить позиции И. С. Аксакова и К. П. Победоносцева, или А. А. Григорьева и М. Н. Каткова, чтобы они обнаружались. Их легко различить, как нам кажется, любому человеку, неплохо знающему историю и культуру России XIX в., а уж тем более специалисту по общественной мысли. Не менее очевидна и нелепость определения Р. Пайпсом «консерватизма» 1880—1890-х гг. как «бюрократического».

В недавних работах российских ученых подход к проблеме классификации гораздо более продуман. К. А. Лотарев, скажем, разграничивает консервативное, охранительное и реакционное направления в русском традиционализме⁴¹, но они у него практически не прописаны. В. М. Раков выделяет два варианта: «радикально-охранительный» и славянофильский⁴². К первому он относится резко отрицательно («упрощенческий, конфронтационный вариант»), а второе считает «явлением плодотворным».

Недостатком данной типологии являются весьма приблизительные представления ее создателя о славянофильстве, куда им записаны, наряду с И. В. Киреевским и А. С. Хомяковым, Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой и В. С. Соловьев (последний подается как самый яркий символ этого направления). А К. Н. Леонтьев каким-то странным образом попал в списки обоих направлений.

М. С. Вершинин считает, что в отечественном «консерватизме» существовало два основных типа. Первый — «ценностный», предполагающий, что «цель общества в сохранении и воплощении основополагающих ценностей — ценностей социальной интеграции: Бог, Родина, община, этничность, общее прошлое, общая судьба и др. (славянофилы, “почвенники”)». Второй — «структурный», который исходит из того, что стабильность обеспечивается не сохранением ценностей, а общественными структурами (М. Н. Катков, К. Н. Леонтьев, К. П. Победоносцев, Л. А. Тихомиров)⁴³. В таком разделении есть определенный смысл: действительно, представители второго типа больше размышляли о вопросах государственного и общественного устройства, чем представители первого. Но абсолютизировать такое разделение было бы неверно. Из всех «структурников» только М. Н. Катков в полной мере может быть к ним причислен. Ни К. Н. Леонтьев, ни Л. А. Тихомиров, ни даже К. П. Победоносцев никогда и нигде не писали о приоритете «структур» над «ценностями». С другой стороны, и многие славянофилы (особенно, И. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин) думали не только о «ценностях», но и о «структурах».

Близок по ходу мысли к М. С. Вершинину А. В. Репников, отделяющий от славянофилов особую группу «консервативных государственников» (Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, К. П. Победоносцев, Л. А. Тихомиров)⁴⁴. Резон для такого отделения опять-таки имеется, проблема государства у указанных мыслителей играет гораздо более значительную роль, чем у славянофилов. Станным, правда, выглядит отсутствие в этой группе государственника *par excellence* М. Н. Каткова. Неудачен, как нам кажется, сам термин, — что же, И. С. Аксаков, «антигосударственник» или «негосударственник»? Как быть с тем, что Н. Я. Данилевского многие славянофилы считали своим виднейшим теоретиком? Но главное в том, что фигура К. П. Победоносцева выбивается из всего остального ряда, легко объединяемого по близости историософских или социально-политических идей.

К. Н. Леонтьев ссылается на Н. Я. Данилевского, Л. А. Тихомиров на К. Н. Леонтьева при разработке самых существенных вопросов своих концепций; нетрудно провести между этими тремя мыслителями единую идейную линию. Ссылки же на К. П. Победоносцева у К. Н. Леонтьева и Л. А. Тихомирова носят прикладной или прагматический характер, а Н. Я. Данилевский же о Константине Петровиче и вовсе не упоминает, впрочем, как и тот о Николае Яковлевиче...

Своеобразную «поколенческую» классификацию предложил Э. А. Попов, который разводит «консерваторов-ортодоксов» (К. П. Победоносцев) и «новое поколение» (К. Н. Леонтьев, Л. А. Тихомиров, Д. А. Хомяков), выдвинувших программу «консервативных реформ»⁴⁵. Отделение К. П. Победоносцева от К. Н. Леонтьева и Л. А. Тихомирова и определение их как «консервативных реформаторов» нам кажется совершенно справедливым, но сама терминология — расплывчатой и неудовлетворительной. Во-первых, не ясно, что такое «ортодоксальный консерватизм». Во-вторых, понятие «новое поколение», вполне применимое к Л. А. Тихомирову и Д. А. Хомякову, нимало не подходит к К. Н. Леонтьеву и формально (он младше К. П. Победоносцева всего на четыре года), и фактически (печататься Константин Николаевич начал раньше, чем Константин Петрович, раньше выступил и как теоретик традиционализма, главный теоретический труд К. П. Победоносцева «Московский сборник» вышел через пять лет после смерти К. Н. Леонтьева).

Подход к проблеме типологии традиционализма, предлагаемый нами, имеет довольно длительную генеалогию. Еще в 1899 г. П. Б. Струве тонко подметил, что современный ему русский «консерватизм» не представляет собой единого целого и обозначил в нем два направления: «консервативную романтику» («консерватизм» как «целостное культурное мирозерцание») и «консервативную казенщину» («консерватизм» как «узкое направление практической политики»)⁴⁶. И если «консервативная романтика, создавая или воссоздавая целостный культурно-общественный идеал, требует его целостного воплощения в жизнь», то «консервативная казенщина охраняет данную конкретную <...> действительность <...>»⁴⁷. Это очень близко к классификации М. С. Вершинина, но гораздо точнее и внятнее. «Романтика» и «казенщина», конечно, никуда не годятся в качестве исторических терминов, но главный водораздел между «консерваторами» П. Б. Струве определил совершенно верно. В 1969 г.

А. Л. Янов вычленил два типа «реакционных идеологий» — «охранительный» и «консервативный»: «Охранительные идейные течения <...> исходили из нерушимости существующей структуры во всей ее целостности. И, стало быть, любое изменение структуры казалось охранителям революцией, катастрофой, гибелью системы. <...> В основе же консерватизма лежало представление о непрерывности определенной культурной традиции, другими словами, о приоритете и нерушимости лишь какого-то одного элемента существующей структуры, будь то “православие”, “народность” или “византизм”. Ради оптимального функционирования именно этого элемента консервативная мысль, как правило, проектировала иной, отличный от существующего набор связей его с другими элементами системы. А, стало быть, и принципиально другую структуру системы»⁴⁸. Постигнуть смысл яновской тирады не очень просто из-за ее интеллектуальной и лексической невразумительности. Но, если попытаться отбросить абсурдные рассуждения о «приоритете» того или иного «элемента», и пересказать сей текст нормальным языком, то мы увидим, что автор правильно нащупал точку расхождения разных направлений традиционализма. Излишне, наверное, говорить, что сама терминология А. Л. Янова просто анекдотична: по своему смыслу слова «охранитель» и «консерватор» синонимы.

Используя находки П. Б. Струве и А. Л. Янова, мы определяем две тенденции русского традиционализма как «консервативную» (или «охранительную») и «творческую».

Если первая видит цель своих усилий в сохранении status quo как он есть, то вторая желает преобразования наличной действительности, но не в духе либеральных или социалистических идей или банального реставраторства, а на основе продолжения и развития православно-монархических традиций русской жизни в новых, соответствующих духу эпохи формах. Если первая руководствуется прежде всего интересами конкретной политической ситуации («практической политики»), то вторая исходит, в первую очередь, из «целостного культурно-общественного идеала», который она пытается воплотить в жизнь.

Попытаемся подтвердить нашу гипотезу на материале 1880–1890-х гг. Нам представляется, что выразителями консервативного традиционализма в эту эпоху являлись К. П. Победоносцев, М. Н. Катков, В. А. Грингмут, а консерватизма творческого — И. С. Аксаков и другие поздние славянофилы, К. Н. Ле-

онтьев, Л. А. Тихомиров. Разберем сначала консервативную тенденцию.

С самого начала необходимо оговориться, что всякий консерватизм относителен, что противники любых изменений вообще вряд ли существовали когда-либо в природе. Ни К. П. Победоносцев, ни М. Н. Катков, ни В. А. Грингмут, естественно, не призывали к некой абсолютной социально-политической неподвижности России. Напротив, М. Н. Катков был идеологом большинства так называемых «контрреформ» Александра III, а К. П. Победоносцев — инициатором возрождения системы церковно-приходских школ. Речь идет о другом: меры, которые предлагались консервативными традиционалистами, являлись частичными, представляя лишь незначительную коррекцию той социально-политической системы, которая сложилась в стране в период Великих реформ Александра II, эти меры не носили характера принципиального пересмотра основ данной системы. Консерваторы пытались приостановить процессы разложения традиционного общества в России, но позитивного Большого проекта общественного развития, который мог бы стать достойной альтернативой Больших проектов либералов или социалистов они не выдвинули. Вообще, теоретическая база консервативных традиционалистов оказалась разработана очень слабо, во многом потому, что они были слишком тесно привязаны к реалиям текущей политической жизни.

Консерватизм К. П. Победоносцева имел наиболее последовательный характер. Скептик и пессимист, он вообще не верил в возможность улучшения общества посредством переделки его государственных и социальных институтов, считая, что только благодаря исправлению человеческих нравов можно достичь каких-нибудь положительных изменений. Государственную программу, которую он пытался осуществить, можно назвать «программой нравственного перевоспитания общества»⁴⁹. Ко всему же, что выходило за пределы этой программы, К. П. Победоносцев относился, по меньшей мере, с недоверием (характерно его любимое присловье «не надо»). Поэтому он был противником всякой «коренной ломки» социального бытия, и даже основные «контрреформы» 1880-х гг. встретили в нем решительного противника⁵⁰. В публицистике К. П. Победоносцева также невозможно найти хоть какой-нибудь намек на положительный социально-политический проект, она практически вся посвящена критике основ либерализма и социализма, тотальный критицизм прони-

зывает и его письма. Любопытен в этой связи отзыв в дневнике славянофила А. А. Киреева о победоносцевском «Московском сборнике»: «...есть превосходные страницы, в особенн[ости] переводные, но в этом сборнике весь Победоносцев. Умно написано, виден культурный человек с сильно развитым анализом, но с полным отсутствием синтеза, от этого — сильная критика, разрушение и никаких созидательных сил, кастрат!»⁵¹. Хорошо передают сущность мировоззрения К. П. Победоносцева и строки из письма к нему И. С. Аксакова, однокашника обер-прокурора Священного Синода по Училищу правоведения: «Если бы в те времена спросили тебя: созывать ли Вселенские Соборы, которые мы признаем теперь святыми, ты представил бы столько основательных критических резонов против их созыва, что они бы, пожалуй, и не состоялись<...>. Твоя душа слишком болезненно чувствительна ко всему ложному, нечистому, и потому ты стал отрицательно относиться ко всему живому, усматривая в нем примесь нечистоты и фальши»⁵². Не слишком одобрял К. П. Победоносцев и теоретические изыскания идеологов творческого традиционализма. В декабре 1896 г. Л. А. Тихомиров записывает в дневнике, что «Победоносцев <...> не особенно доволен моей публицистикой за то, что касаюсь идеалов Монархии. Он этого всегда боится»⁵³. В январе 1897 г. похожая запись: обер-прокурор говорил В. А. Грингмуту (намекая на Л. А. Тихомирова), «что нетактично или непрактично писать о самодержавии...»⁵⁴.

Бодрый, темпераментный М. Н. Катков был, казалось бы, полной противоположностью К. П. Победоносцева, но их роднило полное отсутствие разработанной теоретической программы. М. Н. Катков являл собой типичного журналиста, меняющего свои взгляды в зависимости от политической ситуации. Впрочем, несмотря на все его повороты, он оставался верен одной идее, «а идея эта, — по точным словам Н. П. Гилярова-Платонова — *единство Русского государства и его мощь*. Частные факты, теоретические права и интересы преклонялись перед ней, исчезали в ней»⁵⁵. О том же свидетельствовал и К. Н. Леонтьев: «...говорил он почти всегда *вовремя и кстати*, заботясь лишь о действиях завтрашнего дня <...>. Умалчивая о том, что прежде его это самое сказали Хомяков, Аксаков, Н. Я. Данилевский, Тютчев, <...> он повторял чужие мысли в такие только минуты, когда становилось возможным их *немедленное* приложение <...>. Оттого Катков так часто и менял свои мнения, оставаясь всегда

верен одной основной цели: принести пользу русскому государству, принести ему пользу так, как он сам *в данную минуту* понимал эту пользу»⁵⁶. «Великий оппортунист»⁵⁷, М. Н. Катков не создал какой-нибудь самостоятельной идеологии и потому, как бы ни старались исследователи его творчества, им никак не удастся связно определить его своеобразия как мыслителя⁵⁸. По верному замечанию В. В. Розанова, «невозможно даже политическую часть идей Каткова свести ни в какую систему <...>»⁵⁹. Теоретическая девственность Михаила Никифоровича хорошо выразилась в таком его пассаже из статьи 1881 г.: «Что теперь нам делать? Прежде всего не задавать подобных вопросов. В этих-то непрерывных вопросах и состоит наш опасный недуг. Что нам теперь делать? Да просто стать на ноги, очнуться от дремоты, отряхнуться от праздности и делать то, что у каждого под руками. <...> Что делать? Очевидно, следует делать то, что требуется *основными законами* нашей страны»⁶⁰. Суженный кругозор политического эмпирика привел М. Н. Каткова к выводу, что «Россия в настоящем своем положении совершенно здорова, что она не нуждается ни в славянофильских, ни в либеральных переустройствах, чтобы идти по пути православия, самодержавия и народности <...>»⁶¹. Процитированное выше суждение В. А. Грингмута о М. Н. Каткове достаточно полно объемлет и собственную программу этого правоверного катковского апологета и ученика. Правда, В. А. Грингмут испытал на себе некоторое влияние К. Н. Леонтьева, прежде всего в трактовке славянского вопроса, но в целом леонтьевский пафос оказался ему чужд (недаром, К. Н. Леонтьев дважды, в письмах к разным корреспондентам называет его «предателем»⁶²). Служивший под руководством В. А. Грингмута в «Московских ведомостях» Л. А. Тихомиров неоднократно отмечает в дневниках его «пренебрежение к теоретической работе»⁶³ и даже характеризует своего начальника как «чистокровного бюрократа»⁶⁴. В. В. Розанов отмечал «чрезвычайную элементарность» идей и личности Владимира Андреевича⁶⁵. Будучи типичным эпигоном, В. А. Грингмут лишь довел до логического конца линию М. Н. Каткова, возведя в систему его лозунги 1880-х гг.

Консервативная тенденция в традиционализме с первого взгляда кажется более очевидной, чем *творческая*. Но при внимательной работе с материалом становится ясно, что как *явление мысли* второе направление несравнимо значительнее первого, ибо только во втором случае можно говорить о четкой системе

взглядов, об *идеологии*. Вряд ли нужно доказывать, что И. С. Аксаков, К. Н. Леонтьев или Л. А. Тихомиров являются более оригинальными мыслителями, чем К. П. Победоносцев, М. Н. Катков или В. А. Грингмут. В отличие от консервативных, творческие традиционалисты пытались создать свой Большой проект развития России, который можно было бы противопоставить как равноправный проектам либералов и социалистов. И надо сказать, что по своей радикальности идеи творческих традиционалистов часто не уступали идеям их оппонентов. И это оттого, что восприятие традиции И. С. Аксаковым и К. Н. Леонтьевым было динамическим, а не статическим, как у К. П. Победоносцева и М. Н. Каткова.

Понимание того, что слова «традиционализм» и «развитие» не есть антонимы, в последние годы начинает прочно утверждаться в отечественной историографии. Так, например, О. В. Кишенкова характеризует «консерватизм» «не как безоглядную защиту старого, отжившего, а как идею обновления, которое не предполагает разрушения всего предшествующего <...>»⁶⁶. Т. А. Филиппова и К. А. Лотарев употребляют понятие «консервативное обновление»⁶⁷. А. В. Репников высказывается по данной проблеме, используя весьма близкую нам терминологию: «...консерваторы не были просто “охранителями”. <...> Они были еще и творцами. Термин “консервативное творчество” имеет полное право на существование»⁶⁸. Однако четкого разграничения (в том числе и терминологического) двух главных направлений традиционализма сделано еще не было. Мы отдаем себе отчет, что словосочетание «творческий традиционализм» звучит достаточно необычно, и, возможно, кому-то покажется неудобоваримым. Но нам оно представляется наиболее адекватным для обозначения рассматриваемого явления.

Начнем с того, что само понятие *творчество* имеет для И. С. Аксакова, К. Н. Леонтьева и Л. А. Тихомирова принципиальное значение. Слова «творчество», «творческий», «творческая», «творец» встречаются в текстах этих мыслителей очень часто и *всегда* употребляются в позитивном смысле. Чтобы не быть голословным, приведем соответствующие цитаты.

И. С. Аксаков. Верховная власть «со времен Петра была <...> не свободна от ржавчины отрицания. От этой-то ржавчины и необходимо ей вполне избавиться, чтоб стать снова и вполне — силою **творческою** (выделено здесь и далее нами. — С. С.) и зиждущей»⁶⁹. «Наш недуг <...> утрата внутренней цельнос-

ти и творчества жизни»⁷⁰. «Ни народ без того слоя, который призван служить ему органом самосознания, ни этот самый слой сам по себе <...> не могут творить ничего. А ведь именно творчества <...> и недостает нашей земле»⁷¹. «Поистине, колоссальный подвиг предназначен нам <...> восстановить в себе цельность и творчество народной жизни»⁷². «Необходимо <...> покончить с периодом казенщины; необходимо энергии отрицания противопоставить энергию положительного творчества <...>»⁷³. «Народность — есть то же самое, что в отдельном человеке личность, но вмещающее в себе большее богатство творчества <...>»⁷⁴.

К. Н. Леонтьев. Противопоставляя оригинальность «охранения (старого)», «оригинальности творчества (нового)», он отдает предпочтение последнему, ибо «надежно только созидание чего-либо нового <...>»⁷⁵. К. Н. Леонтьев резко критикует «консервативную» прессу за «равнодушие ко всему творческому»⁷⁶. «Пусть то, что на Западе значит разрушение, — у славян будет творческим созиданием...»⁷⁷; «у нас слишком еще мало <...> своего творчества <...>»⁷⁸. Похвала католичеству за то, что в его истории — «что ни шаг, то творчество, своеобразие, независимость, сила»⁷⁹. «Я всегда готов был ненавидеть русский ум и русский вкус за недостаток творчества и стиля»⁸⁰. Необходимо «способствовать <...> национальному творчеству на всех поприщах, начиная с государственного и художественного и кончая промышленным»⁸¹.

Л. А. Тихомиров. От успешности «процесса национального самоопределения <...> зависит все наше социальное творчество»⁸². Л. А. Тихомиров призывает «не пересоздавать русское, а создавать его, творить из него и сообразно с ним»⁸³. Царствование Александра III «дает исходный пункт живому творчеству научной мысли, а, стало быть, подготавливает умственный капитал для своеобразного и самостоятельного развития страны»⁸⁴. «...Вся свободная творческая работа сосредоточилась в среде традиционалистов»⁸⁵. Революционеры «составляют вечную помеху социальному творчеству...»⁸⁶. «Вредное действие бюрократии <...> состоит в том, что она всю жизнь нации подводит под однообразные обязательные нормы, уничтожая <...> всякую свободную творческую работу нации <...>»⁸⁷. «Значение государства состоит в том, что оно дает место сознательному человеческому творчеству в широких пределах национального или даже (в идеале) всемирного союза»⁸⁸. «<...> Государство при монар-

хической верховной власти наилучше обеспечивает качественную сторону коллективного **творчества**»⁸⁹.

Подобных высказываний нетрудно подобрать еще много, но и так очевидно, что понятие *творчество* отнюдь не случайное для всех троих вышепротитированных мыслителей. У них встречаются и другие общие ключевые понятия, например, *созидание*, *зжидительность*, *органичность*, весьма близкие по смыслу к *творчеству* и потому еще более утверждающие нас в правильности нашей терминологической новации. Конечно, можно было бы прибегнуть к более «академичному» определению данного явления, обозначить его как «традиционалистский реформизм» или «реформаторский традиционализм», но слово *реформа* оъемлет лишь социальный аспект проектов традиционалистов и не затрагивает более широкий (и более для них важный) аспект культурно-исторический. Не подходит нам и ставшее модным в современной публицистике, с легкой руки А. Г. Дугина, словосочетание *консервативная революция*, которым, кстати, тот же А. Г. Дугин определяет мировоззрение и славянофилов, и К. Н. Леонтьева⁹⁰. Перенося понятие, возникшее в Германии в 1920-х гг. в среде непримиримых противников Веймарской республики, пытавшихся синтезировать «правые» и «левые» ценности (А. Мелер ван ден Брук, Э. Юнгер, Э. Никиш и др.), А. Г. Дугин как будто не замечает, что, в отличие от последних, русские традиционалисты выступали лишь за *преображение* существующего государственного и социального строя, а не за его *уничтожение*, а слово *революция* в их лексиконе имело определенно негативное значение.

Отделяя персонажей нашего исследования от консерватизма, мы специально проследили их субъективное отношение к этому понятию. Выяснилось, что всем им оно казалось неподходящим для обозначения их философской и общественной позиции.

И. С. Аксаков вообще отказывался идентифицировать себя с консерваторами, впрочем, как и с либералами, видя и в тех, и в других помеху нормальному развитию общества, и называл их соответственно «лжеконсерваторами» и «лжелибералами», противопоставляя им «направление народное», которое «только <...> одно и консервативно, и либерально вместе»⁹¹. Естественно, главным выразителем «народного направления» И. С. Аксаков считал славянофильство, лидером которого он являлся в 1860–1880 гг. В понятии *славянофил*, таким образом, снималось для И. С. Аксакова противоречие между *консерватором* и ли-

бералом. Вспомним, однако, что сам термин *славянофилы* не может считаться слишком удачным, ибо он возник как презрительная кличка, данная кружку А. С. Хомякова, Киреевских и Аксаковых их оппонентами-западниками, и отцы-основатели «славянофильства», кстати, долгое время ее чурались⁹². И. С. Аксаков жестко отчитывал современных ему «охранителей» за отсутствие творческого духа: «Лишенные точной руководящей мысли, они знают только одно различие: “старое” да “новое”, преисполненные искреннейшего испуга при встрече лишь с призраком чего-либо “нового” (хотя бы это новое было само по себе очень и очень старо, но только забыто или презренно), они в то же время испытывают “влечение — род недуга” ко всему “старому”, — хотя бы это старое было никуда не годным, или само в свою пору было незаконным и насильственным новшеством! <...> Они ничего не охраняют, а разве лишь мертвят, обрывая у охраняемого ими корня всякий новый росток, новый стебель <...>»⁹³.

К. Н. Леонтьев, во многом идейный антагонист И. С. Аксакова, тем не менее, тоже не определял себя как консерватора и писал, что это наименование для противников либералов и социалистов «не совсем правильно»⁹⁴. Он пытался найти другое название для своего направления, и у него возникали достаточно экстравагантные словосочетания, вроде «прогрессивно-охранительное», «реакционно-двигающее», «реакционно-прогрессивное»⁹⁵ «консервативно-творческое»⁹⁶ и т. д. Константина Николаевича раздражали его союзники, занимавшиеся «робким охранением *существующего и только одного существующего* <...>»⁹⁷. Он постоянно подчеркивал, что «нужна жизнь новая»⁹⁸.

Л. А. Тихомиров, подобно И. С. Аксакову, не относил себя ни к консерваторам, ни к либералам, предпочитая называть свой идейный лагерь лагерем «русских националистов», «именуемых со стороны противников “консерваторами”, “реакционерными” и т. п., в действительности же — являвшихся сосредоточием всего прогресса русской мысли»⁹⁹. Именно его единомышленники казались Льву Александровичу носителями нового, а оппоненты-либералы — «реакционерными». Л. А. Тихомиров отмежевывается от «ложного», «малодушного» консерватизма, т. к. он «из боязни поколебать основы общества, скрывает их, не дает им возможности расти и развиваться»¹⁰⁰. Истинный же консерватизм, по его мнению, «совершенно совпадает с истинным прогрессом в одной и той же задаче: поддержании жизнедеятельности общественных основ, охранении свободы их развития, поощрении их

роста»¹⁰¹. Отвечая на упреки, что-де его идеалы в «прошедшем», Л. А. Тихомиров писал: «Нет, нисколько. Мои идеалы в *вечном*, которое было и в прошлом, есть в настоящем, будет и в будущем. Жизнь личности и жизнь общества имеет свои законы, свои неизменные условия правильного развития. Чем лучше, по чутью или пониманию, мы с ними сообразуемся, тем мы выше. <...> Идеалы мои <...> в том, чтобы видеть <...> возможно большее торжество жизненных начал. “Реакционно” же такое мое мировоззрение или “прогрессивно” — право, меня это ни на одну йоту не интересует»¹⁰².

Итак, и И. С. Аксаков, и К. Н. Леонтьев, и Л. А. Тихомиров выступали не за сохранение всего старого, а за творческое развитие традиционных основ русской жизни, говоря словами Леонтьева, «совершенно новых по частным формам, но вечных по существу своему»¹⁰³. Но выражение этих вечных устоев России они мыслили себе *только* в рамках знаменитой уваровской триады «Православие. Самодержавие. Народность», будучи уверенными в том, что все ее составляющие способны к плодотворному развитию.

Попытаемся сформулировать несколько постулатов, общих для всех творческих традиционалистов: Понимание России как самобытной цивилизации (находящейся пока еще в стадии становления), принципиально отличающейся как от Запада, так и от Востока. Понимание «истинного прогресса» как органического процесса развития русской цивилизации, идущей по своему собственному пути.

Отрицательное отношение к европейской цивилизации XIX в., в особенности к таким ее элементам, как секуляризм, индивидуализм и парламентаризм. Определение духовно-общественных основ России формулой «Православие. Самодержавие. Народность», при подчеркивании несомненного главенства первого члена триады.

Признание русской действительности 1880-х гг. недостаточно традиционной для простого ее охранения. Призыв к ее преобразованию на основе традиционных ценностей. Наличие Большого социально-политического проекта данного преобразования.

Осознание «института» Православной Церкви как духовно-общественного фундамента страны. Идея создания сильной, самостоятельной, независимой от светской власти Церкви. Требование освобождения Церкви от гнета синодальной бюрократии.

Идея изменения социальной структуры России и расширения социальной базы самодержавия. Призыв к серьезной теоретической работе для осмысления новых путей развития традиционных основ русской жизни. Требование активной внешней политики для расширения границ русского культурно-исторического типа и оздоровления внутривластической ситуации в стране.

Следует сразу отметить, что консервативные традиционалисты были солидарны с творческими в полной мере лишь по второму «пункту». Обоснование самобытности русской цивилизации у них отсутствует. Более того, издававшийся М. Н. Катковым журнал «Русский Вестник» откликнулся на первую публикацию «России и Европы» Н. Я. Данилевского в высшей степени неблагоприятной рецензией П. К. Щербальского, в которой, между прочим, недвусмысленно утверждалось: «Ныне культура одна для всех, это та, которая с Востока перешла в Грецию и оттуда разлилась по всей почти Европе и Америке, обещая проникнуть во все части света <...>»¹⁰⁴. К. Н. Леонтьев впоследствии писал, что этот «пустейший отзыв» «стыдно читать»¹⁰⁵. Внешне соглашаясь с приоритетом Православия, «охранители», по сути, ставили на первое место Самодержавие. Поэтому они выступали как резкие противники независимости Церкви. Особенно последователен здесь был К. П. Победоносцев¹⁰⁶. М. Н. Катков развернуто по данному вопросу не высказывался, но К. Н. Леонтьев на основе личных бесед с ним утверждал: «Феофан Прокопович <...> вот кто в нем жил <...> *Государство — прежде; Церковь — после*; видимо, думал Катков. Дальше идеалов Петра I он не шел»¹⁰⁷; Катков «в делах Церкви хуже анафемы»¹⁰⁸. Социальные идеи М. Н. Каткова сводились к усилению роли дворянства. В принципе, выступая за внешнеполитическую активность России, консерваторы не имели ее продуманной концепции. Об отношении же их к теоретической работе и преобразовательным проектам мы уже говорили выше.

Скажем и о генеалогии обоих, выявленных нами, направлений русского традиционализма. Они, конечно, возникли гораздо раньше 1880-х гг. Идеальный фундамент консервативной тенденции заложен еще Н. М. Карамзиным в его «Записке о Древней и Новой России»; эту тенденцию продолжали и развивали в 1830–1840-е гг. идеологи так называемой «официальной народности» (М. П. Погодин, С. П. Шевырев); она получила отражение в публицистике Н. В. Гоголя и Ф. И. Тютчева. Творческий традиционализм оформился в классическом славянофильстве

1840–1850-х гг.; в 1860-х гг. появились его новые ответвления в лице почвенничества (А. А. Григорьев, Ф. М. Достоевский, Н. Н. Страхов) и учение Н. Я. Данилевского. Но именно в эпоху 1880–1890-х гг. оба течения достигают своей окончательной завершенности.

Творческий традиционализм, на первый взгляд, представляется явлением недостаточно монолитным, исполненным чрезмерной внутренней противоречивости. Действительно, поздние славянофилы (И. С. Аксаков, А. А. Киреев, С. Ф. Шаронов и др.) находились в состоянии почти постоянной обоюдной полемики с К. Н. Леонтьевым. И это не случайно, ибо обе стороны выражали разные тенденции творческого традиционализма: славянофилы — тенденцию, условно говоря, *демократическую*, а Леонтьев — *аристократическую* или *иерархическую*. Но спор шел именно между *своими*: и та, и другая сторона претендовала на более верное понимание заветов классиков направления — славянофилов 1840–1850-х гг. Показательно, что Л. А. Тихомиров в дальнейшем попытался в своих трудах произвести синтез этих двух, вроде бы враждебных, тенденций. Так что противоречия внутри творческого традиционализма носили по-настоящему творческий характер.

Примечания

- ¹ *Священник Павел Флоренский*. Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 210.
- ² *Каменев Ю.* Что такое либерал и консерватор. М., 1906. С. 5.
- ³ *Водовозов В.* Консерватизм // Новый энциклопедический словарь. Т. 22. Пг., Б. д. С. 500.
- ⁴ *Галкин А. А., Рахмиров П. Ю.* Консерватизм в прошлом и настоящем. М., 1987. С. 5.
- ⁵ Советский энциклопедический словарь. М., 1980. С. 628.
- ⁶ *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983. С. 273.
- ⁷ *Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика*. М., 2000. С. 14.
- ⁸ Там же.
- ⁹ *Современный консерватизм*. М., 1992. С. 49.
- ¹⁰ *Приленский В. И.* Консерватизм // *Русская философия. Словарь*. М., 1999. С. 235.
- ¹¹ *Репников А. В.* Консервативная модель переустройства России // *Россия в условиях трансформации. Историко-политологический семинар. Материалы. Вып. 2*. М., 2000. С. 25.

¹² *Пайтс Р.* Русский консерватизм во второй половине XIX века. М., 1970. С. 1.

¹³ Консерватизм в России. («Круглый стол») // Социологические исследования. М., 1993. № 1. С. 44.

¹⁴ См.: *Рахмиров П. Ю.* Три консервативные традиции: общее и особенное // Исследования по консерватизму. Вып. 2. Пермь, 1995. С. 14–15.

¹⁵ Консерватизм как течение общественной мысли и фактор общественного развития. (Материалы «круглого стола») // Полис. 1995. № 4. С. 38.

¹⁶ См.: *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 389–414. «Идеальный тип — не “гипотеза”, он лишь указывает, в каком направлении должно идти образование гипотез. Не дает он и *изображения действительности*, но представляет для этого однозначные средства» // Там же. С. 389 (курсив автора. — С. С.).

¹⁷ *Местр Жозеф де.* Рассуждения о Франции. М., 1997. С. 192 (сноска).

¹⁸ См.: Консерватизм как течение общественной мысли... С. 41.

¹⁹ *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С. 228.

²⁰ Консерватизм в России ... С. 52; *Кишенкова О. В.* Концепция общественной модернизации в политической доктрине российской консервативной мысли XIX — нач. XX вв.: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1996. С. 24; *Руткевич А.* Что такое консерватизм? М.; СПб., 1999. С. 213.

²¹ Консерватизм в России... С. 49.

²² См.: *Манхейм К.* Диагноз нашего времени // Консервативная мысль. М., 1994. С. 593–597.

²³ См., например: *Рахмиров П. Ю.* Указ. соч.; *Раков В. М.* Особенности русского традиционализма // Исследования по консерватизму. Вып. 2. Пермь, 1995. С. 70.

²⁴ *Шацкий Е.* Традиция. Обзор проблематики // *Шацкий Е.* Утопия и традиция. М., 1990. С. 365–366, 369–370, 377–378.

²⁵ Там же. С. 378.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 380, 381.

²⁸ Там же. С. 382.

²⁹ Консерватизм как течение общественной мысли... С. 41.

³⁰ *Беленький И. Л.* Консерватизм // Отечественная история. Энциклопедия. Т. 3. М., 2000. С. 15.

³¹ *Раков В. М.* Указ. соч. С. 70.

³² Цит. по: *Галкин А. А., Рахмиров П. Ю.* Указ. соч. С. 8. (Советские авторы полностью согласны с американским коллегой.)

³³ Цит. по: *Шацкий Е.* Указ. соч. С. 380.

- ³⁴ *Пивоваров Ю. С.* Политическая культура пореформенной России. М., 1994. С. 169.
- ³⁵ Русский консерватизм XIX столетия... С. 43.
- ³⁶ *Замалеев А. Ф., Осипов И. Д.* Русская политология. СПб., 1994. С. 60.
- ³⁷ См. подробнее: Неоконсерватизм в странах Запада. Ч. 1–2. М., 1982.
- ³⁸ При выявлении признаков традиционализма мы использовали схему С. Хантингтона (См.: *Шацкий Е.* Указ. соч. С. 399–400).
- ³⁹ *Пайнс Р.* Указ. соч. С. 1.
- ⁴⁰ Там же. С. 6.
- ⁴¹ *Лотарев К. А.* Политический консерватизм в процессе реформирования российского общества. История и современные проблемы: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата политических наук. М., 1995. С. 14.
- ⁴² *Раков В. М.* Указ. соч. С. 75–77.
- ⁴³ *Вершинин М. С.* Типологические особенности политической философии русского консерватизма // Отечественная философия: русская, российская, всемирная. Нижний Новгород, 1998. С. 39.
- ⁴⁴ *Репников А. В.* Консервативная концепция русской государственности. М., 1999. С. 44–45.
- ⁴⁵ *Попов Э. А.* Разработка теоретической доктрины русского монархизма в конце XIX – начале XX века: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ростов-на-Дону, 2000. С. 4–5, 27.
- ⁴⁶ *Струве П. Б.* Романтика против казенщины. (В. В. Розанов. «Сумерки просвещения». СПб., 1899) // Розанов Василий: Pro et contra. Кн. 1. СПб., 1995. С. 362.
- ⁴⁷ Там же. С. 363.
- ⁴⁸ *Янов А. Л.* Славянофилы и Константин Леонтьев // Вопросы философии. 1969. № 8. С. 100.
- ⁴⁹ См. подробнее: *Полунов А. Ю.* К. П. Победоносцев в начале 1880-х гг.: Программа нравственного перевоспитания общества // Россия и реформы. 1861–1881. М., 1991; *Он же.* Под властью обер-прокурора. М., 1996. См. также общую характеристику мировоззрения К. П. Победоносцева в наших работах: К. П. Победоносцев // Великие государственные деятели России. М., 1996; К. П. Победоносцев // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. Т. 4. М., 1999 (совместно с А. А. Гумеровым).
- ⁵⁰ *Зайончковский П. А.* Российское самодержавие в конце XIX столетия. М., 1970. С. 32, 405–406.
- ⁵¹ НИОР РГБ. Ф. 126. К. 12. Л. 74.
- ⁵² К. П. Победоносцев и его корреспонденты. Т. 1. Полутом 1. М.; Пг., 1923. С. 277.

- ⁵³ ГАРФ. Ф. 634. Оп. 1. Ед. хр. 6. Л. 6.
- ⁵⁴ Там же. Л. 80 об.
- ⁵⁵ *Гиляров-Платонов Н. П.* Сборник сочинений. Т. 2. М., 1899. С. 523.
- ⁵⁶ *Леонтьев К. Н.* Указ. соч. С. 443.
- ⁵⁷ Там же. С. 458.
- ⁵⁸ См.: *Твардовская В. А.* Идеология пореформенного самодержавия. М., 1978; *Ванеян С. С.* М. Н. Катков // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. Т. 2. М., 1992; *Лебедева Г. Н.* Социально-философская концепция консерватизма в творчестве М. Н. Каткова. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. СПб., 1996.
- ⁵⁹ *Розанов В. В.* Письмо в редакцию // Северный вестник. 1897. № 4. С. 87.
- ⁶⁰ *Катков М. Н.* О современных вопросах России. М., 1898. С. 6.
- ⁶¹ *Грингмут В. А.* Катков как государственный деятель // Памяти Михаила Никифоровича Каткова. М., 1897. С. 56.
- ⁶² *Леонтьев К. Н.* Избранные письма. СПб., 1993. С. 507; *Александров А. А.* Памяти К. Н. Леонтьева. Письма К. Н. Леонтьева к А. Александрову. Сергиев Посад, 1915. С. 80.
- ⁶³ ГАРФ. Ф. 634. Оп. 1. Ед. хр. 6. Л. 76 об.; Там же. Л. 192.
- ⁶⁴ Там же. Л. 192.
- ⁶⁵ *Розанов В. В.* Указ. соч. С. 88.
- ⁶⁶ *Кишенкова О. В.* Указ. соч. С. 3–4.
- ⁶⁷ *Филитпова Т. А.* Мудрость без рефлексии // Кентавр. 1993. № 6. С. 55; *Лотарев К. А.* Указ. соч. С. 24.
- ⁶⁸ *Репников А. В.* Консервативная концепция российской государственности... С. 43.
- ⁶⁹ *Аксаков И. С.* Полн. собр. соч. Т. 5. М., 1887. С. 74.
- ⁷⁰ Там же. С. 39.
- ⁷¹ Там же. С. 82.
- ⁷² Там же. С. 552.
- ⁷³ Там же. С. 43.
- ⁷⁴ Там же. Т. 2. М., 1886. С. 570.
- ⁷⁵ *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и Славянство... С. 514.
- ⁷⁶ Там же. С. 645.
- ⁷⁷ Там же. С. 392.
- ⁷⁸ Там же. С. 674.
- ⁷⁹ Там же. С. 699.
- ⁸⁰ *Леонтьев К. Н.* Собр. соч. Т. 9. М., 1914. С. 333.
- ⁸¹ Там же. Т. 5. М., 1912. С. 263.
- ⁸² *Тихомиров Л. А.* Славянофилы и западники в современных отголосках // Русское обозрение. 1892. № 10.

- ⁸³ *Он же*. К вопросу об упадке творчества // Русское обозрение. 1893. № 8. С. 906.
- ⁸⁴ *Он же*. Между прошлым и будущим // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 428.
- ⁸⁵ *Он же*. Современные направления // Русское обозрение. 1897. № 2. С. 1030.
- ⁸⁶ *Он же*. Борьба века. 2-е изд. М., 1896. С. 36.
- ⁸⁷ *Он же*. Единоличная власть как принцип государственного строения. Нью-Йорк, 1943. С. 93.
- ⁸⁸ Там же. С. 127.
- ⁸⁹ Там же. С. 128.
- ⁹⁰ *Дугин А.* Консервативная революция. Краткая история идеологий третьего пути // Элементы. Евразийское обозрение. 1992. № 1. С. 15–16.
- ⁹¹ *Аксаков И. С.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 538.
- ⁹² См. подробнее: *Цимбаев Н. И.* Славянофильство. М., 1986. С. 23–33.
- ⁹³ *Аксаков И. С.* Полн. собр. соч. Т. 4. М., 1886. С. 666.
- ⁹⁴ *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и Славянство ... С. 432.
- ⁹⁵ Там же. С. 391, 393.
- ⁹⁶ *Леонтьев К. Н.* Собр. соч. Т. 9. С. 281.
- ⁹⁷ *Он же*. Восток, Россия и Славянство ... С. 456.
- ⁹⁸ Там же. С. 362.
- ⁹⁹ *Тихомиров Л. А.* Современные направления ... С. 1030.
- ¹⁰⁰ *Он же*. Борьба века ... С. 38.
- ¹⁰¹ Там же.
- ¹⁰² *Тихомиров Л. А.* К чему приводит наш спор? // Русское обозрение. 1894. № 2. С. 913–914.
- ¹⁰³ *Леонтьев К. Н.* Указ. соч. С. 378.
- ¹⁰⁴ [*П. К. Щербальский*]. Литературные заметки // Русский вестник. 1869. № 7–8. С. 368.
- ¹⁰⁵ *Леонтьев К. Н.* Указ. соч. С. 470.
- ¹⁰⁶ См. его аргументацию в книге: А. Р. Историческая переписка о судьбах Православной Церкви. М., 1912. С. 32–48.
- ¹⁰⁷ *Леонтьев К. Н.* Указ. соч. С. 454.
- ¹⁰⁸ РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 2. Ед. хр. 86. Л. 1.

ДАНИЛЕВСКИЙ И ДОСТОЕВСКИЙ. ФУТУРОЛОГИЯ ПАНСЛАВИЗМА И НАЦИОНАЛЬНЫЙ МЕССИАНИЗМ

Проблема отношений между Н. Я. Данилевским и Ф. М. Достоевским в отечественной науке затрагивалась только как частный случай их биографий. А. С. Долинин в 1930 году (когда в СССР Достоевский был под подозрением) отметил: «Вопрос о значении Данилевского, не только как автора “России и Европы”, но и целого ряда статей политико-экономического характера <...> для мировоззрения Достоевского 70-х годов, особенно для его “Дневника писателя”, является вопросом первостепенной важности, к сожалению, никем еще серьезно не поставленным»¹.

За семьдесят прошедших лет положение несколько изменилось. В зарубежной литературе констатировалась близость Данилевского и Достоевского особенно, когда речь шла о внешней политике России, восточном вопросе или об отношении к феномену русского нигилизма. Однако, доминирующая в работах такого рода, либеральная тенденция старалась развести «великого гуманиста» Достоевского и «шовиниста» Данилевского. Увлечение писателя идеями Данилевского рассматривалось как досадная слабость. Авторитетный Н. О. Лосский писал даже о «горьком разочаровании»² Достоевского в отношении основных тезисов историософии Данилевского.

Зарубежные слависты, касающиеся этого вопроса, также приносили в него явный привкус либеральной нетерпимости в отношении к «тоталитарной философии» (именно так определил учение Н. Я. Данилевского Р. Мак-Мастер, самый известный интерпретатор его идей на Западе). В 1955 году появилась статья американского слависта Г. Кона, где утверждалось, что Ф. М. Достоевский и Н. Я. Данилевский были представителями «националистического мессианизма», который по утверждению Г. Кона, у Данилевского достигает куда большей силы, чем у Фихте, Мишле и Мадзини.

И в России, и за ее пределами о Данилевском часто писали как о создателе официальной доктрины русской внешней поли-

тики в эпоху Александра III и Николая II, а также предтече советского империализма. Р. Мак-Мастер, автор известной монографии с характерным названием «Данилевский. Русский тоталитарный философ», вообще счел его учителем В. И. Ленина, И. В. Сталина и Адольфа Гитлера.

Отношения двух великих русских людей XIX века, имеющие многолетнюю историю, представляют для современников не только академический интерес, но и возможность через изучение этих отношений попытаться найти ответы на вопросы, и ныне волнующие русских людей.

Данилевский и Достоевский познакомились в 1845 году на квартире у поэта А. Н. Плещеева. Затем знакомство продолжилось на «пятницах» М. В. Петрашевского. Основу знаменитого кружка составляли выпускники Царскосельского Лицея, к которым принадлежали и сам Петрашевский и Н. Я. Данилевский. Позже, Ф. М. Достоевский вспоминал, что Данилевский того времени был «отчаянным фурьеристом». Фурьеризм стал почти основным содержанием идеологии петрашевцев, дав им положительную программу. Данилевский же считался не только лучшим знатоком учения Ш. Фурье, но и прекрасным его популяризатором. Как вспоминал Д. Д. Ахшарумов: «Незадолго до моего знакомства с Петрашевским, читал он (Н. Я. Данилевский. — А. Е.) лекции по системе Фурье, которые сохранились в памяти у всех присутствующих, и были, по словам слушателей, очень увлекательны»³.

Моральная философия Ш. Фурье как социалиста основывалась на утверждении, что главным смыслом всякого переустройства человеческого общества является достижение счастья, а оно возможно лишь при условии удовлетворения присущих человеку страстей.

Сохранилась записка Н. Я. Данилевского об учении Фурье, сделанная для следственной комиссии по делу петрашевцев. Как и Фурье, Данилевский считал, что все в природе и обществе иерархично. Это принципиально отличало фурьеризм от идей многих философов эпохи Просвещения и европейских социалистов, главный тезис которых сводился к утверждению о равенстве, как главном законе бытия. Человек же «жаждет не равенства, не свободы, а счастья»⁴, которое достигается гармонией индивидуума с внутренним законом своей природы, что дает «всегдашнее довольство собою и всем окружающим»⁵.

Человек должен обрести счастье интеллектуальным усилием, то есть через науку, устанавливающую законы достижения гармонического состояния. Социология, занимаясь общественным устройством, выбрала, по мнению Данилевского, неправильный путь, ибо вычленила политику и экономику из натурального единства человеческого общежития. При этом, вслед за Фурье, Данилевский полагал человеческую природу неизменной, зато изменчивыми были формы общественного устройства, которые и следует менять, приспособляя их к человеческой природе. Методы изменения должны быть, безусловно, мирными.

По мнению И. И. Зильберфабра «учение Фурье, в целом, Данилевский истолковал в чуждом автору “социентарной теории” консервативном духе»⁶. Тем не менее, консервативная версия фурьеризма, данная Данилевским, не отменяла основного содержания этого учения — исторического оптимизма и эгалитарного утопизма. Ни Данилевский, ни Достоевский не смогли до конца преодолеть влияние фурьеризма, что стало одним из факторов, придававших христианству Достоевского несколько хилиастический оттенок, и делало его, по выражению К. Н. Леонтьева, «розовым». Фурьеризму историософия Н. В. Данилевского во многом обязана той «либеральностью», за которую его упрекал тот же Леонтьев. Можно согласиться с Д. В. Гришиным, отмечавшим, что о влиянии на «Дневник писателя» Достоевского идей Н. Я. Данилевского следует говорить, лишь учитывая, что «Данилевский сам был петрашевцем и увлекался учением Фурье»⁷. Р. Мак-Мастер также признавал значение влияния идей «петрашевского» периода на генезис историософии зрелого Данилевского. Следует отметить, что влияние фурьеризма на позднее творчество Данилевского и Достоевского носило скорее эмоционально-психологический характер. Многие положения, являющиеся общими для оптимистических концепций исторического развития в Европе того времени, проникли в Россию через труды французских социалистов. Этика фурьеризма, диаметрально противоположная аскетическому идеалу христианства, хотя и была отвергнута Данилевским и Достоевским после тягот и страданий, испытанных ими вслед за разоблачением и арестом членов кружка Петрашевского, все же эмоционально не была до конца преодолена ни тем, ни другим.

Фурьеристская «фаланга», пусть неявно, но способствовала позднему увлечению Достоевского и Данилевского русской крестьянской общиной (конечно, наряду со сложным комплексом

иных причин, начиная от национальных архетипов и кончая работами русских и иностранных авторов, посвященных феномену общины и общинности).

В «России и Европе» Данилевский не отверг основные принципы и цели европейского социализма, а лишь указал, что революционным его делает только требование предварительного (перед окончательным устройением жизни общества) передела собственности. Влияние Фурье, еще до Маркса назвавшего свою версию социализма «научной», превозношение и, даже, культ науки в фурьеризме частично объясняет несколько завышенную оценку науки и научности у Данилевского и его стремление к решению основных вопросов бытия с помощью научных средств и методов. В свою очередь, Достоевский, особенно в знаменитой Пушкинской речи (1880), фактически ставшей духовным завещанием писателя, высказал мнения, куда более близкие к мнениям Фурье (одно из основных сочинений которого носило характерное название «Теория всемирного единства»), чем к мнениям традиционного богословия XIX века.

В кружок Петрашевского Данилевский и Достоевский попали молодыми людьми (Достоевский был старше на год), но тогда близости между ними не возникло. Впрочем, оба имели тесные связи с Н. А. Спешневым, однокурсником Данилевского по Лицею (Достоевский позже называл Спешнева Мефистофелем).

Спешнев, атеист и политический радикал (возможный прототип героя романа Ф. М. Достоевского «Бесы» Николая Ставрогина), желая придать кружку Петрашевского максимально революционный характер, предлагал К. И. Тимковскому создать некий триумvirат с включением в него отсутствовавшего тогда в столице Н. Я. Данилевского. Совместно с Данилевским, Спешнев думал издавать «Энциклопедию естественных и исторических наук». Однако, спокойный и рассудительный Данилевский уклонился от слишком сильного сближения со Спешневым и даже не появился на обеде, данном членами кружка Кашкина (этот кружок включал радикальную часть петрашевцев) в очередной день рождения Фурье — 7 апреля 1849 года. Нетерпеливый и страстный Достоевский, напротив, собирался устроить в России подпольную типографию.

Во всяком случае, Данилевский и Достоевский часто встречались в то время, о чем свидетельствуют воспоминания П. П. Семенова-Тян-Шанского: «Мы знали близко Достоевского в 1846–49 гг., когда он часто приходил к нам и вел продолжительные

разговоры с Данилевским»⁸. В показаниях, данных следственной комиссии по делу петрашевцев, Достоевский на вопрос об отношениях с Данилевским ответил: «Был с ним знаком отдаленно»⁹. Возможно, что это было сказано из боязни скомпрометировать товарища по кружку, но все же, действительно, в это время они не были дружны.

Через много лет Достоевский писал А. Н. Майкову: «Признаюсь Вам, что о Данилевском, с самого 49-го года ничего не слышал, но иногда думал о нем»¹⁰.

Ко времени своего ареста в 1849 году Достоевский был уже сложившимся и имевшим известность писателем. Данилевский, став в 1843 году студентом естественного отделения физико-математического факультета Петербургского университета, дебютировал в этом же году как публицист в известнейшем русском журнале того времени «Отечественные записки». В 1848 году в этом же журнале он напечатал две значительные работы: «Дютроше» (№ 5, 6), посвященную памяти крупного французского биолога Анри Дютроше, и «Космос» (№ 6, 7, 8), посвященную известной работе А. Гумбольдта. Сотрудничающие в журнале критики В. Г. Белинский и Валериан Майков «...оценили необыкновенно логичный ум Данилевского, его изумительную диалектику и обширную эрудицию»¹¹. Сильное впечатление произвели статьи Данилевского на двадцатилетнего Чернышевского¹².

В этих статьях важным является то, что молодой Н. Я. Данилевский частично обозначил важнейший принцип своего мирозерцания, который С. И. Бажов сформулировал как «сплав установок на рационально-научное постижение действительности и глубоких романтических интенций»¹³.

Характерным для всей будущей работы Данилевского было то, что он не замыкался в сухую научную конкретику, а пытался разрешить общие вопросы бытия, рассматривая космос как боготворенное единство. «Искатель цельности и единства, он не только предполагал их в совокупности явлений и суждений, но и требовал их от всего объективно сущего, от всякого суждения, всякой идеи, всякого умозаключения, всякой системы, притом требовал единства как внешнего, так и внутреннего, как эмпирической так и априорной цельности и устойчивости»¹⁴. Эти слова, посвященные Борисом Никольским Н. Н. Страхову, вполне подходят и к ближайшему другу Страхова Данилевскому.

Как и для Достоевского, первое время после ареста по делу петрашевцев стало для Данилевского переломным и трагичес-

ким. Проведя четыре месяца в Петропавловской крепости, он был отправлен в административную ссылку в Вологду. Там от холеры внезапно скончалась его жена, Вера Николаевна. Эта трагедия, тяжело перенесенная Данилевским, усилила в нем религиозное переживание жизни.

Крымская война и последовавшие за этим события, когда варварски жестокий, особенно в отношении славян и христиан, режим Османской Турции получил поддержку «гуманной и христианской Европы», причем особенно отличилась самая старая европейская демократия — Англия, — способствовали постепенному отказу Данилевского от западничества молодости, сделав его убежденным панславистом.

Много времени провел Данилевский в научных экспедициях, став ближайшим сотрудником знаменитого К. М. Бэра. Этот немецкий профессор, приглашенный в Россию графом С. С. Уваровым из Кенигсберга, был не только крупнейшим ученым, но и пламенным патриотом России. Поклонник гетеанской интуитивной натурфилософии, К. Бэр оказал громадное влияние и на научные, и на философско-политические взгляды Данилевского.

Знакомится Данилевский и с трудами философов и ученых славянофилов. Следует, прежде всего, сказать о А. С. Хомякове и лично близком Данилевскому В. И. Ламанском (его братья Евгений и Порфирий были участниками петрашевского кружка), а также Ф. И. Тютчеве и И. Аксакове.

Важное значение для генезиса философии истории Данилевского, безусловно, имела переведенная и изданная В. И. Ламанским книга словацкого консервативно-эгалитарного панслависта Л. Штура «Славянство и мир будущего» (пер. изд. М., 1867). Штур считал, что будущее славян в создании единой великой империи во главе с русским царем. Таким образом, опираясь на труды великих предшественников, историософская доктрина Н. Я. Данилевского, сложившаяся к концу 60-х годов, дала новое качество славянской идее, имеющей к этому времени уже солидную политическую и интеллектуальную историю. Кроме того, Данилевский дал этой идее научное системно-методологическое обоснование, что позволило западному слависту Р. Хэйру назвать его «первым систематиком панславизма»¹⁵.

В 1869 году В. В. Кашпирев основал журнал «Заря». Этот журнал, не очень популярный у читающей публики того времени, тем не менее оказался одним из интереснейших периодических изданий эпохи Александра II. В журнале сотрудничали Н. Я. Да-

нилевский, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, Ф. И. Тютчев, А. Ф. Писемский, А. Н. Майков, К. Н. Леонтьев, Н. Н. Страхов. Последний, как вспоминал В. Г. Авсеенко, во многом определял идеологию издания, следя «чтобы в нем строго выдерживалась программа, заложенная Н. Я. Данилевским»¹⁶. Издатель хотел превратить журнал в орган пропаганды «идеи самостоятельного исторически-органического (терминология А. А. Григорьева) развития русского народного духа»¹⁷.

Не удивительно, что манифестом «Зари» стал печатавшийся с первого номера труд Н. Я. Данилевского «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому». Эта книга, позже называемая «кодексом», «катехизисом», «Евангелием» и даже «Библией» славянофильства, в значительной мере оформилась из исторических и политических записок, сделанных ее автором для графа Дм. Милютина, — тогдашнего военного министра. С братом графа Владимиром Данилевский познакомился у Петрашевского. Сам военный министр и другой его брат Николай Милютин стали важнейшими фигурами эпохи великих реформ. Живя в Крыму, по соседству с Дмитрием Милютиным, Данилевский близко сошелся с ним. Как ученый биолог он давал рекомендации по борьбе с поразившей крымские виноградники филлоксерой, а как философ-панславист рекомендовал проведение политических и административных мер в западных губерниях Российской империи.

Основным пунктом «России и Европы» стало отрицание господствующего до этого взгляда на историю как на единый однолинейный процесс. Данилевский рассматривал мировую историю как сумму развития дискретных природно-социальных сверхнациональных общностей, названных им «культурно-исторические типы».

Культурно-исторический тип Данилевский определил как «всякое племя или семейство народов, характеризующиеся отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою»¹⁸, причем начала любой цивилизации вырабатываются каждым типом самостоятельно «при большем или меньшем влиянии чуждых ему предшествующих или современных цивилизаций»¹⁹. Всего в мировой истории существовало десять культурно-исторических типов. Культурно-исторический тип эндемичен и как природная общность проходит витальный цикл (юность, зрелость и старость), уступая место новым культурно-историческим типам.

Эта теория привела Данилевского к мысли, что «задача человечества состоит ни в чем другом, как в проявлении, в разные времена и разными племенами всех тех особенностей, направления которых лежат виртуально (в возможности, *in potentia*) в идее человечества»²⁰. Всякое человеческое общество, считал Данилевский, реализует себя в одной или нескольких из четырех сфер бытия: религии, культуре (искусство, наука, философия), политике, в общественно-экономической организации. По мере накопления человечеством знаний, молодые культурно-исторические типы обретают все большую сложность. Древние цивилизации реализовывали сначала одну из упомянутых четырех сфер бытия (например, греки — искусство, римляне — политику), затем две, — как германо-романский исторический тип. В перспективе, как думал Данилевский, возможно образование славянского культурно-исторического типа, который сможет самобытно реализовать себя во всех четырех сферах.

Наиболее адекватной политической формой будущего всеславянского типа Данилевский считал федеративную империю, империю-союз, включающую Россию и земли восточной Европы, управляемые русским царем со столицей в Константинополе. Духовно-политический принцип, который должен стать основой будущего всеславянского союза, Данилевский сформулировал как триаду — православие, славянство, крестьянский надел, — включающую духовную силу Церкви, племенную общность славян и идиллию крестьянского землевладения.

Таким образом, решение главной задачи для России еще впереди. Она будет реализована лишь после образования Всеславянского государства, что, конечно, станет событием всемирным по культурной и политической значимости. Однако, не менее важным будет нравственное значение этого факта, ибо составляющие славянскую империю народы будут объединены прежде всего любовью, а не железом и кровью, как Германия Бисмарка. Данилевский, являясь истинным христианином, видел грядущий союз славян как соборное единство — единство любви, которая безусловно сильнее, чем железо и кровь. Причем, Данилевский был славянофилом в широком понимании этого термина. По его мнению, «славянские ручьи» должны «слиться в русское море», но не раствориться в нем. Каждый народ будущего государства-федерации сохранит свою индивидуальность, а не образует некую нацию-гибрид.

Идея Всеславянского государства, занимавшая во второй половине XIX века умы очень многих русских людей и отнюдь не только почвенников и панславистов, ныне часто определяется как «романтическая» или «реакционно-романтическая» утопия. Решение этой проблемы, в любом случае, лежит в плоскости политической конкретики, и покуда существует Россия и славянский мир, будет существовать возможность их единства.

Единству славянского мира, по мнению Данилевского, мешают причины как внешние, так и внутренние. Внутренней причиной является появившаяся после реформ Петра Великого болезнь отречения части русского правящего слоя от национальных корней, что Данилевский назвал как «болезнь европейничанья». Эта болезнь, по его мнению, во многом определила вредное для России и славянства направление русской внешней политики всей первой половины XIX века.

Внешней причиной, мешавшей объединению славян, является сопротивление умирающего германо-романского культурно-исторического типа, отравляющего «трупным ядом» рационалистических доктрин славянство. Европейцы, считающие идеальной и универсальной свою культуру и форму политического бытия, зараженные комплексом превосходства в отношении славян, всячески препятствуют политической эмансипации славянства: о чем особенно ярко свидетельствует история Крымской войны. (Славянофобию европейцев отмечали и известные западники, например, политический радикал А. И. Герцен и либерал С. М. Соловьев.)

В «России и Европе» Данилевский предложил набор методов и средств для реализации внешнеполитических задач России. В сущности, этот метод сводился к здравому смыслу в политике (Георгий Флоровский позже в работе «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов» (1921), назвал его «политиканствующим здравомыслием»). Данилевский, указывая на желательность максимального удаления от Европы, предлагал провозглашение «славянской доктрины Монро» (в старом написании Монрое). Именно эта часть рассуждений стала главным поводом для обвинений его в «шовинизме» и «макиавеллизме». Так как разбор этого вопроса не входит в задачу данной работы, сошлюсь на мнение Н. Н. Страхова, резонно отметившего: «Европа нам враждебна, но ему (Данилевскому. — А. Е.) и в мысль не приходит сказать, что нужно ей в этом подражать и что мы должны быть враждебными Европе»²¹.

Данилевский, считавший, что «насильственность — черта германо-романского типа», не мог не понимать, что подражать Европе в этом не только противно нравственным законам, но и невозможно, ибо в характере складывающегося славянского типа насильственность отсутствует. Нужно добавить, что критически-отрицательное отношение к тогдашнему Западу было вовсе не монополией светских мыслителей, страдающих от «националистических рефлексий». Православная Церковь устами авторитетнейших своих членов ясно высказала негативное отношение к Западу как носителю антихристианских начал, заражающих и отравляющих православный народ России. Свт. Феофан Затворник воспринимал Запад как наказание, утверждая, что им: «...и наказывал и накажет нас Господь».

Первые напечатанные главы «России и Европы» произвели на Достоевского огромное впечатление. А. Н. Майков близкий и к Данилевскому, и к Достоевскому, писал Федору Михайловичу: «Этот Данилевский. Вы его знаете, бесподобная голова. Он написал книгу листов в 25, под названием “Россия и Европа”: тут и история, начиная с арийцев, и этнография, и политика, и Восточный вопрос»²². Писатель отвечал: «Ведь это тот Данилевский, бывший фурьерист по нашему делу? Да, это сильная голова»²³.

Уже в марте 1869 года, когда в «Заре» вышли только первые главы книги Данилевского, Достоевский в письме к Н. Н. Страхову дает ей высочайшую оценку: «Статья же Данилевского в моих глазах, — пишет он, — становится все более важною и капитальною. Да ведь это — будущая настольная книга всех русских надолго — и как много способствует этому язык и ясность его, несмотря на строго научный прием... Она до того совпала с моими собственными выводами и убеждениями, что я даже изумляюсь на иных страницах сходству выводов»²⁴.

Примерно в это же время Ф. И. Тютчев отметил: «В Данилевском удалось мне встретить и приветствовать ревнителя в уровень с моими чаяниями и притязаниями»²⁵. Таким образом, Данилевскому в «России и Европе» удалось сформулировать, свести в единую систему и обосновать тот круг идей, который был характерен для большинства русских почвенников того времени. У Данилевского, по определению Н. Н. Страхова, славянофильство получило «точную и связную форму». Кроме того, русские традиционалисты, особенно в 60–80 гг. занимающиеся поли-

тической публицистикой, были либо литераторами, либо учеными-гуманитариями, часто с несколько архаическим восприятием мира, консервативной методологией и узостью тем. (Великолепные исключения, вроде Н. Н. Страхова, Д. И. Менделеева и, отчасти, К. Н. Леонтьева, мало что меняли.)

Естественно-научные, системно-методологические принципы, использованные Данилевским для построения своей историософской доктрины, придали идеям, изложенным в «России и Европе», острый привкус новизны или лучше сказать «модернизма». Данилевский обогнал «передовую русскую мысль» с ее нечувствием к сакральности национального, с непониманием национального как основы культуры, а в «основу схемы Данилевского положена концепция культуры в ее современном антропологическом, или, точнее, этнопсихологическом смысле, основной тезис которой гласит: культура есть объективизация национального характера»²⁶. Или, как писал младший современник Данилевского Г. Лебон: «Жизнь народа, его учреждения, его верования и искусство суть только видимые продукты его невидимой души»²⁷.

Таким образом, сильнейшей стороной философии Данилевского стала современность, то есть соответствие новым и новейшим достижениям мировой мысли, и в то же время, верность традиции, за которой, как известно, стоит не «время, а вечность». Весь комплекс знаний о природе, бывший научно-психологической основой нигилизма и политического радикализма в России того времени (тысячи лягушек стали жертвами квазинаучного утопизма), вдруг оказался на службе у «фальшивых притязаний национализма», по выражению Вл. Соловьева.

Кроме «современного стиля» — и в этом одна из важнейших причин конечного успеха «России и Европы» — Данилевский не отрицал величия западной культуры. Однако, он вслед за славянофилами утверждал, что Запад «гниет» (гл. VII «России и Европы» названа им: «Гниет ли Запад?»). Автор на этот вопрос дает положительный ответ. Развитие Запада, считает Данилевский, близко к концу, а следствием-причиной гниения европейской культуры является господство там среднего класса. Ю. С. Пивоваров, комментируя работы Г. Кона по панславизму в России, так сформулировал один из тезисов американского слависта: «...средний класс был для Н. Я. Данилевского воплощением алчности и насилия, многопартийной системе, национальным и классовым противоречиям капиталистического общества он придавал характер онтологического зла»²⁸.

С не меньшим основанием это утверждение справедливо и для Ф. М. Достоевского. Оба мыслителя вполне могли бы подписаться под определением, ставшим названием статьи их младшего современника К. Н. Леонтьева «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения».

Важной особенностью, делавшей историософию Данилевского близкой великому писателю, безусловно был некоторый исторический оптимизм, характерный для гуманистического сознания Достоевского и для социализма всех видов, в том числе и фурьеристского, рудиментарные остатки которого всегда сохранялись в идеологии Данилевского.

Данилевский в «России и Европе» писал о будущем (иногда осторожно добавляя, «возможном») торжестве славянского культурно-исторического типа. Достоевский, к концу жизни, вновь заговорил о всемирной миссии России, призванной в любви объединить европейское человечество. Таким образом, хилиастический мессианизм, столь явный в знаменитой Пушкинской речи писателя, находил «научные», пусть косвенные, подтверждения в работах Н. Я. Данилевского, хотя для последнего «светлое будущее» если и могло наступить, то было бы куда более ограниченным во всех смыслах.

Часто Данилевского упрекали в националистической узости, противопоставляя ему Достоевского, который «не ограничивая деятельность русских только созданием общеславянского государства, полагал, что задача России — общемировая, т. е. служение всему человечеству, объединение всего человечества в одну семью на основе любви и Православия»²⁹. В этих утверждениях есть доля истины, но сам Ф. М. Достоевский не видел тут каких-либо противоречий с Данилевским.

Создание Всеславянского государства само по себе имело бы общемировое значение, и вот оттуда, с Востока Европы, по мысли Достоевского, «и пронесется новое слово миру, навстречу грядущему социализму, которое может вновь спасет европейское человечество, вот назначение Востока, вот в чем для России заключается восточный вопрос. Я знаю, очень многие назовут такое суждение “кликушеством”, но Н. Я. Данилевский слишком может понять то, что я говорю»³⁰.

Кроме очевидных идеологических, политических и других сходств, Достоевский и все поколение тогдашних почвенников, безусловно, не могли не отметить того, в сущности, очевидного (но только не для отечественных западников) факта, что «Рос-

сия и Европа» не просто очередная, пусть талантливая, апология панславизма, а новое слово в мировой мысли, вполне адекватное созданию Д. И. Менделеевым своей периодической системы. (Д. И. Менделеев создал ее в 1869 году, в этот же год вышел первый журнальный вариант «России и Европы».)

Не случайно, что хотя идеи «России и Европы» были восприняты русским обществом далеко не сразу, многие крупные ученые сделали их основой своей методологии. «Россия и Европа» так захватила Достоевского, что, как признавался он в письмах к Н. Н. Страхову, в ожидании очередного номера «Зари» каждый день бежит на почту. Писатель жалуется, что «Россия и Европа» «печатается скудно, то есть слишком помаленьку»³¹ и «неужели книга Данилевского «Европа и Россия» (так в тексте. — А. Е.) не появится отдельно. Да как же это можно?»³². С тем же своим корреспондентом писатель делится убеждением: «...про статью Данилевского думаю, что она должна иметь колоссальную будущность, хотя бы и не имела теперь»³³.

Зимой 1872 года Достоевский восстановил личное знакомство с Данилевским. Жена писателя, Анна Григорьевна, вспоминала: «...в эту зиму приезжал в Петербург постоянно живший в Крыму Н. Я. Данилевский, и Федор Михайлович, знавший его еще в юности ярким последователем учения Фурье и теперь ценивший его книгу “Россия и Европа”, захотел возобновить старое знакомство. Он пригласил Данилевского к нам на обед и, кроме него несколько умных и талантливых людей (запомнила Майкова, Ламанского, Страхова). Беседа их затянулась до глубокой ночи»³⁴.

Личное общение, безусловно, оказало обоюдное влияние на обоих мыслителей. Достоевский воспринимал новые идеи и мнения, многие из которых находили затем воплощение в его творчестве.

Влияние Данилевского хорошо видно в художественной прозе писателя. В комментариях к полному собранию сочинений писателя отмечалось (вслед за Р. Мак-Мастером), что диалоги Ставрогина и Шатова в «Бесах» не только идейно, но иногда и текстуально совпадают с тем, что писал Н. Я. Данилевский.

Особенно заметно влияние автора «России и Европы» в знаменитом «Дневнике писателя». Причем, говоря о влиянии, речь не идет о панегирических оценках Данилевского и литературно-публицистической обработке его исторических и философских идей. «Дневник» содержит и полемические взгляды До-

стоевского, отнюдь не всегда согласного с Данилевским. Само несогласие и критика — тоже факт влияния, пусть косвенный и с иным знаком восприятия.

Так как в «Дневнике писателя» наиболее ясно и ярко высказана Достоевским его историософия, то есть область мысли, которая составила суть «России и Европы» и нескольких следующих статей Данилевского, то следует остановиться чуть подробнее на содержании и генезисе этого шедевра политической публицистики.

К. Мочульский в известной работе о Достоевском отметил: «...идеология “Дневника писателя” выработывалась в переписке с А. Н. Майковым»³⁵. Но сам Майков находился под сильным влиянием идей и личности Н. Я. Данилевского. Близкая знакомая семьи Майковых А. П. Шнейдер вспоминала, что небольшой кружок единомышленников, в который входили и братья А. Н. и Л. Н. Майковы, собирался, «группируясь около Н. Я. Данилевского, автора “России и Европы”, и проводили вместе недели в имении Данилевских Мшатка в Крыму, на берегу Черного моря»³⁶. Таким образом, Майков иногда становился неким «мостом», с помощью которого Достоевский имел непосредственную связь с Данилевским, жившим в Крыму, в отдалении от обеих столиц. Другим таким «мостом» был без сомнения Н. Н. Страхов, лично довольно близкий Достоевскому и большой поклонник и пропагандист идей Данилевского. Главным же, конечно, оставалось непосредственное влияние личности и идей Данилевского на великого писателя.

Славянская идея и ее трактовка в «Дневнике писателя», резкое разделение России и Запада, заставляют вспомнить «Россию и Европу» и ее автора. (Хотя неверно было бы сводить идеологию этой части «Дневника писателя» только к влиянию Данилевского или вообще кого-либо из тогдашних мэтров отечественной правой публицистики.) Это была эпоха войн за освобождение славянства, эпоха национальных движений в Европе, так что само «время славянофильствовало» или, точнее сказать, время стало «панславистским».

При чтении «Дневника писателя» Данилевский вспоминается и тогда, когда видишь манеру употребления там Достоевским термина «всечеловеческое», введенного Данилевским как замену «общечеловеческого».

Автор «России и Европы» «всечеловеческое» определил как «совокупность всего народного во всех местах и временах»³⁷.

Принципиально важным было сходное отношение и писателя, и философа к феномену **русского нигилизма**. С нигилизмом и нигилистами в широком понимании этого термина они встречались уже в середине 40-х годов, в кружке Петрашевского. Их общий знакомый Н. Спешнев был нигилистом ничуть не меньшим, чем нестриженные молодые люди и стриженные девушки 60–70-х годов. Данилевский, как и Достоевский считал нигилизм конечным следствием болезни «европейничанья». В статье, специально посвященной этой проблеме и написанной в конце жизни «Происхождение нашего нигилизма» (1884), Данилевский писал, что отечественный нигилизм есть лишь заимствованный и окарикатуренный нигилизм Запада. Запад — истинная родина нигилизма, где он стал следствием утраты европейским христианством духа Евангелия. Агрессивный, подавляющий всякое духовное движение католицизм и протестантизм, сделавший любую истину субъективной и относительной, породили нигилизм, то есть полное отрицание абсолютной истины.

Достоевский тоже прекрасно понимал, что в Россию нигилизм пришел оттуда, где заходит солнце, — с Запада. «Лакейство духовное» способствует некритическому восприятию рационалистических доктрин многими русскими интеллигентами. Однако, взгляд Достоевского не взгляд ученого, а мнение художника и мистика. В отечественном нигилизме он разглядел не только и не столько экзистенциальную форму скепсиса, сколько сатанинскую эрзац-религию, страшную болезнь национальной души. Именно поэтому свой роман-памфлет, обличающий нигилизм, писатель озаглавил «Бесы». Спасение от всяких бесов может дать только изгоняющий их — Христос.

Таким образом, Достоевский и Данилевский дали сходную оценку духовно-политическому явлению, каким был русский нигилизм: первый — как великий религиозный писатель, второй — как ученый-христианин.

Расхождение во взглядах между Достоевским и Данилевским, ясно прописанное в «Дневнике писателя», имело частный характер, однако, это расхождение любопытно с точки зрения видения некоторых сторон будущего славянского мира обоими мыслителями. Причины этого расхождения психологически противоположны свойственному отечественной либеральной мысли противопоставлению «узкого националиста» Данилевского и «гуманиста-общечеловека» Достоевского.

Данилевский, рассуждая о будущей славянской федерации, высказал мнение, что Константинополь после завоевания его

Россией не должен принадлежать только ей, а предназначен стать столицей всего славянства. Достоевский в вопросе о судьбе великого города оказался больше панрусистом, чем панславистом. В «Дневнике писателя» за 1877 год (шла русско-турецкая война) сказано: «Теперь же, так как уже зашла речь о Константинополе, мне хочется мимоходом отметить одно очень странное и почти неожиданное для меня мнение о ближайших “судьбах” Константинополя, выраженное человеком, от которого можно было ожидать совсем другого решения, ввиду теперешних совершившихся и несомненно имеющих совершиться событий. Н. Я. Данилевский, написавший восемь лет тому назад превосходную книгу “Россия и Европа”, в которой есть лишь одна неясная и нетвердая глава именно о будущей судьбе Константинополя, напечатал недавно в газете “Русский мир” ряд статей (имеется в виду цикл “Война за Болгарию”. — А. Л.) о том же самом предмете... Н. Я. Данилевский решает, что Константинополь должен когда-нибудь стать общим городом всех восточных народностей... Константинополь должен быть наш, завоеван нами, русскими, у турок и остаться нашим навеки»³⁸.

Именно эта позиция писателя вызвала яростные, в сущности хамские, нападки «прогрессистов». Скабичевский назвал Достоевского «дилетантом славянобесия» и писал о его «исступленных завываниях»³⁹. Более негативными, чем у Данилевского, оказались мнения Достоевского о европейцах. Так, в статье «Россия и франко-германская война» («Заря». 1871. Янв.) Данилевский, анализируя последствия разгрома Франции Наполеона III немцами, сделал вывод, что Франция, силою обстоятельств, будет вынуждена отказаться от антирусской политики и искать союза с Россией. Достоевский счел этот вывод неверным и наивным, о чем и сообщил в письме А. Н. Майкову (25 февр. 1871 г.): «...что касается до перемены политического воззрения во французских головах (на что так наивно надеется Данилевский в своей статье), то никогда этого не будет. Не такие головы, чтобы отказаться могли от ненавистного взгляда на Россию»⁴⁰.

Франко-русский союз, сформировавшийся в 1891–93 гг., через десять лет после смерти писателя, подтвердил правоту Данилевского, ибо он, разделяя убеждения Достоевского относительно «ненавистного взгляда» на Россию европейцев вообще и французов, в частности, понимал, что при известных обстоятельствах, эта помеха может быть преодолена.

Следует отметить, что в ходе Первой мировой войны англо-французские союзники России из-за «ненавистного взгляда»

предали ее, оказав поддержку думской «либеральной фронде», а затем, санкционировав свержение верного союзника, императора Николая II, способствовали захвату власти людьми, которых эмигрантский публицист Т. Новак справедливо назвал «кретинами февраля».

Во взглядах на зарубежных славян, освобождаемых Россией от турецкого ига, писатель Достоевский подчас проявлял больше объективности и реализма, чем ученый Данилевский. Достоевский высказывал сомнения в будущей благодарности освобожденных. По его мнению, скорее всего, «они будут заискивать перед европейскими государствами, будут клеветать на Россию, сплетничать на нее и интриговать против нее»⁴¹. Таким образом, уже в 1877 году, в ходе великого освободительного похода русской армии на Балканы, Достоевский разглядел важнейшее препятствие на пути к созданию Всеславянской империи. Этим препятствием оказались зависть и боязнь, испытываемые многими славянами по отношению к России. Данилевский считал, что противниками России у турецких (т. е. южных) славян являются немногочисленные местные «европейцы», не имеющие широкой поддержки. Однако, правление С. Стамболова в Болгарии, начавшееся в 1886 году, то есть всего через год после смерти Данилевского, доказало, что антирусская составляющая даже в политике православных славян имеет значительный ресурс.

Глубочайшее расхождение с основной идеей «России и Европы» Достоевский высказал в знаменитой речи об А. С. Пушкине в 1880 году. По сути, незадолго до смерти, писатель вернулся к мысли о мессианском назначении России, смысл которого — в стремлении «ввести примирение в европейские противоречия, уже окончательно указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловеческой и воссоединяющей, вместить в нее с братской любовью всех наших братьев, а, в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии братского окончательного согласия племен по Христову евангельскому закону»⁴². Великую миссию соборного единения человечества Россия сможет выполнить потому, что «для настоящего русского Европа и удел всего арийского племени так же дорога, как и удел своей родной земли, потому, что наш удел и есть всемирность»⁴³.

Таким образом, Достоевский фактически отказался не только от политического панславизма, но и от его основного историософского положения — «теории культурно-исторических ти-

пов» Данилевского. Пушкинская речь — манифест национально-го мессианства. Сын Человеческий пришел, не с тем, чтобы ему служили, а Самому послужить. Так и Россия должна послужить миру. Пушкинская речь — пророчество, а пророчество выше национального, выше научного, выше здравого смысла. Это уже иной уровень видения и понимания действительности (недаром Достоевский считал стиль своих романов «фантастическим реализмом»).

Ведя яростную борьбу с отрицателями Православия и России, Достоевский временами остро чувствовал свое одиночество. В 1876 году он с горечью записал: «Банкротство консервативной партии, бойцы были Катков и Леонтьев — устарели. (Имеется в виду П. М. Леонтьев, правый публицист, который совместно с М. Н. Катковым редактировал журнал «Русский вестник» и газету «Московские ведомости». — А. К.) Н. Данилевский, написав правильную книгу «Россия и Европа», уехал наслаждаться ботаникой, вместо того, чтоб стать бойцом за правду»⁴⁴. Писатель был не прав. В те времена ботаника и, вообще, вся наука о жизни находилась на острие идеологической и, если можно так сказать, религиозной борьбы, хотя в отличие от 30–40 годов XX века за нее не сажали в тюрьмы и лагеря.

Чарльз Дарвин дал «передовому» человечеству, уже «преодолевшему» христианство, новую теорию появления и развития жизни, в которой Богу не было места. **Дарвинизм** стал одной из **главных сил разрушения веры** в современном мире. Данилевский понял всю меру опасности дарвиновой биологии, которая к тому же не только смущала его христианскую совесть, но и противоречила его научному опыту. Последние годы жизни Данилевский посвятил теоретическим обобщениям своих естественнонаучных воззрений. Вершиной его деятельности в этой области, несомненно стала книга «Дарвинизм». Данилевский рассматривал природу как «сотворенную Господом красоту» и, поэтому, «Дарвинизм» — не просто научный труд, но, по определению автора, «естественное богословие». Свою книгу Данилевский посвятил разбору учения Дарвина, которое во второй половине XIX века стало основой практически всех материалистических доктрин. Кроме того, дарвинизм был адаптирован европейской социологией и политологией. Результатом стало появление социал-дарвинизма и евгеники, а также, расовой гигиены гитлеровского рейха. Появившийся как факт позитивной науки, дарви-

низм оказал огромное влияние на мистические доктрины, наподобие ариософии, а в XX веке стал основой эволюционизма и был принят практически всеми масоно-экуменическими и хилиастическими сектами. В учении этих сект совершенство и бессмертие будущего рассматривается не как неотмирность, присущая традиционному христианству, а как результат эволюционного изменения мира и человека. Цена Дарвина как ученого, Данилевский ясно видел сатанинский характер дарвинизма как теории происхождения жизни. Таким образом, побудительной причиной создания «Дарвинизма» стал идеальный религиозно-нравственный мотив защиты средствами и методами науки христианского взгляда на природу. (Это отмечалось уже современниками Данилевского. См.: *Ибервег Ф., Гейнце М.* История новой философии. Рус. изд. СПб., 1890. С. 540–542.)

В неприятии дарвинизма с Данилевским сходились столь далекие от него люди как Н. Г. Чернышевский, Н. К. Михайловский, П. А. Кропоткин. Последний, ученый-географ, опубликовал направленную против учения Дарвина книгу «Взаимная помощь как фактор эволюции» (англ. изд. — Лондон, 1902; рус. пер. под назв. «Взаимопомощь среди животных и людей». СПб., 1904). К сожалению, до своей смерти в 1885 году, Данилевский не успел завершить своей работы. Тем не менее, Достоевский знал о ней и очень интересовался ее содержанием. Близкая писателю в последние годы его жизни Е. А. Штакеншнейдер вспоминала, как незадолго до смерти, в 1880 году Достоевский «... начал говорить про новую книгу Н. Я. Данилевского (она еще не вышла), в которой Данилевский доказывает, что все творение обладает даром сознания»⁴⁵. К сожалению, более близко познакомиться с этой работой Данилевского писатель уже не смог. «Дарвинизм» вышел в 1885 году, через четыре года после смерти Достоевского.

* * *

Два выдающихся современника, начавших свой путь с радикализма петрашевского кружка, стали страстными защитниками Традиции, а значит и культуры, в глубинном, онтологическом понимании этого термина, ибо по верному замечанию Бердяева: «русское восточничество, русское славянофильство было лишь прикрытой борьбой духа религиозной культуры против духа безрелигиозной цивилизации»⁴⁶. Бывшие петрашевцы остались единомышленниками, но теперь они принадлежали к той части

национальной духовно-интеллектуальной элиты, которую принято относить к консервативному направлению русской общественной мысли. Впрочем, определение «консерватор» мало подходит и к Данилевскому, и к Достоевскому, потому что консерватизм скорее психологическая, чем мировоззренческая характеристика. Автора «России и Европы» и автора «Бесов», «Дневника писателя» и «Братьев Карамазовых» правильнее было бы назвать не консерваторами, а творческими традиционалистами. Этот термин, введенный С. М. Сергеевым⁴⁷, лучше всего подходит для мыслителей, у которых «...идеалы в вечном, которое было и в прошлом, есть в настоящем, будет и в будущем»⁴⁸.

Историко-философские взгляды Достоевского и Данилевского никак не укладываются в формулировку Г. Кона, определившего их как две версии «националистического мессианизма». Присущий Достоевскому мессианизм был, безусловно, национальным, но не националистическим. В противном случае, он оказался бы вне православно-церковного духовного пространства с его определяющей идеей любви.

Что касается Н. Я. Данилевского, то и по форме, и по содержанию его доктрина носит научный характер и апеллирует к авторитету позитивной науки. Данилевский не пророк, не мессианист, не «славянский Нострадамус», а футуролог-панславист. Историческая философия Данилевского не тоталитарна, а авторитарна и традиционна, в то время как тоталитаризм в новой и новейшей истории связан с различными формами социализма (русский большевизм, национал-социализм Гитлера и т. д.).

Данилевский, лично уважая Достоевского, по всей видимости, не до конца осознавал всего значения творчества своего единомышленника. Как романисту, он отдавал предпочтение Л. Толстому. Напротив, Достоевский очень высоко оценивал заслуги Данилевского-мыслителя. Дело в том, что по верному замечанию Ф. А. Степуна: «Глубокий и оригинальный мыслитель, Достоевский не был школьным философом. Точное определение не его дело. Логически утонченного, четко очерченного и от соседствующих понятий заботливо отграниченного понятия идеи в его книгах не найти. Упрекать его в этом было бы несправедливо и малообоснованно, так как логически одно-мысленные определения (термины) возможны и уместны лишь в рамках научно-философских систем»⁴⁹.

Научно-философская система Н. Я. Данилевского восполняла, а во многом и сформулировала национально-мессианскую

историософию Достоевского. С художественным мироощущением гениального писателя хорошо сочеталась стройная, логически убедительная концепция Данилевского. Трагический опыт прошедшего столетия, по-видимому, доказал, что панславистская компонента в идеологии русского традиционализма оказалась одним из слабых мест, что хорошо разглядел уже К. Н. Леонтьев. Тем не менее, Н. Я. Данилевский по праву может быть назван среди создателей русской философии. Он должен занять почетное место в истории человеческого духа, и это место, безусловно, должно быть рядом с Достоевским.

Примечания

- ¹ Цит. по: Мир России. М., 1992. № 1. С. 209.
- ² Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 81.
- ³ Ахшарумов Д. Д. Из моих воспоминаний. СПб., 1905. С. 37.
- ⁴ Дело петрашевцев. Ч. 2. М.; Л., 1951. С. 292.
- ⁵ Там же. С. 290.
- ⁶ Зильберфабр И. И. Социальная философия Ш. Фурье. М., 1984. С. 329.
- ⁷ Гришин Д. В. «Дневник писателя» Ф. М. Достоевского. Мельбурн, 1966. С. 132.
- ⁸ Семенов-Тянь-Шанский П. П. Мемуары. Т. 1. Петроград, 1917. С. 127.
- ⁹ Достоевский Ф. М. Сочинения. Т. 18. Л., 1990. С. 153.
- ¹⁰ Там же. С. 328.
- ¹¹ Семенов-Тянь-Шанский П. П. Указ. соч. С. 195.
- ¹² Чернышевский Н. Г. Летопись жизни и деятельности. М., 1953. С. 14.
- ¹³ Бажов С. И. Философия истории Н. Я. Данилевского. М., 1997. С. 25.
- ¹⁴ Никольский Б. В. Н. Н. Страхов // Исторический вестник. СПб., 1896. № 4. С. 229.
- ¹⁵ Hare R. Pioneers of Russian Social Thought. N. Y., 1964. P. 90.
- ¹⁶ Авсеенко В. Г. Кружок // Исторический вестник. СПб., 1905. № 5. С. 433.
- ¹⁷ Заря. 1869. № 1. С. 201.
- ¹⁸ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. 77.
- ¹⁹ Там же. С. 77.
- ²⁰ Там же. С. 98.
- ²¹ Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе. СПб., 1896. Кн. 3. С. 191.

- ²² *Достоевский Ф. М.* Сочинения. Т. 18. С. 352.
- ²³ Там же. Т. 28. С. 273.
- ²⁴ Там же. Т. 29/1. С. 30.
- ²⁵ *Гютчев Ф. И.* Сочинения. Т. 2. М., 1980. С. 242.
- ²⁶ *Султанов К. В.* Концепция культурно-исторических типов Н. Данилевского и современная западная философия истории // Ученые записки. Кафедра общ. наук вузов Ленинграда. Философия. Л., 1972. Вып. 13. С. 182.
- ²⁷ *Лебон Г.* Психология народов и масс. СПб., 1995. С. 13.
- ²⁸ Цит. по: Мир России. М., 1992. № 1. С. 171.
- ²⁹ *Гришин Д. В.* Указ. соч. С. 134.
- ³⁰ *Достоевский Ф. М.* Указ. соч. Т. 16. С. 86.
- ³¹ Там же. Т. 29/1. С. 17.
- ³² Там же. С. 115.
- ³³ Там же. Т. 18.
- ³⁴ *Достоевская А. Г.* Воспоминания. М., 1987. С. 240–241.
- ³⁵ *Мочульский К. В.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 383.
- ³⁶ *Шнейдер А. П.* РГАЛИ. Ф. 909 (Шнейдер). Оп. 1. Ед. хр. 7.
- ³⁷ *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. С. 197.
- ³⁸ *Достоевский Ф. М.* Указ. соч. Т. 16. С. 83.
- ³⁹ Биржевые ведомости. 1877. 23 декабря. № 330.
- ⁴⁰ *Достоевский Ф. М.* Указ. соч. Т. 29/1. С. 182.
- ⁴¹ Там же. Т. 26. С. 79.
- ⁴² Там же. С. 148.
- ⁴³ Там же. С. 147.
- ⁴⁴ Там же. Т. 24. С. 113.
- ⁴⁵ *Штакеншнейдер Е. А.* Дневник и записи (1854–1886). М.; Л., 1934. С. 428.
- ⁴⁶ *Бердяев Н.* Освальд Шпенглер и «Закат Европы». М., 1922. С. 66.
- ⁴⁷ *Сергеев С. М.* Консерватизм и традиционализм // Научные труды МПГУ. М., 1998. С. 58–62.
- ⁴⁸ *Тихомиров Л. А.* К чему приводит наш спор? // Русское обозрение. 1894. № 2. С. 913–914.
- ⁴⁹ Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994. С. 334.

РУССКИЕ КОНСЕРВАТОРЫ

«РУССКИЙ УМ, ДОСТИГШИЙ ПОЛНОГО СОВЕРШЕНСТВА...»

(КРЫЛОВ — КОНСЕРВАТОР ВЕЧНОГО)

Западные ветры, которые засквозили через прорубленное Петром «окно», стали рассеивать на российской почве семена порой чуждых русскому сознанию теорий, учений, верований. На рубеже XVIII–XIX веков в российском обществе настолько явно обозначились итоги вредных и губительных иноземных влияний, что перед умными и образованными русскими людьми, которым удалось не утратить кровного и духовного родства со своим народом, встал вопрос о возможности или невозможности сохранения России как русского государства.

Революционный пожар в Европе, наполеоновские войны, многочисленная эмиграция с Запада, либеральное половодье в начале царствования Александра I... Как и во все смутные времена, в России того времени таинственным образом появились и проявились в истории национальные гении, которые сосредоточивали в себе народный дух, характер, одаренность. Они призваны были выполнить некую пророческую, мессианскую функцию. Им даны были сила и мужество взвалить на себя бремя народного отцовства, папства. Их трезвый гениальный ум позволял уже в юности понять свое предназначение и поставить перед собой ясную цель, а великий талант помогал достичь этой цели — пройти свой путь до конца. Деятельность, творчество таких людей, сам масштаб их личности в истории давали народу надежду на спасение, объединяли, выводя русских людей из вечных духовных скитаний, из рассеяния, пробуждали народное самосознание. Таковым в начале XIX века был Пушкин. Таковым был Крылов (1769–1844).

Кто не знает дедушку Крылова? Все знают. Само собой разумеется... Но из-за этого «само собой», из-за столь широкой популярности баснописца, из-за всеобщего буквально знакомства с двумя-тремя его баснями еще в раннем детстве, для большинства русских, к сожалению, истинное знание его творчества подменя-

ется некоей иллюзией знания. «Крылов?.. “Стрекоза и Муравей”... Конечно знаю!..»

В школьной программе с баснями Крылова поверхностно знакомятся в начальных и средних классах. И он, вроде бы, всем понятен. «Рассказ» каждой его басни внятен и прост, мораль ясна. И в дальнейшем углубленном изучении его творчества и его биографии, вроде бы, и нужды нет. В этом виноват отчасти и сам Крылов, которой всякую мысль свою, всякое откровение прятал под маской легкой аллегии, а свое истинное — серьезное, мощное, пророческое «я», как и всю свою биографию, тщательно (и, наверное, неспроста!) скрывал за созданной им самим анекдотичной крыловской легендой. Отчасти в слабом знании и недооценке Крылова как писателя и мыслителя виноваты все те же русские «лень и нелюбопытство», о которых писал Пушкин в «Путешествии в Арзрум» по поводу Грибоедова. А по поводу Крылова Пушкин заметил: «Крылов знает главные европейские языки и, сверх того, он, как Альфиери, пятидесяти лет выучился древнему греческому. В других землях такая характеристическая черта известного человека была бы прославлена во всех журналах; но мы в биографиях славных писателей наших довольствуемся означением года их рождения и подробностями послужного списка, да сами же потом и жалуемся на неведение иностранцев о всем, что до нас касается...»¹ Факты из интереснейшей биографии Крылова и его семьи Пушкин упоминает в «Истории Пугачева»², и, как полагали некоторые исследователи, «черты капитана Крылова предопределили впоследствии образ капитана Миронова в “Капитанской дочке”»³.

Попутно можно заметить, что образ Фенички — «экономки» Крылова, возникающий в воображении при знакомстве с мемуарами современников, уж очень напоминает Фенечку — «экономку» Николая Петровича из «Отцов и детей» Тургенева, а знаменитый (знаковый!) халат «ленивца» Крылова сразу же начинает ассоциироваться со знаменитым халатом гончаровского Обломова... А какое бесчисленное число раз по разным поводам цитировались его басни!.. Многие сходятся на имени Ивана Андреевича Крылова и в русской литературе, и в русской жизни в целом. Кто же он на самом деле, дедушка Крылов, этот скромнейший в жизни человек, не оставивший нам ни единой автобиографической строчки, автор, полностью растворившийся в собственных произведениях? Почему, например, он именно *дедушка*?.. В чем его загадка, тайна, если таковая есть?..

Крылова-баснописца — Крылова зрелого — никак нельзя причислить ни к либералам, ни, уж тем более, к революционерам. И дело не только в показательно-примерном его благонамерении по отношению к властям. Внешне по-обломовски ленивый, не любивший менять своих привычек и пристрастий (к русским кушаньям и русскому языку, например), он всю жизнь просидел, по сути, на одном месте и, как и Пушкин, ни разу не выезжал за границу:

...Кто с пользою отечеству трудится,
Тот с ним легко не разлучится;
А кто полезным быть способности лишен,
Чужая сторона тому всегда приятна:
Не бывши гражданин, там мене презрен он...
*(Пчела и мухи)*⁴

Современники отмечали «патриотизм Крылова» и «русскую душу его, неколебимую в своих правилах и думам, не изменяющуюся в течение почти семидесятилетней жизни ни от каких посторонних влияний и прививок иноземных...»⁵ Конечно же, Крылов — типичный консерватор.

Но консерватизм может пониматься по-разному. Сознание консерватора может абсолютизировать, а затем пытаться «законсервировать», допустим, некоторый период исторического земного бытия народа, который воспринимается как век народного благоденствия. Например, как писал М. К. Азадовский, для «Шишкова <...> историзм, открывшийся в простонародном языке <...> должен был воскресить прошлое, еще не потрясенное бурями революции»⁶. Такое пристрастие к прошлому имеет свое значение. Человек — существо историческое, и без памяти прошлого неясны бывают пути в будущее. Национальный костюм, язык, ритуал... — все это укрепляет культурно-этническую общность народа и украшает народную жизнь... Можно стремиться «законсервировать» и тот или иной «старый социальный порядок, который кажется наиболее приемлемым для процветания собственного сословия или всего общества. Но подобное стремление может возникать только потому, что у «консерватора» при том порядке было беззаботное детство, веселая счастливая юность или удачно сложилась служебная карьера. (Помните, как Фамусов из «Горя от ума» ностальгировал по «веку минувшему»?)

Бывает, что желание сохранить тот или иной социальный порядок, тип государственности, правления происходит от того, что есть серьезная уверенность, основанная на историческом опыте народов, что данный порядок является единственным устойчиво благоприятным для народной жизни, для культурного и духовного его развития. Консерваторами в этом смысле были, например, такие сторонники самодержавной формы правления как зрелый Крылов, зрелый Пушкин, зрелый Достоевский. (Достоевский, в частности, писал о русском «самодержавии как причине всех свобод России... Тут-то разница во взглядах русских-иностранцев и русских-русских: по-иностранному — тирания, по-русски — источник всех свобод»⁷.)

Что же касается экономического развития, о котором, пожалуй, только и говорят в последнее десятилетие, то вовсе не бесспорно, что для русского народа, русского характера экономическое развитие «первично». У Крылова на этот счет есть своя притча. Не всякий русский предпочтет богатство душевно уравновешенной, «беспечной» (то есть свободной от неприятных хлопот, угрызений совести и т. д.) жизни:

...Вот твой мешок, возьми его назад:

Я до него не знал, как худо спят.

Живи ты при своем богатстве,

А мне, за песни и за сон,

Не надобен и миллион.

(Откупщик и Сапожник)

В либеральной среде консерватизм чаще всего понимается как неприятие современного просвещения, научно-технического и социального прогресса. Каков же консерватизм Ивана Андреевича Крылова? Его консерватизм — это консерватизм мудрой меры во всем земном и консерватизм незыблемости в духовном вечном.

Просвещения как такового, научного и технического прогресса Крылов вовсе не отрицал:

Полезно ль просвещение?

Полезно, слова нет о том...

(Червонец)

Или:

...Невежда так же в ослепленье
Бранит науки и ученье,
И все ученые труды,
Не чувствуя, что он вкушает их плоды...
(Свинья под дубом)

Сам прекрасный математик и большой любитель естественных наук, Крылов в просвещении видел много пользы. Условие одно: наука не должна выходить за рамки дозволяемого человеческой совестью, — русской, безотносительной, христианской совестью, — не должна входить в противоречие с традиционными нравственными началами: «Чтоб не ослабить дух и не испортить нравы...» (Червонец).

Человек очень образованный, знавший языки, знакомый «не только с русской литературой, но и современной и классической западноевропейской литературой, философией, историей»⁸, он с особой осторожностью и недоверием относился к возникавшим в просвещенческой Европе и проникающим в Россию новым философским теориям и социальным учениям. Если таковые «головные мудрствования» не вписывались в русскую бытийную и духовную реальность, если противоречили историческому и религиозному опыту народа, то Крылов не принимал их вообще — они с юности отравляли и уродовали духовный облик русских людей, получающих образование, подобно тому как откупщик из басни безнадежно и навсегда испортил вином взятую взаймы бочку соседа:

Ученьем вредным с юных дней
Нам стоит раз лишь напиться,
А там во всех твоих поступках и делах,
Каков ни будь ты на словах,
А все им будешь отзываться.

(Бочка)

И особенно вредными, губительными казались Крылову богоотрицающие философии французских материалистов-циников: Вольтера, Дидро, Гельвеция... Они разрушали религиозное объединение народа — одно из самых действенных и стойких объединений на фоне всех многочисленных «разъединений» — социальных, профессиональных, этнических, территориальных и

проч., — увы, необходимых в огромной, необъятной во всех смыслах России:

...Плоды неверия ужасны таковы;
И ведайте, народы, вы,
Что мнимых мудрецов кощунства толки смелы,
Что против божества вооружают вас.
Погибельный ваш приближают час...

(Безбожники)

Крылов внимательно изучил основные философские теории Нового времени, которые Европа экспортировала в Россию, и еще более внимательно исследовал результаты их практического воплощения в истории европейских народов. Построить земной рай на земле, где все граждане, «равные по природе», благоденствовали бы в союзе на основе «общественного договора», не получалось. Вместо чаемого Эдема пожар, кровь и хаос, который породил чудовище: «антихриста» Наполеона. Реальные приметы Нового мира убеждали в том, что этот Новый мир, возникший в результате революционной ломки, строится лишь на мирских — утилитарных — но не на Божьих духовных основаниях. Князь мира сего — князь Нового мира.

Россия — страна Старого Божьего мира. И путь России — путь иной. Путь естественной земной эволюции — природной и общественной. Эволюции при неперемennom условии сохранения незыблемым и неприкосновенным в русской душе образа Божия. И эту «старую» Божью Россию следовало предостеречь, защитить от коварной, хищной и уже откровенной на всех уровнях агрессии новомировского воинства.

Крылов, человек великой трезвости ума и огромного таланта, глубоко знал свой народ, знал иные народы. Он знал и носил в себе самом достоинства могучего, богатырского русского характера. Современники отмечали: «...богатырская была натура»⁹. Но он также видел (и в себе тоже) — с поразительной жестокой трезвостью — недостатки русского человека: его «моцартиановскую» беспечность, созерцательную лень, склонность к страстному природному и эстетическому «упоению», порой наивное славянское добродушие и излишнюю страстную распахнутость натуры. Все это делало русского человека порой беззащитным перед змеиной мудростью и деятельным напором сокрушителей Старого мира.

И Крылов (как и Пушкин) стал писать, по сути, новую — уникальную — книгу народного посвящения. И написал *книгу вечную* и неисчерпаемо глубокую. Профессор российской словесности и ректор Петербургского университета П. А. Плетнев однажды сравнил басенный эпос Крылова с гомеровским: «Он каждому, и юноше, и мужу, и старцу, столько дает, сколько кто взять может <...> мудрость, доступная всем возрастам. Но во всей глубине своей она может быть постигнута только умом зрелым <...>»¹⁰.

С позиции исторического жизненного опыта русского народа он вскрыл смысл и дал оценку всем буквально принципиально важным явлениям эпохи Нового времени на уровне личности, семьи и государства; оценку с позиции *вечного*, с позиции христианского нравственного абсолюта, который хранил в душе русский человек. Его басенное творчество — это энциклопедия бытийных и духовных взаимоотношений русского человека с миром и состояний русской души.

И для этого писатель нашел свою форму творчества, идеально соответствующую поставленной цели, — форму басни, которая давала возможность сказать все обо всем, не задев никого конкретно: не обидев смертельно *своего*, указав ему на его просчеты и недостатки (а Крылов ничуть не щадил и царей), но и не разозлив смертельно врага, раскрывая перед всеми его коварство. И в баснях, строки которых переписывались им десятки раз, он достиг предельного совершенства. Как писал о легендарно «ленивом» дедушке Крылове его добрый друг М. Е. Лобанов: «<...> труд был вторым его гением: ум был изобретателем, а труд усовершеншителем <...>»¹¹.

Крылов относится к консерваторам *вечно*. Он отстаивает терпеливо и упорно (а «твердой воли и терпения у него был запас огромный, удивительный <...>»¹²) не то, что может быть субъективно, однобоко, временно, но то, что *вечно*. На земле с ее диалектически противостоящими друг другу и принципиально непримиримыми природными и социальными началами он ищет мудрый компромисс, золотую середину, придерживается меры во всем, избегая любых однобоких и радикальных (оставленных навсегда в журналистской юности) крайностей — как слева, так и справа... Грязное, засасывающее змеиное болото пошлой буржуазной демократии — мерзко. Но и пожар как способ осушения болота и очищения от грязи и гнили не годится. Войдя в силу, огонь становится страшен и, не зная ни границ, ни

меры, может спалить и сам русский лес — «погибнет все вконец...» (*Роща и Огонь*). А если что и останется, то разве что камни, алмазы (*Пожар и Алмаз*).

(Впрочем, пожар Москвы однажды спас Россию, когда

Смоленский Князь...

Вандалам новым сеть поставил

И на погибель им Москву оставил...

(*Ворона и Курица*)

Интересен знаковый факт крыловской биографии-легенды, неединожды отмеченный современниками: Крылов любил смотреть на пожары. А биографическая легенда баснописца — это, в известном смысле, энциклопедия земной жизни русского в символических поступках, которые, при внимательном их изучении, могут быть развернуты до важнейших поучительных обобщений. Мощь, разгул и безумство огненной стихии его восхищала и ужасала. Бушующий огонь (который может символизировать безудержные природные страсти человека или народа), как и разбушевавшаяся, вышедшая из берегов вода (которая может быть символом неумной дерзости, мечтательного безумия «чистой» человеческой мысли), не знают меры. Как губительны для народа огневые страсти, так губительны и «взлеты и погружения» бесконтрольного разума. (Бесконтрольного со стороны природной и общественной нормы и нравственного совестного абсолюта.)

...Хотя в ученьи зрим мы многих благ причину,

Но дерзкий ум находит в нем пучину

И свой погибельный конец,

Лишь с разницею тою,

Что часто в гибель он других влечет с собою.

(*Водолазы*)

Пил Крылов мало. И если пил, то не пьянел. Рассказывают, что «его всячески старались опоить, у него даже были пари — он все выиграл, у него ударяло в ноги, но не в голову <...> объедался, но пить не любил. Вообще не развратные были у него вкусы <...>»¹³. В создаваемой Крыловым биографической легенде, так же как и в своем басенном творчестве он всячески избе-

гал любых «упоительных» состояний. И «интеллектуально-упоительных», когда

...опоена... ученьем
Там целая страна
Полна
Убийствами и грабежами.
Раздорами и мятежами
И до погибели доведена...
(*Сочинитель и Разбойник*),

и «эстетически-упоительных», когда «в приманчивый, в прелестный вид облакаются и страсти, и порок» (*Сочинитель и Разбойник*). (Басню «Сочинитель и Разбойник» Крылов посвятил Вольтеру. Здесь он, как нигде, открыто — публицистично — указал на реальные жизненные последствия философских теоретизирований тех, кто проповедовал невозможные в принципе «свободу, братство и равенство» людей *по природе* (а не по Богу):

...Смотри на злые все дела
И на несчастья, которых ты виною!
Вон дети, стыд своих семей, —
Отчаянье отцов и матерей... и т. д.

А сколько впредь еще родится
От книг твоих на свете зол!..

Разумеется, Крылов избегал и «естественно-упоительных» состояний, всегда ведущих к дурным действиям с плачевными последствиями, как в басне про двух мужиков, полезших спяну — один со свечой на сеновал, другой без свечи в погреб:

...Пеняйте на себя, друзья! —
Сказал им сват Степан. — Коль молвить правду, я
Совсем не чту за чудо,
Что ты сожег свой двор, а ты на костылях:
Для пьяного и со свечою худо;
Да вряд не хуже ль и впотьмах.
(*Два мужика*)

Умный Крылов в пору своей творческой зрелости твердо пришел к выводу, что *упоение* — любое упоение (природное, эс-

тетическое, интеллектуальное), столь характерное для человека именно Нового времени — есть источник подавляющего большинства земных бед и напастей. Упоение не знает меры, но только мера, мера во всем может реально обеспечить относительное благоденствие и покой в вечно раздираемой «диалектическими» противоречиями земной жизни. (Таков закон природы — и естественной, и социальной!) А в либерально-революционные времена конца XVIII — начала XIX веков все буквально противоречия мирского европейского и российского бытия — национальные, политические, социальные, культурные... — обнажились до предела. То революционные пожары, то либеральные наводнения, постоянно провоцирующие друг друга. Как в такое время стать самому и сделать свой народ твердым, как алмаз, который не сожжет огонь и не размоет вода?.. Принять и соблюдать Закон абсолютной меры! Подчиниться закону меры! Подчинить Закону меры все земные действия — и личные, и всего народа. Охладить свои страсти и рассудок. Все явления этой жизни, в том числе и свет «свечи» просвещения воспринимать на трезвую холодную голову: чтобы и мир вокруг не поджечь и чтобы в непросвещенной «тьме» не оступиться.

И Крылов ищет эту меру спасения для горячей славянской природы, в которой, по мнению Аполлона Григорьева, «заключается одинаковое, равномерное богатство сил, как положительных, так и отрицательных», для природы «с богатыми стихийными началами и с беспощадным здравым смыслом»¹⁴. И начинает с себя. Все почти его современники, кто оставил хотя бы какие-то воспоминания о Крылове, отмечали его мощный и непременно холодный, трезвый, даже расчетливый ум и какое-то удивительное равновесие, равнодушие, невозмутимость: «сохранял, подобно старцу Гете олимпийское спокойствие»¹⁵. Один только раз этот умудренный жизнью и все постигший старец изменил себе — не смог и не захотел скрывать своей изначальной природной славянской страстности, когда его поразила весть о смерти Пушкина: «О! Если б я мог это предвидеть, Пушкин! Я запер бы тебя в моем кабинете, я связал бы тебя веревками... Если б я это знал!»¹⁶ (Пушкин заходил к Крылову за день до дуэли с Дантесом, видимо, проститься.) На отпевании Пушкина Крылов был «последний из простившихся с хладным телом»¹⁷. Уже после «Руслана и Людмилы» патриарх-баснописец увидел в юном Пушкине гения. Гением считал Крылова и Пушкин. Два русских поэта знали цену друг другу и понимали друг друга. Они де-

ляли одно великое дело: писали Книгу русского национально-го посвящения. «Его притчи — достояние народное и составляют книгу мудрости самого народа...» — произнес о Крылове Н. В. Гоголь¹⁸.

Тот же Гоголь сказал: «поэт <...> на все подавал свой голос, и в голосе этом слышалась разумная середина, примиряющий третейский суд, которым так силен русский ум, когда достигает до своего полного совершенства...»¹⁹. О крыловской философии меры, о поразительном умении найти во всем «золотую середину» писали и его современники и более поздние исследователи²⁰. Действительно, Крылов, подобно ветхозаветным старцам, всюду искал некий равновесный синтез, разумную меру всех земных, часто отрицающих друг друга явлений, в том числе, и политических, и литературных. И этот земной мудрый синтез он осуществил в самом себе — как в собственной легендарной личности, так и в собственном писательском творчестве. Как человек, со всеми *своими* (то есть с теми, кто не был вовсе чужд коренному русскому миру) он находил общий язык (впрочем, чаще всего отмалчиваясь, либо говоря общие комплименты; ни с кем никогда не споря и не ссорясь: зачем? — все «суета сует»!). Он был принимаем везде, везде и всегда желаем. И в царском доме, и в домах представителей самых высших аристократических кругов, и на заседаниях Академии, и в Английском клубе среди людей вершины социальной (классицистской) пирамиды баснописцев мог позволять себе такую свободу от обязательных в высшем обществе правил и ритуалов, которую не простили бы никому другому. На Крылова же не обижались. (Прав В. И. Коровин, когда в связи с исследованием творчества и личности баснописца вспоминает о неприкосновенности русских юродивых²¹.) Но Крылов был любим и принимаем и кругами самыми демократическими — и низами, и средним сословием, средой, на которую делали ставку апологеты республиканско-романтического «хаоса», например, декабристы. Его любили чиновники. Обожали военные. Купцы не знали, как ему угодить и всегда были готовы раскошелиться ради его нужд и прихотей. Его узнавали в трактирах и на базарах. Ему кланялись на улицах мастеровые всех профессий. Его любили, уважали, принимали люди всех возрастов: старики и мужи зрелых лет, горячие юноши и бесхитростные дети. И все, вернее, все *свои* — русские по нутру, по характеру, по своей духовно-генетической памяти, все, не отчуж-

денные от русской России — читали, перечитывали, учили наизусть его басни.

Многие говорили о Крылове как о собирателе и объединителе русского народа. П. А. Плетнев писал по поводу его смерти: «...Иван Андреевич Крылов. Достаточно этого имени, чтобы выразить вполне, что утратили русские всех сословий, всех возрастов, люди с высшим образованием и люди едва грамотные, лица, занимающие важнейшие должности, и неизвестные частные лица, блестящие таланты, воспитатели, наставники — и все, кому еще предстоит в жизни, в какой бы то ни было степени умственное развитие. Едва понятно, как мог этот человек, один, без власти, не обладавший ни знатностью, ни богатством, живший почти затворником, без усиленной деятельности, как он мог проникнуть духом своим, вселиться в помышление миллионов людей, составляющих Россию, и остаться навек присутственным в их уме и памяти. Но он дошел до этого легко, тихо, свободно...»²².

Действительно, как мог этот «старик-младенец» (Белинский)²³ — и как человек, и как писатель — без натуги, без нарочитости представлять собой устойчивый центр равновесия между лицами и явлениями порой диаметрально противоположного, а то и откровенно враждебного плана? Между угнетателями-крепостниками и угнетенными крепостными, например, или между членами шишковской «Беседы любителей русского слова» и членами карамзинского «Арзамаса» и т. д.

Идея меры, золотой середины, равновесия всех земных начал, природных и общественных, равновесия души и сознания человека плотского, социального — была, видимо, главной, устойчивой идеей Крылова... *Divide et impera* — разделяй и властвуй (*лат.*). На столкновении диалектически противоположных начал материалистического мира играет князь мира сего в своем стремлении рассеять народы, рассыпать, разрушить до основания Старый мир. Крылов выполнял добрую миссию объединения. И ему нужно было победить...

В 53 года Крылов добровольно выучил древнегреческий. Одни из современников пишут, что он это сделал ради минутной прихоти: чтобы себя проверить; другие — для того, чтобы помочь Гнедичу перевести «Одиссею» и т. д. Версии и анекдоты, связанные с этим эпизодом крыловской биографии, нас сейчас не интересуют. Фактом остается лишь то, что он свободно, в подлиннике (порой лучше самого Гнедича!) читал, переводил и, главное, понимал красоту и мудрость Гомера и Геродота (в ко-

торых был влюблен) и вообще в подлиннике перечитал всю античную классику. (Латынь Крылов не любил — и заявлял об этом громогласно, — видимо, ему нужно было, чтобы этот факт нелюбви к латинскому его современники донесли до потомков, что, собственно, они и сделали.)

Скорее всего, основной целью изучения древнегреческого для Крылова было именно прочтение в подлиннике, в неискаженном ничьим посредническим переводом греческих классиков литературы, истории, философии. Античность — это «детство человечества» (Энгельс) — подвело итог осознания человеком мира естественно-природного, причем сам человек себя из этого природного мира не выделял. (Энеида уже несет в себе зачатки философии вечного мирового города — Трои, Рима... — философии «природы» искусственной, социальной.) Крылова явно интересовал путь Одиссея, этого странника и победителя всех мировых стихий. Хитроумный Одиссей, преданный своей земле, семье, роду, народу, сумел не погибнуть, впад в безумие музыкально-эстетического упоения, когда услышал чарующее пение коварных Сирен. (Крыловым была приручена стихия музыки: сам он профессионально играл на скрипке.) Мудрый Одиссей смог пройти между Сциллой-пирамидой и Харибдой — обратной пирамидой-воронкой — и остаться невредимым; он, выбрав, как меньшее зло, Сциллу, пошел на страшный компромисс и мудро-мужественно пожертвовал несколькими из своих спутников ради спасения всех остальных.

Сцилла и Харибда представляют собой один из символов двух вечно противостоящих друг другу начал земного природного (а потом и социального) бытия: начал, которые в разных культурах называют по-разному: например, аполлоническим и дионисийским (Ницше) и т. д. То есть это начало космическое, с его абсолютным порядком вне всякой свободы, и начало хаотическое, с его абсолютной свободой вне какого бы то ни было порядка. А применительно к человеческой истории, даже к конкретной эпохе, в которую жил Крылов, Сцилла и Харибда вполне могут символизировать, с одной стороны, властную пирамиду Абсолютизма, эстетическими сторонниками которого выступали классицисты, а с другой стороны, воронку в водовороте «моря народного» — республиканскую демократию — к которой толкали романтики (те же декабристы, например). Крылову не нужна была свобода как хаос, как упоение, как личное или коллективное гибельное безумство. Крылову нужна была трезвая, хо-

лодная, расчетливая национальная победа. И Крылова — тогда — можно было считать победителем.

Когда во время правления Александра I в обществе возник спор о преимуществах того или иного политического строя, Крылов, как всегда, ответил мудрой басней («Лягушки, просящие Царя»). Либералы требовали конституцию. Консерваторы осуждали возможные перемены. Философ русской меры, Крылов прекрасно понимал условность, относительность любого земного политического устройства, если оно не основывается на незыблемом святом догмате. Консерватор абсолютного вечного поднимался в своем понимании сути вопроса и над либералами, и над консерваторами природно-социального — языческого — толка. Выступив по сути и против либералов, и против социо-консерваторов, он все же остался на стороне последних, поддержав существующий порядок вещей в империи: Сцилла самодержавия, вне всякого сомнения, при всех ее жестоких ужасах, лучше подходила для такого огромного государства как Россия, чем Харибда демократической республики:

...Юпитер...

Дал подлинно Царя на славу!..

Он виноватых ест: а на суде его

Нет правых никого...

Тот час засудит и — проглотит.

Вот пуще прежнего и кваканье, и стон...

И окончательное решение всеведующего Юпитера:

«...Живите ж с ним, чтоб не было вам хуже!»

(Лягушки, просящие Царя)

Нет, он не приветствовал самовластия: и «львам» и «орлам» от него тоже доставалось. Но он не принимал никаких революционных перестроек естественного государственного организма: пусть будет то правление, какое есть. Дело, в конце концов, в самом человеке: будет меняться человек, будут смягчаться и улучшаться нравы — будет к лучшему меняться и государство. Он, как и Пушкин, ратовал за перемены путем «улучшения нравов» без всяких «потрясений насильственных», ратовал не за свержение, а за новое «крещение» оязыченных высших управляющих сословий.

Золотой середины, разумной меры в народной жизни можно достичь не в либеральной свободе: широкая и горячая славян-

ская натура, предоставленная самой себе, — не выдержит... Это прекрасно понимало русское крестьянство, устанавливая жестко сдерживающие страсти, во многом жестокие законы общины. Меры в социальной жизни можно достичь, лишь опираясь на твердый, жесткий (а может быть, и абсолютный) Закон. Причем, в России — это именно Закон имперско-монархической пирамиды, силой и волей сверху связывающий народ в единое целое, как бы невыносимо тяжел этот Закон ни был. (При условии, естественно, что верхи — *свои*. В XVIII веке верхи, к сожалению, часто были «немецкими».)

То есть нужен Закон кровожадной, но все же оставляющей надежду на спасение русских душ «Сциллы», но только не либерально-демагогическое, лжеодинаковое для всех «право» «Харибды». «Харибды», которая в упоительно-безумном круговороте жадно засасывает души в безнадежную воронку духовного распада и небытия. (Отсюда и неприязненное отношение Крылова к декабристам: «хотел посмотреть на их рожи...»²⁴) И в этой своей ставке на Закон, ставке поистине консервативной, отрицающей вообще европейский личностный гуманизм и просвещенческий либерализм как движители революционного прогресса, Крылов — по-соломоновски мудро ветхозаветен! И при всем при этом, он остается действительно, как сказал о нем Пушкин, «представителем духа народного», а Пушкин в подобных оценках не ошибался! Итак, «ветхозаветный» дедушка Крылов есть представитель духа новозаветного *русского православного* народа.

Это, может быть, самый важный итог крыловской консервативной философии жизни и творчества: русский народ — в самой изначальной (древнерусской), коренной, природной (и в XIX веке еще самой многочисленной!) своей основе (в своем трезвом и жестком отношении к диалектичному земному бытию и в проявлениях своего здравого смысла и выводах жизненного опыта) метафизически ветхозаветен! По-библейски ветхозаветен!.. Ветхозаветен христианский — русский православный — народ? Народ *agneц*?.. Да! В его отношении к *кесареву*, к *мирскому*... Народ никогда бы не смог выстоять во времена многочисленных нашествий, смут, ересей, если бы в подавляющем своем большинстве был всегда подобен лани из крыловской басни:

Младая Лань, своих лишась любезных чад <...>
Нашла в лесу двух малых волченят

И стала выполнять долг матери священный,
Своим питая их млеком <...>
Дервиш, ее поступком изумленный:
«О безрассудная! — сказал, — к кому любовь,
Кому свое млеко ты расточаешь?
Быть может, некогда (иль злости их не знаешь?)
Они прольют твою же кровь»...

(Лань и Дервиш)

Басня имеет новозаветную — не законническую — *благодатную мораль*:

Так, истинная благодать
Без всякой мзды добро творит:
Кто добр, тому избытки в тягость,
Коль он их с ближним не делит.

Но ближний-то здесь у лани — волк!.. Таких «чисто» новозаветных басен у Крылова единицы, а, может быть, и одна. Тревожное, опасное для русской России время требовало воплощения в творчестве более жесткой, холодной, трезвой народной мудрости: мудрости бьющей и добивающей «дубины народной войны» — мудрости ветхозаветной... И из всех остальных басен про волков читатель делает однозначный вывод:

<...> С волками иначе не делать мировой,
Как снявши шкуру с них долой.

(Волк на псарне)

В том, что новозаветный русский народ в определенные периоды своей земной истории начинает проявлять себя как народ Закона, народ ветхозаветный, нет ничего удивительного.

Существуют три основных религиозно-исторических и религиозно-метафизических состояния человеческого духа: язычество (природность), Ветхий Завет (Закон) и Новый Завет (Благодать)²⁵. Язычество не в состоянии преодолеть своей природной диалектики и пребывает в неустойчивом состоянии вечной борьбы противоположных начал в границах единой природы (начала дионисийского и начала аполлонического и т. п.). Закон, опираясь на камень своих скрижалей, силовым и волевым путем «упраздняет» диалектику. «Наступив на горло собственной (язы-

ческой) песне», он подавляет природу, снимает противоречия и заставляет мир прийти к компромиссному единому и застыть в некоем искусственно-равновесном состоянии. Поддержание такого равновесного состояния требует Соломоновой компромиссной мудрости, холодного ясного ума, твердой воли, большой внутренней дисциплины, и жесткого, до жестокости трезвого, отношения ко всем рецидивам неустойчивого в своих пристрастиях язычества. (Язычества, которое творит себе кумиров на все случаи многообразной природной и социальной жизни, чтобы затем менять этих идолов в зависимости от обстоятельств.) Язычество подавляется силой и волей Закона, но оно никуда не исчезает. Оно «внутри» Ветхого Завета, оно скорбит и корчится в цепях необходимости: *надо!* Новый Завет призывает не к разуму, но к совести, нравственности, любви. Христос есть Любовь. «Внутри» Нового Завета пребывают и язычество, и Ветхий Завет, но в преображенном виде. Язычество приручается уже не силой Закона, но христианской любовью, любовью же смягчается и Ветхий Завет. Символ «чистого» Нового завета — крест. «Полный» же символ новозаветного мира представляет, например, герб православной России: двуглавый орел — природа с ее диалектическими противоречиями (левая и правая головы); единая корона — власть Закона; крест — Христова Любовь, примиряющая противоположные языческие начала и смягчающая Закон. Любовь, превращающая абсолютизм европейского типа в русскую православную монархию. Отсюда же формула, которую огласил знакомый Крылову по Академии министр Уваров: «Православие. Самодержавие. Народность». Благодать — Закон — Природа.

(Интересны факты примиряющего воздействия на разнородную «социальную природу» российского общества XIX века *любимых* имен Крылова и Пушкина. Имя Крылова сразу после его смерти, объединило на какой-то период не только либералов и консерваторов, но даже четыре ежедневные петербургские газеты: четыре вечно враждующие между собой журналистские своры²⁶. Имя Пушкина, после речи Достоевского на открытии памятника, как известно, объединило западников со славянофилами.)

В. И. Коровин (глубокий исследователь крыловского творчества) заметил, что Крылов «<...> похож на ветхозаветных пророков <...>»²⁷. Но Крылов, как и Пушкин, — русский народный поэт, «эхо русского народа». Значит, русское сознание, «русский человек в его развитии», «русский ум, достигший полного

совершенства» (как говорил Гоголь о Пушкине и Крылове), будучи по духовно-нравственной своей природе типично новозаветными, христианскими, тем не менее, не отвергают ни языческой природной чуткости (Гринев о Пугачеве: «Чутье его меня поразило...»), ни уроков земной социально-исторической мудрости Ветхого Завета. «Полное», совершенное новозаветное сознание в земных своих проявлениях не отрицает природы (здоровой, красивой природной нормы), благоволит к природе. (Крылов в своей роскошно обставленной петербургской квартире любил кормить уличных голубей; он вообще и с животными, и со всеми людьми был добр, ласков и ко всем одинаково благоволил.) И это же сознание опирается на Закон! Ветхозаветность Крылова проявлялась и в его поведении, и в баснях. Его мудрость — «старческая», *дедовская* пережила, перемолола, подавила в себе «ребяческое» клокотание природно-социальных страстей, и по-олимпийски, по-гетевски спокойно и равнодушно взирала на земную языческую «суету сует». (Исследователи отмечали поразительное сходство бытового поведения Гете и Крылова. Видимо, оба мудреца, жизненно и творчески вызрев, пришли в чем-то к единому мироощущению²⁸. Вот почему к имени Ивана Андреевича Крылова так сразу и навсегда пристало — «*дедушка*» (удачно произнесенное П. А. Вяземским²⁹).

Христос — новозаветный, христианский Идеал. Он привычно — и верно — ассоциируется с кротким, смиренным агнцем. Но Христос проповедует любовь там, где семя его учения падает в благодатную почву. (Вспомним притчу о Сеятеле.) На земле Христос не только Бог, но и человек — совершенный человек. Совершенной природы и совершенного ума. Это столь ничтожно и суетно по сравнению с его Божественной благодатной сущностью, что просто не вспоминается. Но это есть. И когда проповедь любви становится бесполезна, когда ее заведомо воспринимать не хотят или не могут, когда следует речей не тратить попустому, где нужно власть употребить (*Кот и Повар*), там и Христос во время своей земной миссианской деятельности действует умом и силой. Он умно, логично — совсем не кротко — разоблачает фарисеев. И Он дважды — вервием, силой — изгоняет торгующих из Храма. Кроме того, не следует забывать, что умом Христа восхищались ветхозаветные старцы, которым дано было в то время быть носителями мировой человеческой мудрости. Уже в четырнадцать лет Христос учил их в Храме и они Его слушали, поражаясь Его высшей мудрости. Поэтому и ум, и сила

вполне совместимы с христианской любовью, с христианским Идеалом, и могут, и должны быть употреблены тогда, когда это необходимо. И такова настоящая, реальная, из жизни взятая мудрость русского народа, которую понял и в совершенстве познал Крылов; познал и вернул ее тому же народу в своих совершенных баснях — в очищенном (сконцентрированном, «типизированном»), логически выверенном и художественно обработанном виде.

Состояние российского общества на рубеже XVIII–XIX веков в период либерального распада и установления буквально во всех сферах общественной жизни буржуазных — коммерческих — отношений, требовало от русских литераторов холодного трезвого ума, чтобы не поддаться новым упоительным романтическим соблазнам, когда «повеяло какой-то заманчивой новизной» и когда, как в возмущении восклицал Крылов, авторам «<...> оставалось <...> выводить на сцену одних каторжников или галерных преступников <...>»³⁰. Время требовало также силы (воли, жесткости), чтобы противостоять *торгующим*. Пушкин писал: «Литература стала у нас <...> отраслью промышленности <...> Было время, литература была благородное аристократическое поприще. Ныне это вшивый рынок <...>»³¹. Русским писателям, которых интересовали не одни только деньги, но интересовала Истина, для того чтобы *победить* на своем поприще, требовались уже качества ветхозаветного ряда. И Крылов, который, конечно же, был типичнейшим русским православным, следовал в жизни и творчестве суровому Закону.

Для Крылова, а значит и для русского народа, — для русского народа, а значит и для Крылова (пусть и благоволящего к естественной и социальной природе) — нет на земле кумира! Крылов, по большому счету, не принимает ничьей стороны (не молится никаким идолам — ни идолам относительного земного зла, ни идолам относительного земного добра — здесь все зависит от точки зрения «волка» или «ягненка»...). Он судит с равновесной позиции здравого смысла, народного житейского опыта, с точки зрения разумной меры. Судит в смысле кесарева закона, земного суда: об «абсолютном» нравственном суде, который он неявно всегда вершил и в творчестве, и в жизни, разговор особый. О «внутренней» новозаветности Крылова, о его «тайной свободе» — помимо молитв, посещения церкви, исповеди перед смертью — говорит множество фактов. А. К. Савельев, например, вспоминал, что «в глазах дедушки <...> мы, дети, имели гораз-

до больше значения, чем политические события <...>»³². Это при том, что мудрый «дед народа» за всеми политическими событиями следил внимательно и немедленно на них откликался: басни о войне 1812 года, о польской конституции — «Дикие козы» и т. д. И. С. Тургенев отмечал, что крыловское «молчание сопровождалось чем-то вроде *внутренней улыбки*»³³.

За разумную меру во всем земном, за середину стоит Крылов, и в этом он упорный, упрямый, несдвигаемый консерватор. Его не заставишь принять на земле чью-либо сторону в смысле чисто мирской, чисто плотской, материалистической, если угодно, правды. Рецидивы языческого сознания, которые всегда будут иметь место в любом живом человеческом обществе, и в русском народе конечно, и ставили, и не раз еще поставят на пьедестал то одного, то другого идола (страсти, увлечения, красота, наука, деньги...). Но мудрость заключается в том, что все конкретные идолы, как и их частные земные правды относительны, и в этой их относительности, не абсолютной истинности — равны. У каждого своя правда — и у Стрекозы, и у Муравья — таков закон земной жизни. И Крылов не становится на сторону ни одного из героев, не вступает ни в одну «партию»: любой личный или групповой, «партийный» устав как проявление индивидуальной или коллективной воли — всегда односторонний и ущербный, а в случае снятия сдерживающих разумных законных запретов — опасен. Река, пока она в берегах, — источник чистой живительной влаги и полезной энергии движения, но она страшна, когда разливается и выходит из берегов:

<...> куда в Ручье смиренность делась?
Ручей из берегов бьет мутною водой,
Кипит, ревет, крутит нечисту пену в клубы,
Столетние валяет дубы <...>

(Ручей)

Но и лишённая возможности течь вода в пруду превращается в грязное, затхлое болото:

<...> А бедный Пруд год от году все глож,
Заволочен весь тиною глубокой.
Зацвел, зарос осокой,
И наконец совсем иссох.

(Пруд и Река)

Огонь хорош, пока обогревает жилище или теплицу, но как только вырывается за границы очага, он становится страшным все пожирающим (и правых, и виноватых) пожаром:

<...> Когда я в ярости моей,
Охватываю здание.
Смотри, как все усилия людей
Против себя я презираю;
Как с треском все, что встречу, пожираю —
И зарево мое, играя в облаках,
Окрестностям наводит страх!..
(Пожар и Алмаз)

(По поводу этой басни Н. Л. Степанов, говоря о личности Крылова и его творческих целях, верно писал: «Лишь твердый Алмаз смог вынести испепеляющую силу огня. Следовало оставаться таким Алмазом в руинах и пепле — неизбежных следствиях пожара. И он старался походить на алмаз, лишь прикидываясь чудачком, ленивцем, далеким от мирских сует...»³⁴. Действительно, пожары войн и революций испепелят и самые могучие дубы славянского язычества, а камень ветхого Закона пусть и закоптится, но выстоит...)

Конь (народ «природный») хорош, и верен, и работящ, пока взнуздан и оседлан разумным — добрым, но строгим — седоком. Но стоит всаднику (власти) впасть в иллюзию по поводу безукоризненной выдрессированности коня и либерально снять с него узду, как конь непременно сбросит всадника и в конце концов погибнет сам:

<...> Почувствуя свободу <...>
<...> смета, как над ним управа ни крепка,
Взял скоро волю конь ретивой:
Вскипела кровь его и разгорелся взор <...>
И сбросил, наконец, с себя его долой;
А сам, как бурный вихрь, пустился.
Не взвидя света, ни дорог.
Поколь, в овраг со всех махнувши ног,
До смерти не убился <...>

Как ни приманчива свобода,
Но для народа

Не меньше гибельна она,
Когда разумная ей мера не дана.

(*Конь и Всадник*)

А уж как сечет дедушка Крылов человеческую глупость! В том числе и мужицкую, крестьянскую — русскую народную глупость!.. Учитесь на чужом опыте! Не повторяйте!.. Сколько в его баснях глупых ворон, ослов, мартышек, медведей...

<...> Не дай бог с дураком связаться!
Услужливый дурак опаснее врага.

(*Пустынник и Медведь*)

(Вспомним безнадежную историческую фразу последнего русского императора, произнесенную перед революцией: «Кругом одни дураки и предатели...» Дураков Николай II поставил на первое место...) Дураков добрый «дедушка» не жалел. Он был действительно очень добрый, хотя мало с кем был искренен и откровенен «и только тем говорил правду в глаза, кого любил <...>: «Правда дорогая вещь, не каждый стоит ее!..»³⁵ Но его доброту, добродушие отмечали очень многие. В частности, он содержал до самой смерти мать, брата, семью крестницы, назначал «крыловскую» стипендию одаренным юношам. Причем, занимался благотворительностью *тайной* — христианской, не фари-сейской:

<...> Кто добр поистине, не распложая слова,
В молчаньи тот добро творит;
А кто про доброту лишь в уши всем жужжит,
Тот часто только добр на счет другого <...>

(*Добрая лисица*)

Мудрый Крылов, подобно мудрому Пимену из пушкинского «Бориса Годунова», ведет свою аллегорическую летопись народной жизни, «добру и злу внимая равнодушно, ни жалости не ведая, ни гнева...» В отношении своем к персонажам он бывает по-ветхозаветному, а значит житейски по-русски, по-мужицки, мудро жесток, и эта мудрая жестокость — следствие народного мировосприятия. Это кантовским «гражданам мира» легко играть в руссоистские «права человека» и источать ричардсоновско-стерновские слезы мелодраматической чувствительности,

глядя на представителей угнетенного демоса или «плачущих богатых», или, наоборот, по-вольтерьянски сатирически осмеивать все святое религиозное, национальное, семейное... Еще раз напомним, что Крылов был чрезвычайно широко и глубоко образован! А главное то, что из постигаемых им учений и философий он, опиравшийся на историческую народную мудрость, делал верные выводы:

<...> Когда перенимать с умом, тогда не чудо
И пользу от того сыскать;
А без ума перенимать,
И боже сохрани, как худо!
(Обезьяны)

Народу, который реально, исторически, а не теоретически жил, живет и собирается жить на земле именно как народ, как устойчивая этническая, культурная и духовная общность, нужно в своих действиях опираться на жизненную — не умозрительную — философию, на историческую память и мудрость. А она, эта мудрость гласит (да простят Крылова «гуманисты», сторонники отмены смертной казни, например, и безоглядного братания со всеми ближними и дальними соседями по планете): нельзя прощать и кормить тех, кто «лето красное пропел» (*Стрекоза и Муравей*), пусть это и обречет их на гибель от русской стужи; что «с волками иначе не делать мировой, как снявши шкуру с них долой <...>» (*Волк на псарне*); что «лучшая Змея <...> ни к черту не годится <...>» (*Крестьянин и Змея*), потому, что «у ней другого чувства нет, как злиться: создана уж так она природой <...>» (*Змея и Овца*). Какое уж тут «равенство всех по природе», что проповедовал Руссо! И снова по поводу мимикрирующего и меняющего маски зла:

<...> Однакож Мужика Змея не убила.
Мужик схватил обух
И говорит: «Хоть ты и в новой коже,
Да сердце у тебя все то же».
И вышиб из соседки дух.
(*Крестьянин и Змея* — 2. Есть и «З».)

И никакой толерантности...

Прекрасно образованный Крылов, конечно, давно и хорошо понял (и подтвердила это Французская революция), что тот, кто вооружается выводами философии европейского Просвещения о необходимости полного раскрепощения личности и начинает применять эту философию на практике, на деле всегда «для себя лишь хочет воли». А для остальных может быть и Вандея...

Но, говоря о земной, вынужденной согласно времени ветхозаветности дедушки Крылова, говоря о его мудром консерватизме ветхозаветной меры, нельзя все же забывать о том, что в своем «едином, целом», которое сочетает не только земное, но и высшее духовное Божеское — бытие, Иван Андреевич Крылов был человеком новозаветным — русским православным. Демонстрируя и порой подчеркивая свою ветхозаветность в жизни и творчестве, он тут же эту ветхозаветность снимал, опять же указывая с присутствием ему «веселым лукавством ума» и «живописным способом выражаться» на суетность и относительность самой строгой и совершенной меры: и она ему не идол...

В создаваемой им самим биографической легенде он постоянно отрицал любую меру собственным поведением. Он иронизировал над мерой, прежде всего, своим легендарным — вне всякой меры! — богатырским обжорством, буквально «раблезианским» (дионисийским) пристрастием к русским щам, кулебяке, квасу, поросенку под хреном... Все мирское относительно! И нельзя ничего в земном воспринимать всерьез *абсолютно*. Он не творил себе кумира ни из «крайних» языческих начал, ни из их разумного равновесного ветхозаветного компромисса. Он откровенно иронизировал и над любым «космическим» порядком, о котором так пекся: ирония проявлялась в феноменальном беспорядке — растрепанного и беспечного крыловского облика — в прическе (вернее, в отсутствии таковой), в одежде, в квартирной обстановке. Однажды он, находясь в обществе, раздавил всей своей богатырской мощью в блин треугольную шляпу — символ незыблемой социальной иерархии: сидел я на вашем «порядке», на вашей «пирамиде», на вашей Сцилле!..

В зрелом творчестве новозаветность Крылова проявляется, в первую очередь, в неявно выраженной нравственной оценке всех событий и поступков персонажей в басенном рассказе. Суровая правда земной жизни такова, что жить народу, чтобы выстоять, не распасться и не рассеяться, следует по суровым и жестким ветхозаветным законам. Но за всей суровой диалогичностью крыловских басен, где все персонажи имеют (по-бахтински) свой соб-

ственный самостоятельный голос, свою, ни в чем не искажаемую автором правду — такую, какова она есть, обязательно прячется абсолютная, бескомпромиссная русская православная совесть, нравственность, христианская любовь. (Без этого никогда не стал бы он любимым русским народным писателем! «Слух» на правду у русского народа, в то время, во всяком случае, был безошибочным. Впрочем, и в недавнее еще время В. И. Шукшин писал: «Народ знает правду...» Кстати, в явном виде, в открытом тексте у мудрого, осторожного, религиозно и нравственно тактичного Крылова тема Бога, Христа нигде в баснях не присутствует.) И эта неявная новозаветная нравственная оценка происходящего в басенном рассказе упраздняет, отрицает крыловский ветхозаветный консерватизм земной меры. (Как консерватизм меры, в свою очередь, отрицает и либерализм, и консерватизм мирских языческих полюсов.) Из консерватора ветхозаветного, консерватора компромисса (тоже, как и все земное, относительного) Крылов окончательно превращается в консерватора вечного — Божеского, Духовного — неизменяемого и абсолютного. Превращается в консерватора русской совести, русского нравственного закона.

Помимо христианской нравственной оценки, на новозаветность басенного творчества Крылова указывает его стиль. Это стиль разговорной народной речи — стиль низов, причем, никаким искусственным образом не «возвышаемый», не «облагораживаемый», не «олитературиваемый». Крылов, который был вхож в любые высшие аристократические круги, в любые литературные салоны, в басенном стиле абсолютно бескомпромиссен: поистине патриархально консервативен. И дело здесь далеко не только в авторском демократизме, дело в том, что к началу XIX века только народ — низы (крестьянство в первую очередь) хранили еще в чистом виде православный христианский Идеал, принятый и утвержденный Древней Русью: Дворянские верхи, как и третье сословие, в большинстве своем в течение «немецкого» XVIII века, оставаясь формально крещенными, этот Идеал во многом утеряли. Новое время с его идеями гуманизма оязычило как раз тех, кто был образован и свободен. Крепостные рабы, лишённые всякой внешней личной свободы, сохранили свободу внутреннюю — христианскую — тайную. Используя в баснях разговорный, свободный от всякого наносного искусства стиль (от сохи, от земли), Крылов, тем самым, отказывался от гуманистических (языческих по метафизической сущности) идеалов общества, где личность шла навязывать себя миру и перестраивать этот мир в соответ-

ствии со своими головными идеями. Те, кто были наверху социальной пирамиды, часто оказывались на низших ступенях духовной лестницы, ведущей к Богу, — на более низком и менее совершенном метафизическом уровне духовного развития. Утверждая через стиль христианский Идеал внешне темного народа, Крылов намечал, по сути, для оязыченных верхов путь к новому крещению: путь через сближение, сроднение с низами, через православных Егоровну, Савельича, Арину Родионовну... Сближение должно было идти и шло, с одной стороны, через преодоление отвлеченной философичности и искусственного, нарочито утонченного эстетизма, которые отрицал крыловский стиль, а с другой стороны, через приучение верхов к народному быту, к языку, к народной художественной образности, к мужицкой народной жизненной правде.

Образность и стилистика басенного «рассказа» и логика басенной морали эстетически и логически «захватывали» верхи и «притягивали» их к низам. Интонациями и оборотами устной народной речи, введенными в литературу, читаемую *всем* обществом, Крылов сближал разговорный и книжный, письменный язык, а значит, сближал верхи с низами. Он приводил русских людей всех сословий, возрастов, профессий... не к земному, не природно-социальному равенству (в принципе невозможному на земле), но к равенству по православному духу, который внешне проявлялся в их единой, общей любви к народному слову. А за народным словом стояло Слово — Слово Бог.

Конечно, эти «прибаутки лубочные»³⁶ могли (бывало) оскорблять эстетический вкус представителей высших сословий (П. А. Вяземского, например³⁷), и потрафляли порой невзыскательной толпе. Но что делать?.. Таков уж был русский мир после блестящего XVIII века: Христос мог облачиться только в «простое» народное рубище.

Примечания

¹ И. А. Крылов в воспоминаниях современников. М., 1972. С. 40.

² Там же. С. 38.

³ Там же. С. 368.

⁴ Все басни Крылова И. А. цитируются по: *Крылов И. А. Соч.:* В 2 т. М., 1956.

⁵ И. А. Крылов в воспоминаниях современников. С. 52.

- ⁶ *Азадовский М. К.* Статьи о литературе и фольклоре. М.; Л., 1960. С. 202.
- ⁷ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1983. Т. 24. С. 291.
- ⁸ И. А. Крылов в воспоминаниях современников. С. 377.
- ⁹ Там же. С. 402.
- ¹⁰ Там же. С. 234.
- ¹¹ Там же. С. 60.
- ¹² Там же. С. 74.
- ¹³ Там же. С. 402.
- ¹⁴ *Григорьев Ап.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 59. 60.
- ¹⁵ И. А. Крылов в воспоминаниях современников. С. 286.
- ¹⁶ Там же. С. 287.
- ¹⁷ Там же. С. 311.
- ¹⁸ Там же. С. 295.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Можно назвать имена А. М. и М. А. Гординых (см., например: И. А. Крылов в воспоминаниях современников. Вступительная статья), Н. Л. Степанова (*Степанов Н. Л.* Крылов. М., ЖЗЛ, 1963), В. И. Коровина (*Коровин В. И.* Басни Крылова. Перечитывая классику. 2-е изд. М.: МГУ, 1999).
- ²¹ *Коровин В. И.* Басни Крылова. Перечитывая классику. С. 33.
- ²² И. А. Крылов в воспоминаниях современников. С. 185.
- ²³ Там же. С. 294.
- ²⁴ Там же. С. 72.
- ²⁵ О трех основных метафизических состояниях человеческого духа и соответствующих им типах художественного сознания см.: *Баженов А. М.* Романтические типы русской литературы как отражение типов художественного сознания. Диссертация на соискание ученой степени к. ф. н. М., Литературный ин-т им. А. М. Горького, 2001.
- ²⁶ И. А. Крылов в воспоминаниях современников. С. 247.
- ²⁷ *Коровин В. И.* Басни Крылова. Перечитывая классику. С. 33.
- ²⁸ И. А. Крылов в воспоминаниях современников. С. 413.
- ²⁹ Там же. С. 170.
- ³⁰ Там же. С. 161.
- ³¹ *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. М.: АН СССР, 1958. Т. 10. С. 470, 878.
- ³² И. А. Крылов в воспоминаниях современников. С. 285.
- ³³ Там же. С. 298.
- ³⁴ Там же. С. 236.
- ³⁵ Там же. С. 414.
- ³⁶ Там же. С. 322.
- ³⁷ Там же. С. 415.

«ДРУГ ЧЕСТИ, ДРУГ НАРОДА»: КОНСЕРВАТОР А. С. ШИШКОВ

Александр Семенович Шишков (1754–1841) — фигура ныне ползуемая¹. Как и большинство русских консерваторов, он вошел в учебники по русской истории и литературе как крайний «обскурант» и «реакционер». Такая трактовка предельно тенденциозна. Современник Г. Р. Державина, Н. М. Карамзина, А. С. Пушкина, поэт, переводчик и филолог, он был одним из активнейших участников тогдашнего культурного процесса. Как политик Шишков сыграл немаловажную роль в царствования Александра I и Николая I. По своим взглядам он являлся одной из ключевых фигур зарождавшегося тогда в России консервативного направления общественной мысли, его православно-патриотического «крыла». Это явление возникло как традиционалистская реакция на процессы вестернизации России².

До сих пор имя Шишкова и его взгляды не актуализированы для научного сообщества, как историков, так и филологов. Наша работа является посильным вкладом в разрешение этой задачи. Кроме того, в ней впервые объективно изложен и проанализирован ряд основных идей Шишкова.

Род Шишковых вел начало от Микулы (Николая) Васильевича, по прозвищу Шишко, правнука Юрия Лозинича, который прибыл из Польши на службу к великому князю Тверскому Ивану Михайловичу в 1425 году. Шишков родился в семье инженера-поручика С. Я. Шишкова. Формирование мировоззрения Шишкова происходило в условиях патриархальной русской семьи, под влиянием чтения традиционной православной литературы: «Псалтыри», «Часослова», «Четьи-Миней». Образование Шишков получил в Морском кадетском корпусе в Петербурге, будучи одним из лучших учеников. В корпусе Шишков изучил специальные науки, относящиеся к морскому делу, словесность, генеалогию, риторiku, иностранные языки, познакомился с произведениями М. В. Ломоносова, А. П. Сумарокова, Г. Р. Державина и других писателей-классицистов XVIII века, оставшись на

всю жизнь их почитателем и подражателем. В 1771 г. он вышел в гардемарины, а в 1772 г. окончил корпус в звании мичмана. В 1776 г. на фрегате «Северный Орел» он совершил путешествие, длившееся три года. Шишков побывал в Италии, Греции и Турции. По возвращении Шишков был произведен в лейтенанты и с 1779 г. преподавал в морском кадетском корпусе морскую тактику, одновременно занимаясь литературной деятельностью, главным образом, переводами (например, французской мелодрамы «Благодеяния приобретают сердца»), составил трехязычный англо-французско-русский морской словарь. Собственная литературная деятельность Шишкова началась с сочинения пьесы «Невольничество» (1780), в которой прославлялась Екатерина II, выкупившая за большую сумму из рабства у алжирских мусульман христианских невольников. Перевод с немецкого «Детской библиотеки» И. Г. Кампе, состоявшей из нравоучительных стихов и рассказов для детей, принес Шишкову всероссийскую известность, выдержав не одно переиздание, вплоть до 1830-х гг. По ней обучали дворянских детей грамоте. В книге были стихи и рассказы самого Шишкова. Кроме того, в дальнейшем Шишков писал торжественные оды, посвящения великим деятелям екатерининской и павловской эпохи, стихи в альбомы.

Литературные занятия Шишкова были прерваны русско-шведской войной 1788–1790-х гг., в которой он командовал фрегатом «Николай» в чине капитана 1-го ранга. За участие в войне Шишков получил золотую саблю с надписью «за храбрость» и золотую, осыпанную бриллиантами табакерку. В 1793 г. Шишков преподнес великому князю Павлу Петровичу перевод с французского «Морской тактики», снискав тем самым в дальнейшем его расположение. Вскоре после этого Шишков принял должность правителя канцелярии по морской части при князе Зубове. По вступлении на престол в 1796 г. император Павел I произвел Шишкова в капитаны 1-го ранга, пожаловал 250 душ в Кашинском уезде, а после коронации назначил его в эскадр-майоры при своей особе, а затем в генерал-адъютанты. По поручению императора Шишков был отправлен в Вену, для вербовки на русскую службу офицеров и матросов. По не зависящим от него обстоятельствам Шишков не мог исполнить этого приказа и испросил разрешения Павла I на поездку в Карлсбад. Отпуск он получил, но с условием, что будет следить и доносить за находящимися в Карлсбаде русскими сановниками (Зубовым, Орловым,

Разумовским), что возмущало и тяготило Шишкова. По возвращении в Россию в 1798 г. Шишкова постигла опала за то, что он, будучи на дежурстве, задремал и не заметил, как мимо него прошел император. Он был удален от двора, но вскоре после этого был уже назначен членом адмиралтейств-коллегии, произведен в вице-адмиралы и пожалован орденом Анны I-й степени.

Возвращение на престол Александра I Шишков приветствовал радостной одой, однако, вскоре был глубоко разочарован либеральным и западническим курсом нового императора. Виновниками этого Шишков считал воспитателя царя Ф.-Ц. Лагарпа и членов «Негласного комитета» — «якобинскую шайку». Последних он обвинял в неопытности, отсутствии знаний отечественных традиций, законов и обрядов, в неразумном следовании за «духом времени». По мнению Шишкова, «молодые друзья» императора были проникнуты новыми понятиями, возникшими из хаоса «чудовищной французской революции». К учреждению министерств, в которых ключевые посты получила «якобинская шайка», Шишков отнесся отрицательно, так же как и к реформам, разработанным либеральным реформатором М. М. Сперанским. Ссора с влиятельным морским министром П. В. Чичаговым, которого Шишков обвинил в антипатриотизме, привела к новой опале. По удалении от двора Шишков всецело посвятил себя научной и литературной деятельности. Избранный в 1796 г. членом Российской академии Шишков погрузился в изучение русского языка и истории.

В этот период своей жизни Шишков заявил о себе как ведущим идеологе консервативных, национально ориентированных кругов. Он одним из первых повел борьбу с галломанией, характерной для большей части русского образованного общества в начале XIX в. Реакция Шишкова на это явление получила яркое выражение в его трактате «Рассуждение о старом и новом слоге Российского языка», напечатанном в 1803 году. В нем он резко выступил против тех, кто, по его словам, был «заражен неисцелимою и лишающею всякого рассудка страстию к французскому языку»³. К таковым им причислялись не только литераторы сентименталистского направления, главой которых был Н. М. Карамзин, и которые задалась целью усвоить западную словесность, по преимуществу французскую, создав в литературе сентиментальный «новый слог», но и значительная часть русского дворянского общества, которая была полностью или частично сориентирована на французские культурно-поведенческие модели.

В описании Шишкова галломания выглядела как тяжкая духовная болезнь, поразившая русское общество: «Они (французы. — А. М.) учат нас всему: как одеваться, как ходить, как стоять, как петь, как говорить, как кланяться, и даже как сморкать и кашлять. Мы без знания языка их почитаем себя невеждами и дураками. Пишем друг к другу по-французски. Благородные девицы наши стыдятся спеть рускую песню»⁴. Все это, по его мнению, чрезвычайно опасно для самой будущности русского государства и народа, поскольку «ненавидеть свое и любить чужое почитается ныне достоинством»⁵.

Галломания, граничащая с русофобией, была, по Шишкову, следствием вытеснения или полного отсутствия национального воспитания. «Начало оного («крайнего ослепления и заблуждения». — А. М.) происходит от образа воспитания: ибо какое знание можем мы иметь в природном языке своем, когда дети знатнейших бояр и дворян наших от самых юных ногтей своих находятся на руках у французов, прилепляются к их нравам, научаются презирать свои обычаи, нечувствительно получают весь образ мыслей их и понятий, говорят языком их свободнее нежели своим...»⁶.

Подобное положение, по Шишкову, совершенно недопустимо, ибо означает, что французы, по сути дела, завладели Россией без единого выстрела и господствуют в ней: «они запрягли нас в колесницу, сели на оную торжественно и управляют нами — а мы их возим с гордостью, и те у нас в посмеянии, которые не спешат отличать себя честью возить их!»⁷. В итоге, заявлял Шишков, возникло своего рода моральное рабство, которое по своим последствиям хуже физического порабощения, все же оставляющего надежду на грядущее освобождение: «Народ, который все перенимает у другого народа, его воспитанию, его одежде, его обычаям наследует; такой народ уничивает себя и теряет собственное свое достоинство; он не смеет быть господином, он рабствует, он носит оковы его, и оковы тем крепчайшие, что не гнушаются ими, но почитает их своим украшением»⁸.

Но каким же образом могла возникнуть подобная ситуация? Шишков объяснял это следующим образом: «когда сообщением своим сблизилась с чужестранными народами, а особливо французами, тогда вместо занятия от них единых токмо полезных наук и художеств, стали перенимать мелочные их обычаи, наружные виды, телесные украшения, и час от часу более делаться совершенными их обезьянами. <...> *Мы кликнули клич* (курсив здесь

и далее Шишкова. — А. М.), кто из французов, какого бы роду, звания и состояния он ни был, хочет за дорогую плату, сопряженную с великим уважением и доверенностию, принять на себя попечение о воспитании наших детей? Явились их престрашные толпы; стали нас брить, стричь, чесать»⁹. С точки зрения Шишкова даже «и самый благоразумный и честный чужестранец не может без некоторого вреда воспитать чужой земли юноши». Таким образом, как отмечает современный исследователь А. Зорин, «речь шла отнюдь не только о недоброкачественности иностранных учителей»¹⁰.

Процессы всеобщей деградации, «растления», «заразы», по Шишкову, начались прежде всего в результате массового наплыва галлицизмов в русский язык и заимствования чужих обычаев. Все это однозначно расценивалось им как своеобразная подрывная акция со стороны сознательных и бессознательных врагов России, которые «вломились к нам насильственно и наводят язык наш, как потоп землю»¹¹. Для национально ориентированных русских мыслителей, подобных Шишкову, фундаментальным началом народного воспитания, основой основ был язык¹². Именно поэтому «Рассуждение» лишь по форме представляло собой трактат филологического характера, но по сути было политическим манифестом.

По Шишкову, сугубая вина карамзинистов состояла в том, что вводя в русский многочисленные кальки с французского, они игнорировали собственное языковое богатство, что в перспективе могло привести к неминуемой деградации: «доведем язык свой до совершенного упадка»¹³. При этом Шишков приводил в своем «Рассуждении» немало примеров действительно анекдотического характера (правда, не указывая, откуда он их взял): «Вместо: деревенским девкам навстречу идут цыганки (пишут. — А. М.): *пестрые толпы сельских орад сретаются с смуглыми ватагами пресмыкающихся фараонит*. Вместо: жалкая старушка, у которой на лице написаны были уныние и горесть: *трогательный предмет сострадания, которого унылозадумчивая физиогномия означала гипохондрию*. <...> И проч.»¹⁴. В своей критике подобных языковых «извращений» Шишков был часто прав, хотя при этом сам неоднократно впадал в крайности. Так, он упрекал карамзинистов в том, что они «безобразят язык свой введением в него иностранных слов, таковых например как: *моральный, эстетический, эпоха, сцена, гармония, акция, энтузиазм, катастрофа* и тому подобных»¹⁵. В качестве «рус-

ско-французских слов» и «нелепого слога» он приводил такие слова как «переворот», «развитие», «утонченный», «сосредоточить», «трогательно», «занимательно»¹⁶.

Богатство русского языка, по Шишкову, ни с чем не сопоставимо, тем более с французским: «Французы не могли из духовных книг своих столько заимствовать, сколько мы из своих можем: слог в них величествен, краток, силен, богат; сравните их с французскими духовными писаниями, и вы тотчас сие увидите»¹⁷. Тем более недопустимы были, согласно Шишкову, заимствования из современных французских книг: «надлежит с великою осторожностью вдаваться в чтение французских книг, дабы чистоту нравов своих, в сем преисполненном опасностию море, не преткнуть в камень»¹⁸, ибо «нигде столько нет ложных, соблазнительных, суемудрых, вредных и заразительных умствований, как во французских книгах»¹⁹.

Причины подобного отношения Шишкова к французской литературе и французам, безусловно, определялись полным неприятием идей Просвещения и кровавым опытом Французской революции, реализовавшей на практике эти идеи. М. Г. Альтшуллер отмечает: «с его точки зрения, нация, уничтожившая монархический принцип и религию, установившая якобинский террор, не может дать миру никаких конструктивных идей»²⁰. Ненависть к французам и, одновременно, боязнь их пронизывают сочинение Шишкова, являются его неперменным фоном. В «Рассуждении» Шишков с одобрением, как образчик истинно русского слога и высокого стиля, приводит обширный фрагмент из речи А. В. Суворова, в котором консервативное восприятие революционной Франции дается в чрезвычайно яркой и рельефной форме: «сия страна расточенна, растерзана, без власти, без законов, без подчинения. <...> Тамо царствуют днесь неистовые, неблагословенные кровопийцы. <...> народ сей упражняется в бесчисленных новумышляемых суетах, совращающих Европу: коснулся благочестия, коснулся правительства: пренебрег древние, пренебрег живые примеры: мечтает изобретать и непрестанно гласит новое просвещение, новые составы всего, новые права человечества: умы и сердца многих неразумных ядоупоил погибельным своим учением. <...> Вы (французы. — А. М.) превратили правила, нрав правлений; поколебали учрежденное верою, отъяли сладчайшее упование, сладчайшее утешение человечества: вы породили дерзостнейшие и пагубнейшие мнимовдохновенных, мнимопросвещенных, общества: тьмы тем человекoв вами совращены:

но се наипервое совращено и разрушено собственное отечество ваше! — О колико паче зубов змиевых язвительнейший, не сыновний, не отечественный дух»²¹.

Таким образом, неприятие Шишковым французского языка и культуры носило идейный, консервативно-охранительный характер, было обусловлено стремлением противопоставить Просвещенческому проекту собственную национальную русско-православную традицию, ядром которой являлся язык. При этом язык выступал в понимании Шишкова как субстанция народности, квинтэссенция национального самосознания и культуры. Как отмечал М. Г. Альтшуллер, «понятие языка у Шишкова очень широко и в его рассуждениях практически приравнивается к культуре народа в целом»²².

Пафос критики Шишкова определялся его общей установкой, состоящей в том, что он считал, что современный ему русский язык должен формироваться прежде всего на собственной традиционной основе²³, которую он представлял следующим образом: «Древний славенский язык, отец многих наречий, есть корень и начало российского языка, который сам собою всегда изобилеи был и богат, но еще более процвел и обогатился красотами, заимствованными от сродного ему эллинского языка, на коем витийствовали гремящие Гомеры, Пиндары, Демосфены, а потом Златоусты, Дамаскины и многие другие христианские проповедники»²⁴. Таким образом, Шишков творил миф о языке, делая это с определенной культурно-политической целью. Согласно этому мифу, русский язык, через церковно-славянский, является прямым «наследником» античной языческой греческой древности и христианско-православной Византии.

Впрочем, «древний славенский язык» нельзя прямолинейно отождествлять с церковно-славянским, как делали некоторые авторы, писавшие о Шишкове. Сам он достаточно ясно утверждал: «Под именем славенских, славено-российских и русских книг, можно разуметь различных времен слоги, или язык в смысле слога, как то слоги Библии, Патерика или Чети-миней, слова о полку Игоревом, старинных грамот, Несторовой летописи, Ломоносова и проч. Во всех оных слог или образ объяснения различен; но чтоб славенской и русской язык были два языка, то есть, чтоб можно было сказать это — славенское, а это русское слово, сего различия в них не существует»²⁵. Ясно, что шишковский «славенский» язык отнюдь не тождественен церковно-славянскому. Тем более, нельзя утверждать, что Шишков якобы призывал

писать на церковно-славянском: «я не то утверждаю, — писал он в “Рассуждении”, — что должно писать точно славенским слогом, но говорю, что славенский язык есть корень и основание российского языка; он сообщает ему богатство, разум, силу, красоту. И так в нем упражняться, и из него почерпать должно искусство красноречия, а не из Боннетов, Волтеров, Юнгов, Томсонов и других иностранных сочинителей...»²⁶.

Оппоненты Шишкова приписывали ему мысль о полной недопустимости каких-либо заимствований из других языков. Бесспорно, своего рода лингвистический национализм, граничащий с изоляционизмом, был в известной (и весьма большой!) мере присущ Шишкову. Но все же его взгляды на проблему языковых заимствований были не столь однозначно-примитивны. Во всяком случае, он не отвергал в принципе самой возможности языковых влияний. Всякие прямые заимствования Шишков изгонял, полагая, что в русском языке имеются все необходимые корни, для того чтобы выразить принципиально новые понятия, появившиеся в других языках. С другой стороны, под влиянием полемики с оппонентами, Шишков следующим образом окончательно сформулировал свои взгляды на проблему языковых заимствований: «кто желает действительную пользу приносить языку своему, тот всякого рода чужестранные слова не иначе употреблять должен, как по самой необходимой нужде, не предпочитая их никогда российским названиям там, где как чужое так и свое название с равной ясностию употреблены быть могут»²⁷.

Шишков наметил собственную программу исправления «русского» языка: «возвращение к коренным словам своим, и употребление оных по собственным своим о вещах понятиям <...> хотя бы оные по отвычке от них нашей сначала и показались нам несколько дики»²⁸. С его точки зрения, несмотря на известное «повреждение нравов», в России еще сохранялись остатки мощной культурно-религиозной традиции, которые можно было использовать: «Мы оставались еще, до времен Ломоносова и современников его, при прежних наших духовных песнях, при священных книгах, при размышлениях о величестве Божием, при умствованиях о христианских должностях и о вере, научающей человека кроткому и мирному житию; а не тем развратным нравам, которым новейшие философы обучили род человеческий, и которых пагубные плоды, после толикого пролития крови, и поныне еще во Франции гнездятся»²⁹.

Обращение к мифологизированному прошлому России, нравственному опыту и обычаям, авторитету предков являлось еще одной символической опорой для культурно-политической программы Шишкова. В его изображении русское прошлое было преисполнено гармонии, существовавшей в отношениях как между людьми, так и между народом и властью: «Мы видим в предках наших примеры многих добродетелей: они любили отечество свое, тверды были в вере, почитали Царей и законы <...> Храбрость, твердость духа, терпеливое повиновение законной власти, любовь к ближнему, родственная связь, бескорыстие, верность, гостеприимство, и иные многие достоинства их украшали. <...> А где нравы честны, там и обычаи добры»³⁰. Думается, что подобная идиллическая картина являет собой полную «антагонистическую» противоположность консервативному восприятию революционной Франции, образчик которого приводился в нашей статье выше.

Представляется, что Шишков, еще задолго до славянофилов, увидел в простонародье источник нравственных ценностей и традиций, уже недоступных «испорченным» высшим классам, хотя эта мысль не приобрела еще в «Рассуждении» классически четких, славянофильских очертаний: «Мы не для того обрили бороды, чтоб презирать тех, которые ходили прежде или ходят еще и ныне с бородами; не для того надели короткое немецкое платье, дабы гнушаться теми, у которых долгие зипуны. Мы выучились танцевать минуэты; но за что же насмехаться нам над сельскою пляскою бодрых и веселых юношей, питающих нас своими трудами? Они так точно пляшут, как бывало плясывали наши деды и бабки. Должны ли мы, выучась петь италиянские арии, возненавидеть подблюдные песни? Должны ли о святой неделе изломать лубки для того только, что в Париже не катают яйцами? Просвещение велит избегать пороков, как старинных, так и новых; но просвещение не велит едучи в карете гнушаться телегою. Напротив, оно соглашаясь с естеством рождает в душах наших чувство любви даже и к бездушным вещам тех мест, где родились предки наши и мы сами»³¹.

Возвращаясь к вопросу об опоре на традицию, отметим, что Шишков осознавал невозможность возврата в прошлое, что ему неоднократно приписывалось³². Его позиция достаточно реалистична, он лишь подчеркивает недопустимость негативного отношения к собственной традиции (что казалось ему одной из главных черт мировоззрения его оппонентов).

Недопустимость подражательства революционным и либеральным западноевропейским образцам и отказа от собственных традиций, необходимость опоры на собственные традиции (языковые, религиозные, политические, культурные, бытовые, например, в одежде, еде, повседневных поведенческих стереотипах), изучения русского языка во всех его ипостасях (любопытно, что Шишков, при всей своей приверженности «высокому стилю» церковно-славянского языка, одним из первых начал собирать народные песни, видя в них потенциальный источник для литературного языка), патриотизм, включающий культивирование национального чувства и преданность самодержавной монархии, борьба с галломанией и космополитизмом («граждан света» Шишков причислял «к роду животных», «извергов», по его словам, космополиту «один ад стал бы ... рукоплескать»³³) — таковы основные составляющие русского консерватизма, в трактовке, данной Шишковым.

Таким образом, дискуссия, развязанная Шишковым в его «Рассуждении», лишь формально носила лингвистический характер. Полемика вокруг «Рассуждения» явилась одним из центральных эпизодов в формировании славянофильских умонастроений, обострив вопрос о возможности выбора «самобытного» пути развития России.

Представляется, что именно Шишков одним из первых в русской консервативной мысли высказал убеждение в необходимости если не тождества, то максимального возможного сближения церковной и светской культурных традиций (в том числе и языковых), в необходимости опоры культуры на Священное Предание. Подобное убеждение стало, в конечном итоге, одной из магистральных линий русской консервативной мысли.

С 1805 г. издаются «Сочинения и переводы», где Шишков, наряду с оригинальными и переводными произведениями, поместил свой перевод «Слова о полку Игоревом» с обширными комментариями. С февраля 1807 г. по инициативе Шишкова начали собираться литературные вечера, которые с 1810 г. стали публичными и получили название «Беседы любителей русского слова», где, по свидетельствам современников, обсуждались не только вопросы литературы, но и общественно-политические проблемы, волновавшие тогда всю мыслящую Россию. Среди них были Г. Р. Державин, И. А. Крылов, Н. И. Гнедич, А. С. Хвостов и др. Практически все члены общества были сторонниками самобытности русской культуры. Деятельность «Беседы» продол-

жалась до 1816 г., не ограничиваясь лишь на вопросах и проблемах культуры. Целью «Беседы» было укрепление в русском обществе патриотического чувства при помощи русского языка и словесности. «Беседа» издавала собственные «Чтения в Беседе любителей русского слова», где публиковались в основном сочинения Шишкова, такие как «Рассуждение о красотах Святого Писания», «Разговоры о словесности» и «Прибавление к разговорам».

В 1811 г. была написана работа Шишкова «Рассуждение о любви к отечеству». В ней он вновь резко критиковал галломанию и космополитизм русского общества. На сей раз взгляды Шишкова оказались востребованы высшей властью и обществом. «Рассуждение» обратило на Шишкова внимание Александра I. 9 апреля 1812 г. Шишков был назначен на пост государственного секретаря, вместо М. М. Сперанского, которого постигла опала. На этом посту Шишков должен был находиться при императоре в качестве личного секретаря для составления манифестов, указов и других бумаг канцелярии Александра.

Манифесты, написанные Шишковым, зачитывались по всей России. Фактически он блестяще выполнил роль своего рода главного идеолога Отечественной войны 1812 г. Его манифесты, являясь откликами на все ее важнейшие события, поднимали дух русского народа, усиливали и укрепляли его патриотизм, поддерживали в тяжелые дни поражений. Впоследствии Шишков собрал их и выпустил отдельным сборником.

По окончании войны в декабре 1812 г. Шишкову был пожалован орден св. Александра Невского за «примерную любовь к отечеству». В 1813–1814 гг. Шишков сопровождал русскую армию в заграничном походе. В августе 1814 г. император освободил Шишкова от должности государственного секретаря по состоянию здоровья. Одновременно он был назначен членом Государственного Совета. Кроме того, Шишков был назначен в 1813 г. президентом Российской Академии (до 1841). На этом посту он ратовал за то, чтобы Российская Академия стала базой для развития отечественных наук и просвещения, центром русской духовности и патриотизма. Кадровая политика Шишкова в Академии состояла в том, чтобы собрать в нее всех национально мыслящих русских ученых. В 1818 г. по его предложению был избран членом Академии Карамзин, политические взгляды и литературные вкусы которого к тому времени существенно сблизились с шишковскими под влиянием занятий русской истори-

ей. Кроме того, Шишков уделял большое внимание развитию филологической науки. В своих трудах он доказывал, что все языки имеют один общий корень, исходящий из славянского языка. Поэтому заимствования из иностранных языков нелепы и недопустимы, так как в русском языке всегда можно найти замену иностранному слову. Шишков одним из первых осуществил попытку организовать кафедры славяноведения при российских университетах, создать славянскую библиотеку, в которой бы были собраны памятники литературы на всех славянских языках и все книги по славяноведению, вел переписку с славянскими учеными.

Одновременно Шишков активно выступал против деятельности министерства духовных дел и народного просвещения, Российского Библейского общества и возглавлявшего их князя А. Н. Голицына, который являлся, по его мнению, одним из виновников упадка нравственности, «разгула свободомыслия» и антиправославного мистицизма в России. В 20-е гг. XIX в. Шишков стал одним из главных идеологов «русской православной партии», которая начала борьбу с Голицыным и в которую также входили А. А. Аракчеев, митрополит Серафим (Глаголевский), архимандрит Фотий (Спасский), М. Л. Магницкий и ряд других менее известных фигур. Им удалось добиться отставки Голицына. 15 мая 1824 г. Шишков получил пост министра народного просвещения и главноуправляющего делами иностранных вероисповеданий. В сентябре-ноябре 1824 г. он представил императору Александру I несколько записок, обосновывающих необходимость закрытия Библейского общества. Шишков возражал против переводов Священного Писания с церковно-славянского на современный литературный язык, видя в этом кощунственный перевод сакральных текстов с «языка церкви» на «язык театра». Он смог добиться запрета катехизиса митрополита Филарета (Дроздова), поскольку тот был написан на литературном, а не на церковно-славянском языке. Шишков также доказывал необходимость изъятия из обращения и уничтожения книг, изданных Библейским обществом. К концу 1824 г. практически прекратили свою работу «Известия» общества, остановился перевод Библии, а в 1825 г. было прервано издание Библии на русском языке. Окончательно деятельность Библейского общества была ликвидирована в царствование Николая I (под впечатлением событий 14 декабря 1825 г.). Шишков был членом Верховного суда над декабристами и, будучи человеком милосердным, выступил

за некоторое смягчение наказаний для государственных преступников, что, однако, во внимание принято не было.

Стараниями Шишкова 10 июня 1826 г. был принят новый устав о цензуре (на либеральном жаргоне — «чугунный»). Согласно этому уставу запрещались все исторические сочинения, если в них оказывалось неблагоприятное расположение к монархическому правлению, запрещались любые попытки прямого или косвенного оправдания каких-либо государственных возмущений, специально оговаривалось запрещение сочинений Руссо, Дидро, Монтескье, Гельвеция и других французских «просветителей». Авторам вменялось в обязанность выводить «спасительные поучения» из рассказов о революции и обнаруживать благоприятное расположение к монархическому правлению. Устав, направленный прежде всего против распространения революционных и мистических идей, вызвал недовольство и вполне благонамеренных литераторов. Так, С. Н. Глинка острил, что руководствуясь уставом Шишкова, «можно и Отче наш перетолковать якобинским наречием». В 1828 г. шишковский цензурный устав был смягчен.

Политические убеждения и литературные интересы Шишкова заставляли его принимать близко к сердцу вопросы народного просвещения. Отсутствие национального духа было источником ложного направления всей русской послепетровской культуры. Главную задачу воспитания Шишков видел в том, чтобы вложить в душу ребенка «огонь народной гордости», «огонь любви к Отечеству», и это могло обеспечить, с его точки зрения, только воспитание национальное, развивающее знания на родной почве, на родном языке. Народное образование должно быть национальным — таков был основной идеал Шишкова. Новая учебная система должна была основываться на следующих принципах: «Воспитание народное во всей империи нашей, несмотря на разность вер, ниже языков должно быть русское <...> Все науки должны быть очищены от всяких не принадлежащих к ним и вредных умствований. Излишнее множество и великое разнообразие учебных предметов должно быть благоразумно ограничено»³⁴. Предпочтение должно было отдаваться преподаванию русского языка, отечественной истории и права. «Устав гимназий и училищ уездных и приходских», утвержденный окончательно 8 декабря 1828 г., считался одним из главных плодов шишковского министерства. В отличие от либерального устава 1804 г., в основе нового устава лежала идея сословного образования. На посту министра народного просвещения Шишков пробыл четыре года. В конце апреля 1828 г. он был освобожден от этой долж-

ности «по преклонности лет и по расстроенному здоровью», сохранив звание члена Государственного Совета и Президента Российской Академии.

В последние годы жизни он занимался еще своими филологическими изысканиями и другими трудами, но деятельность его постепенно угасала. Он был похоронен в Лазаревской церкви Александро-Невской лавры в Петербурге.

Шишков был талантливым публицистом, честным политическим деятелем. Пушкин, наряду с хорошо известными глумливыми афоризмами своей юности, оставил в конце концов о Шишкове чеканные строки:

«Сей старец дорог нам: друг чести, друг народа,
Он славен славою двенадцатого года»

Идеи Шишкова оказали значительное влияние на литературу, просвещение, политику, идеологию. Несомненно, знаменитая уваровская формула (Православие — Самодержавие — Народность) восходит к идеям Шишкова. Русский патриот Шишков по праву может считаться одним из великих людей своего времени.

Примечания

¹ О жизни и деятельности А. С. Шишкова см.: Стоюнин В. Я. А. С. Шишков // Исторические сочинения. СПб., 1880 (журнальный вариант этой книги был опубликован в: Вестник Европы. 1877. № 9–12). Некоторые аспекты взглядов Шишкова исследованы в работе: *Альтшуллер Г. М.* Предтечи славянофильства в русской литературе (Общество «Беседа любителей русского слова»). Ann Arbor, 1984.

² В литературе отмечалось воздействие западноевропейской мысли на складывание идейного комплекса Шишкова. В частности, интересные гипотезы выдвинул А. Зорин, который усматривает влияние на него идей Руссо и немецкого педагога И. Г. Кампе. Так, Руссо утверждал, что влияние наставника-француза на русского питомца будет неизбежно пагубным, оно сведется к тому, «чтобы тот блистал в детстве, а затем навсегда остался ничтожеством». Подобное воспитание приведет к утрате русскими своего национального характера, то есть определяющего, по Руссо, начала государственного бытия. С точки зрения Зорина, попытки Шишкова указать на национальную природу словотворчества и вытеснить французские заимствования с помощью новообразований со славянским корнем отчетливо восходят к изданному И. Г. Кампе в 1798 г. «Словарю улучшения и онемечивания нашего языка». См.: *Зорин А.* Кормя двуглавого орла... Литерату-

ра и государственная идеология в России в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М., 2001. С. 167–173. Нам представляется, что более вероятным было непосредственное воздействие на Шишкова идеи издания, предпринятого по инициативе Екатерины II и Е. Дашковой «Словаря Академии Российской» (1789–1794). Целью этой масштабной акции была борьба с засильем иностранных слов и замена их, по возможности русскими, составленными «по российскому корню».

³ *Шишков А. С.* Рассуждение о старом и новом слоге Российского языка // Собрание сочинений и переводов. СПб., 1824. Ч. II. С. 1 (в дальнейшем — Рассуждение).

⁴ Там же. С. 252.

⁵ Там же. С. 6. Следует отметить, что согласно гипотезе Сепира-Уорфа именно через язык усваивается понятийная система во всем ее национальном своеобразии. Каждый национальный язык формирует у носителей языка особую, неповторимую модель мира. Кроме того, язык является самым мощным способом воздействия на формирование личной системы ценностей. См.: *Евграфова С. М.* Память и общество: психологические аспекты // Сотворение Истории. Человек. Память. Текст. Цикл лекций / Ред. Е. А. Вишленкова. Казань, 2001. С. 181, 183–184.

⁶ Рассуждение. С. 5–7.

⁷ Там же. С. 252–253.

⁸ Там же. С. 225–226.

⁹ Там же. С. 251–252. В. Я. Стоюнин, написавший резко критическую книгу о Шишкове, отметил по поводу этих слов: «в этом описании все правда, но оно относится более к высшему, придворному обществу» (См.: *Вестник Европы*. 1877. № 10. С. 518).

¹⁰ *Зорин А.* Указ. соч. С. 168.

¹¹ Рассуждение. С. 3.

¹² *Зорин А.* Указ. соч. С. 169.

¹³ Рассуждение. С. 132.

¹⁴ Там же. С. 56.

¹⁵ Там же. С. 23.

¹⁶ Там же. С. 26.

¹⁷ Там же. С. 121.

¹⁸ Там же. С. 9–10.

¹⁹ Там же. С. 369.

²⁰ *Альтшуллер М. Г.* Указ. соч. С. 30.

²¹ Рассуждение. С. 329–330.

²² *Альтшуллер М. А. С.* Шишков о французской революции // Русская литература. 1991. № 1. С. 145. Интересно отметить «параллелизм» данных представлений Шишкова с популярной в то время идеей В. фон Гумбольдта о том, что человеческий дух вообще в конкретной истории проявляется в форме духа народов, а формой выражения духа народа является язык. См.: *Евграфова С. М.* Указ. соч. С. 174.

²³ Идея противопоставить церковно-славянский язык наплыву иностранных слов в русский язык принадлежала М. В. Ломоносову и была развита им в сочинении «О пользе книг церковных».

²⁴ Рассуждение. С. 1–2.

²⁵ Там же. С. 8–9. Отметим, что в XX в. схожие взгляды отстаивал идеолог евразийства, известный историк, лингвист и филолог Н. С. Трубецкой: «русский язык из всех славянских языков имеет за собой наиболее долгую и непрерывную литературную традицию. Путем непрерывного преемства он восходит к старо-церковнославянскому, то есть к потенциально общеславянскому литературному языку конца эпохи праславянского единства. Благодаря органическому слиянию в русском литературном языке церковно-славянской стихии с великорусской словарь русского языка необычайно богат. Богатство это заключается именно в оттенках значения слов. <...> Сопряжение великорусской стихии с церковно-славянской сделало русский литературный язык совершеннейшим орудием, как творческой мысли, так и художественного творчества. Без церковно-славянской традиции русский язык вряд ли бы достиг такого совершенства. <...> Сопряжение церковно-славянской и великорусской стихии, будучи основной особенностью русского литературного языка, ставит этот язык в совершенно исключительное положение. Трудно указать нечто подобное в каком-нибудь другом языке». См.: *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. М., 1995. С. 192, 196, 197.

²⁶ Рассуждение. С. 81.

²⁷ Там же. С. 404.

²⁸ Там же. С. 227.

²⁹ Там же. С. 423.

³⁰ Там же. С. 458–459.

³¹ Там же.

³² К примеру, М. Г. Альтшуллер утверждает: «Шишков принципиально отвергал всякую идею развития России. Для него некое умозрительно сконструированное прошлое русского государства, некая утопия, лежащая в прошлом, представляется той идеальной системой, на которую современная ему Россия должна ориентироваться».

Отвергая все реформы Александра I, Шишков настаивал на возвращении к утопическому прошлому, а значит, на сохранении тех исконных русских начал, которые существуют в современной жизни — от языка до самодержавия и крепостного права». См.: *Альтшуллер М. Г.* Предтечи славянофильства в русской литературе (Общество «Беседа любителей русского слова»). С. 44.

³³ Рассуждение о любви к отечеству // *Шишков А. С.* Собрание сочинений и переводов. СПб., 1825. Ч. IV. С. 148–149.

³⁴ *Рождественский С. В.* Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. 1802–1902. СПб., 1902. С. 177.

Н. В. ГОГОЛЬ И С. С. УВАРОВ: ИЗ ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

До настоящего времени в работах о Гоголе неизученной осталась одна важная и выразительная страница его биографии. Как известно, в 1832 году в России по инициативе Императора Николая Павловича в качестве основ народного образования были провозглашены начала Православия, Самодержавия и Народности. Историк Н. П. Барсуков позднее указывал: «В 1832 году, после великих бедствий, испытанных Россиею в течение последних лет и от губительных войн, и от междоусобной брани, и от моровой язвы <...> последовало обретение честных мощей, иже во Святых отца нашего Митрофана, первого епископа Воронежского* <...> *Живьей дух правды веры и благочестия* внушил Помазаннику Божию поставить во главу угла воспитания Русского юношества *Православие, Самодержавие и Народность*; а провозгласителем этого великого символа нашей Русской жизни — избрать мужа, стоявшего во всеоружии Европейского знания. 21 апреля 1832 года воспоследовал Высочайший указ Правительствующему Сенату, “о бытии президенту Императорской Академии Наук тайному советнику Уварову товарищем Министра Народного Просвещения”»¹.

Принципы Православия, Самодержавия и Народности, которым следовал еще в 1824–1828 годах в своей деятельности на посту министра народного просвещения А. С. Шишков, были заявлены в 1832 году С. С. Уваровым в его Отчете по обозрению Московского университета от 4 декабря этого года² — и еще раз подчеркнуты им в обращении 21 марта 1833 года к попечителям учебных округов при вступлении в должность управляющего министерством. Последнее обращение нового главы министерства было напечатано в 1834 году в первом номере основанного Ува-

* Торжественное открытие мощей святителя Митрофана, епископа Воронежского, состоялось 8 августа 1832 г. Спустя сорок дней для поклонения мощам в Воронеж прибыл Император Николай Павлович.

ровым журнала — «Журнала Министерства Народного Просвещения»: «Общая наша обязанность состоит в том, чтобы народное образование, согласно с Высочайшим намерением Августейшего Монарха, совершалось в соединенном духе Православия, Самодержавия и Народности»³.

Исследователями гоголевского творчества доньше не было обращено внимания на то, что именно Гоголь (вместе с его близкими друзьями — П. А. Плетневым, В. А. Жуковским, М. П. Погодиным, М. А. Максимовичем, С. П. Шевыревым, К. М. Базили), стал одним из первых сотрудников Уварова. Результатом этого сотрудничества явилось поступление Гоголя в 1834 году адъюнкт-профессором на кафедру всеобщей истории Петербургского университета, а кроме того публикация писателем в том же 1834 году в журнале Уварова четырех статей, тесно связанных с замыслом «Тараса Бульбы» (написанного позднее). В частности, напечатанный во втором номере журнала гоголевский «План преподавания всеобщей истории» (позднейшее название — «О преподавании всеобщей истории») звучал как статья программная, созвучная воззрениям на этот предмет самого министра, — чему в действительности и соответствовало содержание гоголевской статьи. «...Цель моя, — писал Гоголь, — образовать сердца юных слушателей <...> чтобы <...> не изменили они своему долгу, своей Вере, своей благородной чести и своей клятве — быть верными Отечеству и Государю». Как следует из письма Гоголя к редактору «Журнала Министерства Народного Просвещения» К. С. Сербиновичу от конца января — начала февраля 1834 года, Уваров принимал прямое участие в редактировании этой гоголевской статьи.

Инициатором сближения с новым министром был сам Гоголь. Предполагая составить для Уварова «План преподавания всеобщей истории», он писал Пушкину: «Если бы Уваров был из тех, каких не мало у нас на первых местах, я бы не решился просить и представлять ему мои мысли» (письмо от 23 декабря 1833 года). Помимо «Плана преподавания всеобщей истории», Гоголь опубликовал в 1834 году в «Журнале Министерства Народного Просвещения» статью «Взгляд на составление Малороссии» (в № 4), а по прямому заказу Уварова — написал и напечатал статьи «О малороссийских песнях» (№ 4) и «О средних веках. Вступительная лекция, читанная в С.-Петербургском университете адъюнкт-профессором Н. Гоголем» (1834, № 9). В том же 1834 году четыре публикации (столько же, сколько Гоголь) сде-

лал в «Журнале Министерства Народного Просвещения» Погодин (№ 1, 4, 10, 12); по две статьи напечатали Максимович (№ 2, 5) и Шевырев (№ 8, 11); одну публикацию сделал Плетнев (№ 1). Впоследствии, до отъезда Гоголя за границу (в июне 1836 года), еще по четыре статьи напечатали в журнале Уварова Погодин (1835, № 1, 4, 9; 1836, № 1), Шевырев (1835, № 2, 9, 10; 1836, № 1); еще три статьи — Максимович (1835, № 1; 1836, № 4, 6), две статьи — школьный товарищ Гоголя Базили (1836, № 1, 6), по одной статье опубликовали Жуковский (1835, № 1) и Плетнев (1836, № 1). Если же учесть, что из всех перечисленных лиц к петербуржцам принадлежали только Жуковский, Плетнев и Базили, — сделавшие в журнале по одной-две публикации (и главным образом в 1835–1836 годах), — то становится очевидным, что среди всех петербургских литераторов ближайшим сотрудником Уварова в «Журнале Министерства Народного Просвещения» в 1834 году был именно Гоголь. В этом отношении в один ряд с Гоголем можно поставить только помощника редактора уваровского журнала А. А. Краевского, который выступал здесь с периодическими обзорами журналов и книг (шесть публикаций в 1834 году — № 1, 3, 4, 6, 10, 12).

Надо сказать, что ничего неожиданного в сближении Гоголя с Уваровым не было. Уже к началу обучения Гоголя в Нежине религиозному образованию в светских учебных заведениях России стало уделяться повышенное внимание. Это объяснялось особой политической обстановкой эпохи. В 1815 году, после окончательного низложения Наполеона I, был основан религиозно-политический «Священный Союз» трех европейских монархов: Австрийского, Прусского и Российского, — к которому в продолжение 1815–1817 годов примкнули большинство королей и герцогов Западной Европы. В сознании Александра I основание «Братского Христианского Союза» было связано с мыслью о необходимости сплочения христианских сил мира перед его близкой кончиной⁴. Одним из главных проводников идей Священного Союза в России стало особое соединенное министерство, созданное в октябре 1817 года, — Министерство духовных дел и народного просвещения. В манифесте о создании этого «сугубого» министерства причиной его образования объявлялось желание правительства, «дабы Христианское благочестие было всегда основанием истинного просвещения»⁵.

В деятельности нового министерства, во главе которого встал князь А. Н. Голицын, были и негативные стороны — прежде

всего распространение идей так называемого «универсального христианства», размывавших границу между православным вероучением и инославными конфессиями. Голицын как министр народного просвещения допускал печатание книг, прямо противоречивших учению Православной Церкви. Эта «внеконфессиональность» сугубого министерства открывала широкую дорогу тем самым началам, борьбой с которыми объяснялось его создание — и которым, в частности, была обязана Нежинская гимназия высших наук — *alma mater* Гоголя — возникновением в ней так называемого «дела о вольнодумстве» (аналогичного с такими же политическими расследованиями в Казанском, Петербургском, Харьковском и других российских университетах).

Не останавливаясь на негативных сторонах деятельности Министерства духовных дел и народного просвещения, отметим, что в целом на христианское воспитание юношества в эпоху князя Голицына (а также позднее) стало обращать гораздо больше внимания, чем в предшествующий период александровского царствования. Это непосредственно обусловило характер образования в Нежинской гимназии, распорядок дня которой включал в себя обширную программу религиозного воспитания. Домовая церковь, общий духовник, общие утренние и вечерние молитвы, молитвы перед началом и окончанием уроков, Закон Божий два раза в неделю, каждый день полчаса перед классными занятиями чтение священником Нового Завета, вечером после занятий чтение книг духовного содержания, ежедневное заучивание наизусть по два-три стиха из Писания, строгая дисциплина... — таким был определенный Уставом гимназии почти «монастырский» быт ее учащихся, многими чертами которого Гоголь воспользовался впоследствии при описании бурсацкого обихода в «Тарасе Бульбе» и «Вии» (Нежинскую гимназию Гоголь называл даже в шутку «бурсой»).

В 1844 году, в письме к С. Т. Аксакову от 16 мая н. ст., Гоголь замечал, что «внутренне», в главных своих положениях он не изменялся никогда — шел «тою же дорогою», «не шатаюсь и не колеблюсь никогда во мнениях главных», «с 12-летнего, может быть, возраста». Возраст, на который указывает в этом письме Гоголь, — это возраст его поступления в Нежинскую гимназию. Но, помимо этого, двенадцатилетний возраст — это еще и установленный законами Российской Империи возраст принятия подданными присяги на верность Государю — «верно и нелицемерно служить, и во всем повиноваться, не щадя живота свое-

го до последней капли крови»⁶. (Согласно закону, к присяге приводились «все вообще подданные мужеского пола, достигшие 12-летнего возраста, всякого чина и звания, кроме крестьян»⁷.) Очевидно, что следование «своей клятве — быть верным Отечеству и Государю» было неизменным правилом Гоголя от самого принятия им присяги до конца его дней.

Одной из важных тем сборника «Арабески» (1835), куда были включены Гоголем статьи, напечатанные ранее в журнале Уварова, является понимание народности. Давно «классической» стала фраза Гоголя в статье «Несколько слов о Пушкине» о том, что «истинная национальность состоит не в описании сарафана, но в самом духе народа» — что «поэт даже может быть и тогда национален, когда описывает совершенно сторонний мир, но глядит на него глазами своей национальной стихии». Определение это появилось именно в связи с принципом народности, провозглашенным в те годы Уваровым.

Надо сказать, что само понятие народности выдвигалось Уваровым прежде всего применительно к литературе. Воспитатель Наследника Плетнев, выступление которого на собрании Петербургского университета 31 августа 1833 года под заглавием «О народности в литературе» было опубликовано в 1834 году в первом номере «Журнала Министерства Народного Просвещения», говоря о поэзии древних греков, в частности, замечал: «...Словесность представила нам первый и прекрасный образец народности»⁸. В свою очередь профессор Петербургского университета Н. И. Бутырский, зачитавший на том же собрании обзор деятельности учебного округа, отмечал, что из всех сфер образования и культуры к народности прямое отношение имеет прежде всего словесность: «Все прочее можно заимствовать от чужестранцев, но Русскую Словесность должны мы создать сами: в противном случае останемся только подражателями...»⁹. Это выступление Бутырского было также опубликовано в 1834 году в первом номере «Журнала Министерства Народного Просвещения». Именно об этом номере Гоголь 11 февраля 1834 года писал Сербиновичу: «Я читаю теперь журнал ваш. В нем очень много интересного, даже в самых официальных статьях, которые изложены так занимательно, как я не мог предполагать!»

Рассуждение Гоголя о народности пушкинской поэзии прямо отвечало задачам, поставленным перед литераторами новым министром. Важно подчеркнуть это уже потому, что само по себе определение Гоголем «истинной национальности» Пушкина ни-

чего нового и оригинального, по сути, не представляло. Такое же представление о народности применительно к пушкинской поэзии высказывали ранее, во второй половине 1820-х годов, Д. В. Веневитинов, Н. И. Надеждин, Кс. А. Полевой, М. А. Максимович¹⁰. Достаточно привести высказывание Веневитинова 1825 года: «Я полагаю народность не в черевиках, не в бородах и проч. <...> но в самих чувствах поэта...»¹¹. Принципиальная новизна Гоголя заключалась именно в «актуальности» такой постановки вопроса, в приложении мысли о народности поэзии Пушкина к «текущему моменту».

Не случайно, первой задачей, которую решает Гоголь в статье, является защита Пушкина от обвинений в вольнодумстве. Имея в виду первоначальный период пушкинской деятельности (закончившийся южной ссылкой поэта), Гоголь указывает, что не вольнодумство, но лишь юношеские «разгул и раздолье, к которому иногда, позабывшись, стремится русский и которое всегда нравится свежей русской молодежи, отразились на его первобытных годах вступления в свет». В черновой редакции Гоголь добавлял: «...Если сказать истину, то его стихи воспитывали и образовали истинно-благородные чувства несмотря на то, что старики и богомольные тетушки старались уверить, что они рассеивают вольнодумство, потому только, что смелое благородство мыслей и выражения и отвага души были слишком противоположны их бездейственной вялой жизни, бесполезной и для них и для государства».

Для понимания гоголевской мысли следует иметь в виду, что под «стариками и богомольными тетушками» Гоголь подразумевал вполне определенный — «александровский» тип «набожности». «Школу» такой набожности, кстати сказать, и прошел Уваров — в прошлом один из директоров Библейского общества, масон, сотрудник князя Голицына. В 1836 году Гоголь в рецензии на книгу Е. И. Ольдекопа «Картины мира» (предназначавшейся для помещения в пушкинском «Современнике») писал: «Все старики тогда читали душеспасительные книги <...> и <...> едва ли старики не обгоняли молодежь в своих домашних делах. Такой раздор теории с практикою был повсеместен в конце 18 столетия. В 19 столетии масонские и другие секты <...> поддерживали существование подобных философских сочинений...».

Прямое отражение этих гоголевских размышлений находим в «Выбранных местах из переписки с друзьями» в характеристике одного из героев европейского «полупросвещения» лице-

мерного Фамусова из «Горе от ума» Грибоедова: «Он и благопристойный степенный человек и волокита, и читает мораль <...> Он даже вольнодумец, если соберется с подобными себе стариками, и в то же время готов не допустить на выстрел к столицам молодых вольнодумцев, именем которых честит всех, кто не подчинился светским обычаям их общества. В существе своем это одно из тех выветрившихся лиц <...> которые <...> вредны обществу...». Развивая апологию пушкинской поэзии в статье «О театре, об одностороннем взгляде на театр и вообще об односторонности», Гоголь писал: «Шекспир, Шеридан, Мольер, Гете, Шиллер, Бомарше, даже Лессинг, Реньяр <...> ничего не произвели такого, что бы отвлекало от уважения к высоким предметам <...> У них, если и попадаются насмешки, то над лицемерием, над кощунством, над кривым толкованием правого...».

В последних словах, помимо прочего, заключается, по-видимому, и представление о возможности весьма различного «понимания» провозглашенных Уваровым начал. «...Ведь нравственность вещь относительная, — иронически замечает на этот счет “невзрачный, но ядовитого свойства господин” в гоголевском “Театральном разъезде...”, — <...> нравственность всякий меряет относительно к себе. Один называет нравственностью снимающие ему шляпы на улице; другой называет нравственностью смотреть сквозь пальцы на то, как он ворует <...> Говорит: “Милостивый государь, старайтесь исполнить свой долг относительно Бога, Государя, Отечества”, — а ты, мол, уж там себе разумеешь, относительно чего».

Очевидно, что в статье «Несколько слов о Пушкине» Гоголь определенно отстаивает соответствие поэзии Пушкина началам Православия, Самодержавия и Народности. Это же стремление к «реабилитации» поэта вполне определенно слышится и в ряде статей Гоголя в «Выбранных местах из переписки с друзьями». «Безделица — выставить наиумнейшего человека своего времени не признающим христианства! — замечает здесь Гоголь. — <...> Есть много среди света такого, которое для всех, отделившихся от христианства, служит незримой ступенью к христианству...».

Однако, хорошо известно, что Пушкин — который, вероятно, и познакомил Гоголя с Уваровым, и ходатайствовал за него перед министром — уже в 1835 году, вследствие возникших цензурных осложнений, вступил с Уваровым в резкий конфликт. Летом 1835 года и у Гоголя возникает намерение отправиться в «путе-

шествие по Европе» (согласно строкам его письма к матери от 10 ноября этого года). Позднее, в мае 1839 года, Гоголь писал Шевыреву из Рима: «Новость твоя об Уварове достигла и сюда. Лучше ее, конечно, не могло ничего быть. Это первая, сколько мне помнится, утешительная новость из России. Кажется, мстительная тень Пушкина [вступилась] вмешалась в это дело и, защищая за гробом любезные ей права литературы и просвещения, наконец, настигла преследуемого неизбежно ею хищника. Здесь говорят об этом розно, но никто не знает настоящего дела. <...> Уваров с его гибкостью, с его всеми условиями, требуемыми правительством, мог лишиться его милости! — это почти непостижимо*. <...> Не случилось ли это в тот самый день, в который я написал ему приговор после разговора нашего с Погодиным; об этом приговоре скажет тебе Погодин. Я хотел было разослать его по знакомым в Россию, но теперь натурально оставляю его в портфеле, как памятник моих тогдашних движений. Лежачего не бьют».

Критические высказывания Гоголя в адрес Уварова, однако, не означали расхождения с правительственным курсом. Объяснялись они как раз обратным: тревогой о судьбе сродного душе дела в руках недостойного (или кажущегося таковым) исполнителя. «Не столько зла произвели сами безбожники, — писал, в частности, Гоголь в “Выбранных местах из переписки с друзьями”, — сколько произвели зла лицемерные или даже просто неприготовленные проповедатели Бога...» («О том, что такое слово»). Понимая важность задачи, возложенной Государем на своего министра, Гоголь позднее написал даже Уварову два письма (1842 и 1845), в которых выражал стремление принести «популярный дар <...> своей отчизне» и благодарил Уварова «за

* Возможно, недовольство Государя Уваровым было вызвано тем, что секретный доклад Уварова Императору о распространении русского языка в Остзейских губерниях от 7 июня 1838 г. неожиданно стал известен широкой публике — этот доклад был опубликован 21 февраля 1839 г. в немецком переводе в № 52 «Приложений» в аугсбургской «Всеобщей Газете» («Allgemeine Zeitung»). Шевырев, сообщивший Гоголю «новость» об Уварове, в том же году выступил с анонимной статьей на немецком языке «Введение русского языка в немецких Остзейских провинциях. Слово оправдания одного Русского», в которой доказывал необходимость изучения русского языка для немцев Прибалтийского края. Эта статья Шевырева была напечатана в № 220 и 221 «Приложений» к «Allgemeine Zeitung» от 8 и 9 августа 1839 г. (Петухов Е. В. Императорский Юрьевский, бывший Дерптский, университет, за сто лет его существования. Юрьев, 1902. Т. 1. С. 429, 432–433).

пробуждение в духе нашего просвещения твердого русского начала». Императору, однако, лучше других были известны и достоинства, и недостатки Уварова. Возведенный в 1846 году в графское достоинство, Уваров три года спустя, в 1849-м, был все-таки отстранен от должности министра; на эту должность был назначен его бывший заместитель князь П. А. Ширинский-Шихматов — отличавшийся, не в пример своему предшественнику, глубокой религиозностью.

Не только сочувствие к погрязшим «правам литературы» в лице Пушкина определяло позицию Гоголя в конфликте поэта с Уваровым. В отношении к официальному курсу и личности Уварова кроются, по-видимому, и причины размолвки с Пушкиным в 1836 году самого Гоголя*. Как известно, за границу Гоголь уехал, даже не простившись с поэтом. Незадолго перед тем, в статье «О движении журнальной литературы, в 1834 и 1835 году» (которую Гоголь задумывал в качестве редакционной для первого тома «Современника» и которая вызвала у Пушкина целый ряд нареканий) Гоголь писал: «В литературе всей Европы распространился беспокойный, волнующийся вкус. Являлись опрометчивые, бессвязные, младенческие творения, но часто восторженные, пламенные — следствие политических волнений той страны, где рождались. Странная, мятежная <...> неорганизованная <...> эта литература волновала Европу...». Пушкин, цитируя это замечание Гоголя в третьем томе «Современника», возражал: «Мы не полагаем, чтобы нынешняя раздражительная, опрометчивая, бессвязная французская словесность была следствием политических волнений <...>. Начало сему явлению должно искать в самой литературе». Нетрудно заметить, что рассуждение Гоголя о связи политических волнений во Франции с ее литературой прямо повторяют положения заметки «О периодических изданиях во Франции», опубликованной в 1834 году Уваровым в первом номере «Журнала Министерства Народного Просвещения»: «...Исследование различных направлений, отличающих периодические издания сего Государства, может бросить свет на его

* Хотя к 1836 году Пушкин несколько переменял свое отношение к Уварову и готов был отчасти признать свою неправоту, однако поддерживать Уварова — подобно Гоголю — он все-таки в то время еще не был намерен (см. письма Пушкина 1836 г. — к князю Н. Г. Репнину от 11 февраля, к А. Жобару от 24 марта, к князю Н. Б. Голицыну от 10 ноября; к Н. М. Коншину от 21–22 декабря; *Пушкин. Полн. собр. соч.*: В 16 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. Т. 16. С. 84–85, 384, 394, 202).

умственное состояние <...> До Июльской революции <только> три или четыре политических журнала в Париже и может быть один или два в провинциях противоборствовали стремительному потоку революционных листов...»¹².

Как можно полагать, относительное равновесие в оценках Гоголем и Пушкиным личности Уварова к 1836 году было все-таки нарушено. Но первый шаг к размолвке, по-видимому, сделан был не Гоголем. В письме к Жуковскому из Гамбурга от 28 июня н. ст. 1836 года Гоголь замечал: «Даже с Пушкиным я не успел и не мог проститься; впрочем, он в этом виноват». Идеальная размолвка пришлась именно ко времени отъезда Гоголя за границу (6 июня 1836 года) — так что свои многочисленные возражения на гоголевскую статью «О движении журнальной литературы...» (изложенные в статье «Мнение М. Е. Лобанова о духе словесности, как иностранной, так и отечественной», в «Письме к издателю» и в двух редакционных примечаниях) Пушкин напечатал уже после отъезда Гоголя из Петербурга — опубликовав их в третьем томе «Современника» (том вышел в свет в октябре 1836 года; в качестве некоей компенсации Пушкин поместил здесь повесть Гоголя «Нос»). При этом Пушкин так и не напечатал готовившуюся Гоголем для «Современника» в конце апреля 1836 года статью «Петербургская сцена в 1835–36 г.» (которую, как позволяют судить воспоминания П. В. Анненкова, Пушкин читал¹³). Как и в случае с возражениями на статью Гоголя «О движении журнальной литературы...», связано это было, очевидно, с тем, что Пушкин хотел видеть свой журнал исключительно «литературным» — «продолжением “Литературной Газеты”». В статье же Гоголя, которая посвящена проблеме народности в театре, содержатся строки, прямо перекликающиеся с провозглашенными Уваровым принципами народного образования — а также с текстом присяги на верность Государю — «*во всем повиноваться, не щадя живота своего*». «Изобразите нам, — писал здесь Гоголь, — нашего честного, прямого человека, который среди несправедливостей, ему наносимых <...> остается непоколебим в своих положениях, без ропота на безвинное правительство, и исполнен той же русской безграничной любви к Царю своему, для которого бы он и жизнь <...> готов принести, как незначущую жертву. Пусть он <...> не разглагольствует об этих чувствах, но упорно хранит в душе их, как старую свою святыню, вдохнутую в него еще с давних веков, еще с смиренных предков, воспитанную тысячелетием». (Очевидно, у Гоголя имелись свои

представления о направлении журнала. По его позднему свидетельству в статье «О Современнике» (1846), он предполагал принять в нем самое деятельное участие (едва ли не большее, чем сам Пушкин). По словам Гоголя, когда Пушкин, едва получив разрешение на издание, «уже хотел было отказаться», он «умолил его», обещав «быть верным сотрудником».)

Поистине «счастливой случайностью» для Гоголя явилось в 1834 году то обстоятельство, что его статья о Пушкине была написана (и опубликована) до начала конфликта поэта с министром. Как тогда, так и впоследствии Гоголь удивительным образом оказался «верен» и той и другой из конфликтующих сторон.

Если говорить об отношении Гоголя к самодержавию, то его монархические убеждения сегодня уже не вызывают сомнений. С другой стороны, именно пушкинские принципы народности — как их формулирует сам Гоголь в статье «Несколько слов о Пушкине» — стали для него собственными творческими принципами в период создания «Портрета», «Ревизора» и «Мертвых душ».

Так, в судьбе художника Черткова в «Портрете», начавшего льстить самолюбию своих заказчиков, угадываются следующие строки статьи о Пушкине: «Масса публики, представляющая в лице своем нацию, очень странна в своих желаниях; она кричит: “Изобрази нас так, как мы есть, в совершенной истине, представь дела наших предков в таком виде, как они были”. Но попробуй поэт <...> изобразить все в совершенной истине <...> она тотчас заговорит: “<...> это нехорошо <...>”. Масса народа похожа в этом случае на женщину, приказывающую художнику нарисовать с себя портрет совершенно похожий <...> Поэту оставалось два средства: или натянуть сколько можно выше свой слог <...> или быть верну одной истине <...>. Но в этом случае прощай толпа!»

Впоследствии эти размышления легли и в основу противопоставления в заключении шестой — начале седьмой глав первого тома «Мертвых душ» «возвышенного» Шиллера и «писателя, дерзнувшего вызвать наружу все, что ежеминутно пред очами и чего не зрят равнодушные очи», и размышлений в одиннадцатой главе о «так называемых патриотах»: «...Они выбегут со всех углов <...> и подымут вдруг крики: “Да хорошо ли выводить это на свет, провозглашать об этом?”».

Какой же главный «недостаток» отечественной истории отмечает Гоголь в статье «Несколько слов о Пушкине»? Указывая

на этот недостаток, Гоголь вновь, как и в случае с народностью, связывает «пушкинское» начало — нелицеприятную «верность истине» — с программными принципами Уварова. «Русская история, — пишет он, — только со времени последнего ее направления при императорах приобретает яркую живость (титул императора был принят в 1721 году Петром I. — И. В.); до того характер народа большею частию был бесцветен...».

Именно в исторических воззрениях Гоголя наиболее отчетливо выразились его монархические убеждения. Кстати сказать, интересом к изучению прошлого Гоголь, опять-таки, был во многом обязан основательной постановке дела преподавания истории в Нежинской гимназии. По свидетельству его соучеников, в 1824 году в гимназии даже «составилось историческое общество под председательством старших воспитанников <...> Редкина и Любича-Романовича. Со всею смелостию детского возраста принялись пять или шесть воспитанников составлять полную всемирную историю в огромном размере. На долю Базили достались египтяне, ассирияне, персы и греки — и он года в полтора написал тысячу или 1500 страниц сверх уроков по классам...»¹⁴; «В свободное от классных занятий время <...> <П. Г. Редкин> вместе с другими тремя товарищами — Базили, Кукольником и Тарновским — предпринял огромный труд: возможно полное сокращение всеобщей истории, изданной обществом английских ученых и состоящей из нескольких десятков кварталов. Труд этот, хотя и не был окончен, много способствовал не только основательному изучению русского и французского языков, но и развитию исторического смысла...»¹⁵. Судя по первым литературным опытам Гоголя, а также по материалам, собранным им в нежинский период, занятия товарищей всеобщей историей не прошли мимо него. В это же время в круге чтения Гоголя появляется и «История государства Российского» Н. М. Карамзина.

Изучение истории в Нежинской гимназии было тесно связано с теми задачами, которые ставились перед воспитателями юношества тогдашним правительством. «В народном воспитании преподавание Истории есть дело Государственное», — писал, в частности, по этому поводу Уваров в 1813 году (в то время попечитель Санкт-Петербургского учебного округа)¹⁶. Жуковский, назначенный в 1826 году воспитателем Наследника Александра Николаевича, в свою очередь отмечал: «Сокровищница просвещения царского есть *история*, наставляющая опытами прошедшего, ими объясняющая настоящее и предсказывающая будущее.

Она знакомит государя с нуждами его страны и его века. Она должна быть *главною наукою* наследника престола. История, освященная религиею, воспламенит в нем любовь к великому, стремление к благотворной славе, уважение к человечеству и даст ему высокое понятие о его сане. Из нее извлечет он правила деятельности царской»¹⁷.

Неудивительно, что красной нитью, пронизывающей исторические штудии Гоголя, является мысль о государственном единстве. Еще в первой половине 1830-х годов главный интерес писателя при чтении «Истории государства Российского» сосредоточивался, как позволяют судить дошедшие до нас гоголевские заметки, на процессе объединения русских земель, а также на роли в этом процессе городов и удельных князей. Тогда же Гоголем был задуман и очерк о единовластии, от которого до нас дошло только несколько черновых набросков. Замысел этот органически вытекал из размышлений Гоголя над славянской историей. В лекции «Состояние Европы неримской и народов, основавшихся на землях, не принадлежавших Римской империи» (основу которой составил еще один незавершенный очерк Гоголя — о славянах) он замечал о «древних обитателях восточной Европы» славянах: «Рассеянная жизнь, открытые пространства России, неимение никаких союзов и взаимной связи между племенами были причиною их непрерывных покорений многочисленными нациями, умевшими повиноваться одному вождю». Карамзин в заключении первой главы первого тома «Истории...» в свою очередь указывал: «Представив читателю расселение народов славянских <...> скажем, что они, сильные числом и мужеством, могли бы тогда, соединясь, овладеть Европою; но, слабые от развлечения сил и несогласия, почти везде утратили независимость, и только один из них, искушенный бедствиями, удивляет ныне мир величием (говорим о российских славянах)»¹⁸.

В одной из неопубликованных лекций Гоголя середины 1830-х годов (хранящихся ныне в Российском государственном архиве литературы и искусства) мысль о пагубности разделений с настойчивостью повторяется применительно к самым разным историческим эпохам и государствам. Гоголь прослеживает пагубные последствия раздоров в жизни народов, начиная от ветхозаветного Израиля, кончая самой Россией: «...Израильтяне <...> разделились от несогласия на царства — Иудейское и Израильское <...>. Салманассар, Царь Ассирийский, разрушил Израильское, а

Навуходоносор, Царь Вавилонский, Иудейское...»; «...Иудеи, перешед из-под Персидского в Македонское и Сирийское порабощение <...> сделались потом независимы под предводительством Маккавеев; но междоусобие опять подвергло их верховной власти Римлян»; «Любовь Греков к независимости и отечеству часто являла дела непостижимо великие <...> но мало-помалу между <н>ими вкралось несогласие, и это междоусобие ослабило их, и наконец, в течение двух последних веков пред Р. Х., <они> лишены были Римлянами свободы»; «...Разделение на Восточную и Западную Империи, сделанное Феодосием между сыновьями своими Аркадием и Гонорием, ускорило падение обеих. Обе Римские Империи не только одна от другой отделились, но, — по неспособности своих Государей <...> по несогласию и изменничеству вельмож и полководцев, — сделались опаснейшими друг другу врагами»; «...Разделение государства, сделанное Владимиром и Ярославом в XI веке, подало повод к междоусобиям Князей; чрез это самое Россия приходила — время от времени — в бессилие и наконец подверглась около половины XIII столетия игу Татар <...> Иоанн III^и Васильевич начал единоедержавие и торжество над врагами» («Обозрение Всеобщей Истории») ¹⁹.

Очевидно, что и в написанной в 1834 году знаменитой гоголевской эпопее «Тарас Бульба» именно разделение запорожского войска под стенами Дубно (под какими бы благовидными предложениями это разделение ни подносилось — и из чьих бы уст ни исходило, даже из уст «старейшего годами во всем запорожском войске Касьяна Бовдюга») является одной из главных причин гибели казаков. Завзятые «демократы» и «республиканцы» в мирное время — в гульбе и бражничестве, запорожцы, по Гоголю, сильны строгой дисциплиной и безусловным подчинением одному в военном походе; стоит только «демократическому» началу поколебать этот принцип, как поражение их становится неизбежным. Как явствует из содержания лекции Гоголя «Введение в Древнюю Историю», именно в способности к объединению пред лицом внешней угрозы он усматривал, в частности, жизнестойкость соперничавших между собой древних «Греческих Республик»: «...Угрожал ли Греции какой-нибудь внешний неприятель <...> эти по-видимому разьединенные вечною ненавистью Республики кидали междоусобия и соединенным оружием, не дорожа ничем, защищали общее свое отечество» ²⁰.

Анализируя слова Гоголя в статье «Несколько слов о Пушкине» о том, что «характер народа» в допетровскую, доимператорскую эпоху «большею частью был бесцветен», следует иметь в виду, что именно отсутствие народного единодушия, распри и несогласия между князьями, составляющие принадлежность русской истории, вызвали в наибольшей степени «скуку» и раздражение Гоголя*. В одном из отрывков «Истории Малороссии» (1834) он писал: «Народ <...> принадлежавший Петру <...> имел не только необходимость, но даже нужду <...> покориться. Их необыкновенный повелитель стремился к тому, чтобы возвысить его, хотя лекарства его были слишком сильные».

Гоголь объяснял причины петровских преобразований необходимостью «пробуждения» русского народа, а также тем, что «слишком вызрело европейское просвещение, слишком велик был наплыв его, чтобы не ворваться рано или поздно со всех сторон в Россию и не произвести без такого вождя, каков был Петр, гораздо большего разладу во всем, нежели какой действительно потом наступил»: «...Европейское просвещение было огниво, которым следовало ударить по всей начинавшей дремать нашей массе» («Выбранные места из переписки с друзьями»). Это объединяющее «пробуждение» народа под воздействием враждебного «просвещения», какое в полной мере совершилось, по Гоголю, в северной России — Великороссии — лишь в эпоху Петра I, гораздо ранее уже произошло, по его мнению, при тех же обстоятельствах в южнорусских землях. Во второй редакции «Тараса Бульбы» Гоголь, опираясь на содержание своей заметки, сделанной при чтении «Истории государства Российского» о «причинах остановки хода развития России» (князя «менялись и торговались» уделами, «как воины своими оружиями», — заметка «Внутреннее устройство»), а также исходя из содержания подобной заметки «Обычай» («В каждом уделе лучшая для князя прибыль были места для охоты, за них иногда переменили они уделы»), к написанному ранее в первой редакции «Тараса Бульбы» об образовании казачества добавил: «Это было, точно, необыкновенное явление русской силы: его вышибло из

* В письмах к своему земляку М. А. Максимовичу от 28 мая и 10 июня 1834 г., написанных в связи с представлявшейся возможностью преподавательской деятельности в Киевском университете, Гоголь, в частности, говорил: «Я с ума сойду, если мне дадут русскую историю»; «Если бы это было в Петербурге, я бы, может быть, взял ее, потому что здесь я готов, пожалуй, два раза в неделю отдать себя скуке».

народной груди огниво бед. Вместо прежних уделов, мелких городков, наполненных псарями и ловчими, вместо враждующих и торгующих городами мелких князей, возникли грозные селения, курени и околицы, связанные общей опасностью и ненавистью против нехристианских хищников <...> гетманы, избранные из среды самих же казаков, преобразовали околицы и курени в полки и правильные округа». (С безотрадной картины княжеских междоусобиц на Руси в XIII веке и начинается, кстати сказать, статья Гоголя «Взгляд на составление Малороссии».) С этими размышлениями перекликается и ироническое замечание рассказчика в черновой редакции повести «Портрет» о затруднительности для него «перечесать по именам удельных князей, наполняющих Русскую историю». Примечательно, что именно в «Портрете» (первой редакции), в «пепельных» обитателях петербургской Коломны, и обнаруживаются художественные «прототипы» пяти главных героев-помещиков первого тома «Мертвых душ»²¹.

В противовес эпохам «безвластия» с их «бесцветными» представителями, значительность характеров, воскрешение «мертвых душ», Гоголь непосредственно связывал с самодержавным правлением. В статье «О преподавании всеобщей истории» можно найти прямую параллель к этой важнейшей составляющей замысла гоголевской поэмы. Говоря о завершении древней истории, Гоголь, в частности, замечал: «Наконец на весь древний мир непостижимо находит летаргический сон, та страшная неподвижность, то ужасное онемение жизни, когда просвещение не двигается ни вперед, ни назад, сила и характер исчезают, все обращается в мелкий, ничтожный этикет, жалкую развратную бесхарактерность».

Так, по Гоголю, наступает эпоха «мертвых душ», — то самое состояние человечества, которое повторится потом, много веков спустя, при наступлении периода новейшей европейской цивилизации — когда Париж делается «всемирною столицей <...> и французский язык, французские нравы, французский этикет и обычаи» распространятся «по всей Европе» («О преподавании всеобщей истории»).

Возрождению «мертвых душ» древнего мира послужила, по Гоголю, духовная и светская власть папы. «Не стану говорить о злоупотреблении и о тяжести оков духовного деспота, — пишет он в статье “О средних веках”. — Проникнув более в это великое событие, увидим изумительную мудрость Провидения <...>:

власть папам <...> дана была для того, чтобы в продолжение этого времени юные государства окрепли и возмужали <...> чтобы сообщить им энергию, без которой жизнь народов бесцветна и бессильна». Говоря же о завершении Средних веков — характеризовавшихся объединительными, но недостаточными усилиями папы («...еще государь звучит одним именем своим, и вместо того миллионы владельцев, из которых каждый — маленький император...»), Гоголь продолжает: «Духовная власть пала. Государи становятся сильнее. <...> Государства, народы сливаются плотнее в нераздельные массы. Нет того разъединения власти, как в средние века. Она сосредоточивается более в одном лице. И как оттого сильные характеры становятся виднее, круг государей, министров, полководцев обширнее!» («О преподавании всеобщей истории»).

Такой же расцвет талантов при единодержавном правлении отмечает позднее Гоголь и в России, говоря о веке продолжительницы дела Петра Екатерины II: «В эпоху Екатерины, царствование которой можно назвать блестящей выставкой первых русских произведений, когда на всех поприщах стали выказываться русские таланты, — с битвами вознеслись полководцы, с учреждениями внутренними государственные дельцы, с переговорами дипломаты, с академиями словесники и ученые — появился и поэт, Державин, с тою же картинно-величавой наружностью, как и все люди времен Екатерины...». «Есть царствования <...> которых образы уже стоят пред нами колоссальные, как у Гомера...» — замечал также Гоголь об эпохе Екатерины II в письме к князю П. А. Вяземскому от июля-сентября 1842 года*.

На это исключительное значение монарха для народной жизни указывал Гоголь и в более раннем периоде русской истории. В июле 1849 года он, по свидетельству А. О. Смирновой, «вспоминал, как в царствование Алексея Михайловича один путешественник, посетив Россию, написал, что население ее скудно,

* Роль самодержавного правления в воспитании талантов в эпоху Екатерины II Гоголь подчеркивал и во второй редакции повести «Портрет» (1842), где сама Императрица говорит о том, что «не под монархическим правлением <...> презираются и преследуются творенья ума, поэзии и художеств; что, напротив, одни монархи бывали их покровителями; что Шекспир, Мольеры процветали под их великодушной защитой, между тем как Дант не мог найти угла в своей республиканской родине...». Нетрудно заметить в этих словах прямое повторение сказанного ранее Гоголем в письме к Императору Николаю Павловичу 1837 г., что «участь поэтов печальна

народ измельчал и обеднел, а другой, приехавши к нам через двадцать пять лет после первого, нашел города и деревни обильно населенными, нашел народ здоровый, рослый, цветущий и богатый. Гоголь это приписывал благочестивой жизни Царя*, который везде в государстве водворил порядок, безопасность и спокойствие»²². В статье «Взгляд на составление Малороссии», говоря о раздорах русских князей в XIII веке, Гоголь в свою очередь замечал: «Это был хаос браней за временное, за минутное, браней разрушительных, потому что они мало-помалу извели народный характер, едва начинавший принимать отличительную физиогномию при сильных норманнских князьях». — Напомним в связи со всем этим, что именно царь, по воспоминаниям архимандрита Феодора (Бухарева), должен был послужить воскрешению души главного героя гоголевской поэмы — Чичикова²³. Только Государь, полагал Гоголь, может «вооружить каждого из нас тем высшим взглядом на себя, без которого невозможно <...> воздвигнуть в себе самом <...> брань всему невежественному и темному, <...> чтобы <...> устремить <...> весь народ свой к тому верховному свету, к которому просится Россия» («О лиризме наших поэтов»).

Не случайно Гоголь прямо рассчитывал на поддержку Государя при прохождении его произведений в цензуре — в чем и не ошибся. Известно, что только благодаря Императору Николаю I «Ревизор» был разрешен к постановке и печатанию. Вскоре после премьеры Гоголь отвечал в «Театральном разъезде...» своим недоброжелателям: «Великодушное правительство

на земле» — но что «венценосные властители становились их великодушными заступниками» (*Виноградов И. А.* «Спасен я был государем». Неизвестное письмо Гоголя к Императору Николаю Павловичу и его отношение к монархии // *Литература в школе.* 1998. № 7. С. 7). Еще ранее, в 1834 г., Гоголь сделал из книги английского историка Г. Галлама выписку, которой и воспользовался при создании «Портрета»: «В одной из революций, произведенных <...> разветвлением заговоров, Флоренция изгнала из стен своих Данта Алигиери <...> При начале республик ламбардских их ссоры взаимные и домашние были ограничиваемы посредничеством императора, и потеря этого влияния, может, была одна из причин, доведших Италию до такого состояния...».

* В гоголевской «Книге всякой всячины, или подручной Энциклопедии» сохранилась выписка соответствующего содержания, озаглавленная «Нравы Русских»: «Домашняя жизнь Царя Феодора Иоанновича. Встает он обыкновенно в 4 часа» (*Шенрок В. И.* Примечания редактора и варианты // *Гоголь Н. В.* Соч. 10-е изд. СПб., 1896. Т. 7. С. 884).

глубже вас прозрело высоким разумом цель писавшего»*. Точно так же — с надеждой получить «ободрение и помощь от правительства, доселе благородно ободрявшего все благородные порывы», — Гоголь создавал и «Мертвые души» (согласно строкам его письма к Уварову весной 1842 года)**.

Очевидно, что не только «Тарас Бульба», но и «Ревизор», и «Мертвые души» — посвященные обличению плодов западного развращающего влияния²⁴ — вполне соответствуют, согласно с представлениями Гоголя, программе Православия, Самодержавия и Народности. Сам Гоголь так излагал свое понимание народности: «Что такое значит сделаться русским на самом деле? В чем состоит привлекательность нашей русской породы, которую мы теперь стремимся развивать наперерыв, сбрасывая все ей чуждое, неприличное и несвойственное? <...> Высокое достоинство русской породы состоит в том, что она способна глубже, чем другие, принять в себя высокое слово Евангельское <...> Хорошо возлелеянные в сердце семена Христовы дали все лучшее, что ни есть в русском характере. Итак, для того, чтобы сделаться

* В 1837 г. Император, получив, в частности, письмо от Наследника, где тот сообщал, что вышеволочский городничий напомнил ему «своей турнюрой», «городничего из “Ревизора”», отвечал сыну: «Не одного, а многих увидишь подобных лицам “Ревизора”, но остерегись и не показывай при людях, что смешными тебе кажутся, иной смешон по наружности, но зато хорош по другим важнейшим достоинствам, в этом надо быть крайне осторожным» (письмо от 8 мая 1837 г.). Наследник прислушался к совету отца и 19 мая писал: «Мы ночевали в доме помещицы Жадовской <...> сын ее отставной офицер нас угощал, он должен быть удивительный чудак и напомнил мне Петра Ивановича Бобчинского, наподобие его он просил одной только милости, чтобы довести до Твоего сведения, что я ночевал в его доме. Но и при сем случае я припомнил Твое наставление, любезный Папа, чтобы не показывать вид другим, что кажется смешным». 25 мая Николай Павлович отвечал: «Смеялся я, читав сцену с Бобчинским, хорош, должен быть, гусь; но спасибо тебе, что <приучился> не показывать смеху при других» (Венчание с Россией. Переписка великого князя Александра Николаевича с императором Николаем I. 1837 год / Сост. Л. Г. Захарова, Л. И. Тютюник. М., 1999. С. 30, 130, 41, 134).

** Отметим, однако, что гоголевское понимание народности вряд ли могло быть вполне созвучно взглядам Уварова. Сам Гоголь 6 февраля 1842 г. писал П. А. Плетневу из Москвы по поводу прохождения первого тома «Мертвых душ» в петербургской цензуре: «Из письма Прокоповича я узнал, между прочим, что вы хотите рукопись отдать Уваро<ву>. [Ради Бога, этого не делайте] Отсоветуйте это делать. Уваро<в> был всегда против меня, хотя я совершенно не знаю, чем возбудил его нерасположение. Оно, казалось, началось со времен “Ревизора”».

русским <...> к источнику всего русского, к Нему Самому, следует за этим обратиться» (письмо к графине А. М. Виельгорской от 30 марта 1849 года). В этом определении заключается главная, основополагающая идея «Мертвых душ». Смерть души героев поэмы заключается, по Гоголю, в том, что вместо Источника всего русского — Спасителя — герои «Мертвых душ» обращаются к западному еретическому «просвещению», являются носителями европейского «чужебесия». Другими словами, выведенные Гоголем типы потому являются «мертвыми душами», что в отношении к Богу, Царю и Отечеству, — служение которым предназначено им свыше, — они «неправославны», «неверноподданы», — а значит и «ненациональны».

Все эти многочисленные «мотивы» и обстоятельства и определяли характер отношения Гоголя к Уварову. В свете задач, стоявших перед российской государственностью, неоднозначное, порой критическое восприятие личности министра отступало на второй план. За ней виделась прямая воля Императора к утверждению исконных начал русской жизни. Объективному взгляду на деятельность Уварова способствовало и сознание чрезвычайной сложности поставленной задачи. Близкий знакомый Гоголя славянофил Ф. В. Чижов писал, в частности, художнику А. А. Иванову 6 февраля 1846 года: «В Петербурге, кроме Царя, его семьи и народа, все какого-то космополитического направления; там и речи не заводи об истинно-русском»²⁵. «А вы думаете, легко воров выгнать? — обращался также сам Гоголь в конце жизни к последователям Белинского. — Царь, который только и думает о том, как их выгнать, да и тот не может, — Царь, у которого и войско, и вся сила есть». Официально провозглашенный в 1832 году курс назвать «господствующим» в действительности было нельзя*. Последовательное его осуществление могло встретить — смотря по преобладанию той или иной из борющихся при Дворе партий — прямое административное противодействие. Погодин в 1841 году, вскоре после выхода в свет первых номеров основанного им при участии Уварова журнала «Москвитянин», записал в своем дневнике: «Поутру

* Осуществление программы образования в духе Православия, Самодержавия и Народности Уваров назвал в 1832 г. «одной из труднейших задач времени» (Уваров С. С. Отчет по обозрению Московского Университета. 4 декабря 1832 г. // Дополнение к Сборнику постановлений по Министерству Народного Просвещения. Стб. 348).

был граф Толстой (имеется в виду граф А. П. Толстой, друг Гоголя; впоследствии, в 1856–1862 годах, обер-прокурор Синода. — *И. В.*), с которым много говорили о России нынешней и прошедшей. Журнал ваш запретят, сказал он, потому что в нем слишком ясен Русский дух и много Православия. Есть какая-то невидимая, тайно действующая сила, которая мешает всякому добру в России. Верно, она имеет свое начало в чужих краях, трепещущих России и действующих чрез золото»²⁶. Подразумеваемая эти негативные явления, Гоголь 5 июня 1849 года писал Базили: «Делаются такие вещи, что кружится голова, особенно когда видишь, как законные власти сами стараются себя подорвать и подкапываются под собственный свой фундамент. Разномыслие и несогласие во всей силе. Соединяются только проповедники разрушения. Где только дело касается создания и устройства, там раздор, нерешительность, опрометчивость. И до сих пор еще не догадались, что следует призвать Того, Кто один строитель порядка!»

Примечания

¹ *Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1891. Кн. 4. С. 1–2.

² См.: Дополнение к Сборнику постановлений по Министерству Народного Просвещения. СПб., 1867. Стб. 348–349.

³ Циркулярное предложение Г<-на> Управляющего Министерством Народного Просвещения Начальствам Учебных Округов, о вступлении в управление Министерством // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1834. № 1. С. XLIX–L. См. также: Сборник распоряжений по Министерству Народного Просвещения. СПб., 1866. Т. 1. Стб. 838. О значении выдвинутой Уваровым программы для развития русской культуры см.: *Казаков Н. И.* Об одной идеологической формуле николаевской эпохи // Контекст-1989. М., 1989. С. 5–41.

⁴ См.: *Чижевский Д.* Неизвестный Гоголь // Новый журнал. (Нью-Йорк). 1951. № 27. С. 140.

⁵ Учреждение Министерства Духовных дел и Народного Просвещения. Октября 1817 // Полн. собр. законов Российской Империи. СПб., 1830. Т. 34. С. 814.

⁶ Свод основных государственных законов // Свод законов Российской Империи. СПб., 1832. Т. 1. С. XI.

⁷ Там же. С. X–XI.

⁸ О народности в литературе. Рассуждение, читанное в торжественном собрании Императорского С. Петербургского Университета Профессором одного П. А. Плетневым, 31 августа 1833 года // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1834. № 1. Отд. 2. С. 5.

⁹ Краткое обозрение действий и состояния Императорского С. Петербургского Университета с его округом, по учебной части, за прошедший 1832–1833 Академический год, читанное 31 августа 1833 года в торжественном собрании Университета Ординарным Профессором одного Бутырским // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1834. № 1. С. 56, 58.

¹⁰ См.: *Трубицын Н. Н.* О народной поэзии в общественном и литературном обиходе первой трети XIX века. (Очерки). СПб., 1912. С. 413–416.

¹¹ *Веневитинов Д. В.* Ответ г. Полевому // *Веневитинов Д. В.* Полн. собр. соч. <М.; Л.,> 1934. С. 237.

¹² О периодических изданиях во Франции. (Из письма к Г. Управляющему Министерством Народного Просвещения). Париж. 19/31 Октября 1833 года // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1834. № 1. С. 119.

¹³ См.: *Анненков П. В.* Материалы для биографии А. С. Пушкина. М., 1984. С. 332; и коммент. в изд.: *Гоголь Н. В.* Собр. соч.: В 9 т. М., 1994. Т. 7. С. 608–609.

¹⁴ *Халчинский И. К. М.* Базили // Гимназия высших наук и лицей князя Безбородко. СПб., 1881. С. 329.

¹⁵ *Гербель Н. П. Г.* Редкин // Гимназия высших наук и лицей князя Безбородко. С. 443.

¹⁶ <*Уваров С. С.*> *Попечитель Санктпетербургского Учебного Округа.* О преподавании Истории относительно к народному воспитанию. СПб., 1813. С. 2.

¹⁷ *Жуковский В. А.* План учения Его Императорского Высочества, Государя Великого Князя Наследника Цесаревича Александра Николаевича // *Жуковский В. А.* Полн. собр. соч.: В 12 т. СПб., 1902. Т. 9. С. 146.

¹⁸ Цит. по: *Карамзин Н. М.* История государства Российского. (Репринтное воспроизведение издания 1842–1844 гг.): В 12 т. (В 3 кн.). М., 1988. Т. 1. С. 18.

¹⁹ РГАЛИ. Ф. 1571. Оп. 1. Ед. хр. 2521. Опубл.: Неизданный Гоголь / Издание подготовил И. А. Виноградов. М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2001. С. 65–66, 68, 54, 69, 61, 76.

²⁰ Там же. С. 49.

²¹ См. об этом: *Виноградов И. А.* Гоголь — художник и мыслитель: Христианские основы миросозерцания. М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2000. С. 320–321.

²² <Кулиш П. А.> Николай М. Записки о жизни Н. В. Гоголя. СПб., 1856. Т. 2. С. 224.

²³ <Феодор (Бухарев А. М.), архимандрит>. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. СПб., 1860. С. 138–139.

²⁴ См.: Виноградов И. А. Гоголь — художник и мыслитель: Христианские основы мирозерцания. С. 275–346.

²⁵ Б<артенев> П. Ф. В. Чижов к художнику А. А. Иванову // Русский Архив. 1884. Кн. 1. С. 414.

²⁶ Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 6. С. 53.

ПОСЛЕДНИЙ РОМАНТИК. АПОЛЛОН ГРИГОРЬЕВ

Аполлон Григорьев не был философом; без особой натяжки можно утверждать, что основной пафос его литературной деятельности если не антитеоретический, то антисистемный.

Отдельной статьи о Григорьеве нет ни в советском Философском энциклопедическом словаре, ни в антисоветской «Истории русской философии» Н. О. Лосского. Попытку включить Григорьева в обойму русских философов сделал В. В. Зеньковский¹, но особенно удачной эту попытку не назовешь. Зеньковский и с общедоступными фактами григорьевской биографии знаком нетвердо (называет Аполлона Александровича, который был все-таки внуком крепостного кучера, выходцем из «небогатой, но культурной» семьи; относит его личную драму, случившуюся в первой половине 40-х годов, ко второй половине 50-х, даже посылает зачем-то Григорьева умирать в Оренбург), и в размашистых обобщениях своих достаточно опрометчив.

Главной особенностью Григорьева-мыслителя является родственность его аналитических статей художественному творчеству. «Григорьев был бесспорный и страстный поэт», — указывает Достоевский², имея в виду при этом вовсе не стихи Аполлона Григорьева. Систематическое изложение взглядов Григорьева является поэтому делом ненадежным. Художественное произведение защищено единством содержания и формы; можно пересказать его своими словами, сохранить все содержательные элементы, описать все формообразующие конструкции — и при этом не дать о произведении ни малейшего представления. И чем художественнее произведение, тем рискованнее попытка сделать из него экстракт, выжимку.

«Высшей точкой эстетического гуманизма» называет Зеньковский взгляды Григорьева, и эта формулировка, в целом правдоподобная, требует многочисленных уточнений.

Эстетом Григорьев не был. Хотя он обладал от природы громадным эстетическим чутьем, но не считал жизнь чем-то второ-

степенным, чем-то служебным по отношению к искусству. Гуманизм же Григорьева обладал существенным изъяном: знатных людей он не любил и, написав в одном из ранних стихотворений:

...То, что чувствовал Марат,
Порой способен понимать я,
И будь Сам Бог аристократ,
Ему б я гордо пел проклятья, —

сохранял эту странную антипатию к высшим классам русского общества до могилы³.

Так что, уточняя Зеньковского, следовало бы признать взгляды Григорьева «высшей точкой художественного демократизма», если бы, конечно, нашлась История философии, способная выдержать такое сближение антиномичных понятий, и если бы сам Григорьев не боролся всю жизнь как против демократических, так и против эстетических притязаний современной ему общественной мысли.

В контексте разговора о Григорьеве, мастере тончайших определений и создателе собственной уникальной терминологии, инструментарий Зеньковского выглядит грубо, просто не охватывает интересующее нас явление во всей его сложности.

В последней своей статье, статье-завещании, Григорьев пишет, обращаясь к Достоевскому: «Знаешь ли, что я подчас дорого бы дал за наивную веру теоретиков в непогрешимость логических выкладок голого ума? Живется с теориями гораздо спокойнее и даже мыслится легче <...> — разумеется, в пределах той ограды, которую ставит теория. Что такое жизнь и ее явления для теоретика? Лезут под теорию — прекрасно; не лезут — режь или растягивай: “секи-руби”, как говорят мои старые приятели-цыгане, стреножа лошадей и долотом переделывая им зубы из старых на молодые»⁴.

Впрочем, еще Мефистофель любил потолковать о превосходстве вечнозеленой жизни над сухой теорией — было бы неосторожно верить на слово черту. Всем нам более или менее понятно, что поэтическое желание Фета: «О, если б без слова / Сказаться душе было можно!» — не будет никогда реализовано на практике, а значит без слов, без логической связи между словами — одним словом, без теоретизирования — людям на земле не обойтись.

Формула, которую предлагает Григорьев и которая должна, по его мысли, расширить (если не вовсе упразднить) ограду старых теорий, звучит так: «Не один ум с его логическими требованиями и порождаемыми необходимо этими требованиями теориями, а ум и логические его требования плюс жизнь и ее органические проявления»⁵.

Слово «жизнь» — ключевое слово в мировоззрении Григорьева. Он просто зачарован жизнью — таинственной и неисчерпаемой жизнью, которая производит, которая рождает «организмы». Не только в индивидуальной, биологической, но и в социальной жизни Григорьев на каждом шагу обнаруживает «организмы». Для него и народ не собирательное понятие, а организм, и сословия в государстве — организмы, и даже культурная эпоха в исторической жизни народа — живой организм.

Взгляд на жизнь, по Григорьеву, не должен быть ни теоретическим, ни эстетическим, ни историческим (эти важные для Григорьева определения будут уточнены позже). Взгляд на жизнь, творящую организмы, может быть только органическим, имеющим исходной точкой «творческие, непосредственные, природные, жизненные силы»⁶.

Но и жизнь-то, по Григорьеву, «есть нечто таинственное и неисчерпаемое»⁷ — что же говорить про вполне неисповедимые «жизненные силы»? Никакой логике, никакому анализу эти силы не поддаются, а игнорировать их мы не можем — иначе наши представления о жизни сведутся к сочинению очередной теории, фактически же — к оскотлению и умерщвлению таинственной, неисчерпаемой жизни. Получается, что истина в чистом виде, истина абстрактная для нас недоступна — мы можем усвоить только истину «цветную» (один из странных григорьевских терминов — «цветная истина») ⁸. Выражением «цветной истины» может быть только искусство и только национальное искусство (искусство, по Григорьеву, необходимо национально и даже местно). Талантливый писатель, являющийся стихийным отзвуком органических сил, присущих его народу, его местности, неизбежно отразит в своем творчестве какую-нибудь неизвестную еще сторону национально-органической жизни: скажет «новое слово»⁹.

Таков конечный пункт григорьевской философии: художник, шагающий по высям творенья, получающий откровение (а что другое может означать слово «талант?»), приносящий людям истину — «новое слово».

Конечно, это философский романтизм, что во времена Григорьева было уже очень не ново. Сам Григорьев называл себя, не без гордости, последним романтиком.

Здесь необходимо принять во внимание важное добавочное обстоятельство: под влиянием Аполлона Григорьева настоящий культ «нового слова» исповедовал Достоевский. Рабочие тетради Достоевского, его статьи и заметки о литературе заполнены лихорадочными размышлениями на эту тему, каждый крупный писатель в России, от Ломоносова до Льва Толстого, оценивается именно по этой шкале: а сказал ли он «новое слово», явился ли подлинно великим национальным художником, который ведь обязан приходиться в литературу со своим «новым словом»? И, главное, Достоевский мечтал сказать новое слово в собственном творчестве, искал его с мучительным напряжением и, в конце концов, нашел. «При всем реализме найти в человеке человека» — та магическая формула, тот «сезам», который позволил Достоевскому совершить выдающиеся художественные открытия.

Поэтому, оценивая на вес теорию Григорьева, в плане теоретическом весьма запоздалую, следует учитывать и вот этот практический привесок к ней — пять романов Достоевского, ставших действительно новым словом для России и для всего мира.

В устах какого-нибудь теоретика выражение «новое слово» явилось бы простой комбинацией из двух слов, но в руках такого практика, каким был литературный критик Григорьев, самые стертые слова могли становиться (и становились) реальной силой, преобразующей мир.

Григорьев следил за творчеством Достоевского и, дождавшись появления «Записок из подполья», успел сказать их автору: «Ты в этом роде и пиши»¹⁰, успел сообщить Страхову, что «Федор-то Достоевский» становится кое в чем «и глубже и симпатичнее» самого Гоголя¹¹, — стоя одной ногой в могиле, Григорьев успел это сделать. Трудно себе представить, насколько важно для писателя, не очень молодого, мало избалованного жизнью и вниманием критики, оказавшегося на распутьи, готового, но не осмеливающегося вступить в ту область, которая до него считалась запретной, непригодной для художественной обработки, — получить поддержку своим интуитивным стремлениям, услышать вовремя сказанное авторитетное, квалифицированное ободряющее слово! Достоевский такую поддержку получил. Но не будем забегать вперед.

Если мы хотим понять Григорьева в меру самого Аполлона Григорьева (а это очень высокая мера), мы должны постараться выяснить, с каким же «новым словом» пришел в литературу этот писатель — уроженец Замоскворечья, «московский мещанин», человек николаевской эпохи?

Дед Аполлона Григорьева — крестьянин, пришедший в Москву в нагольном тулупе, ставший здесь коллежским асессором (чин, дававший потомственное дворянство) и помещиком Владимирской губернии. Война 1812 года, Московский пожар почти разорили семью Григорьевых, тем не менее отец Аполлона успел получить хорошее образование (он был однокашником Жуковского по Благородному пансиону), получил и хорошее местечко в Сенате, однако пользоваться всеми преимуществами своего положения не захотел или не смог, а сошелся с дочерью крепостного кучера, жившего по-соседству. Протесты матери привели лишь к тому, что Александр Иванович, человек по натуре пассивный и упрямый, запил и лишился места, отнюдь не прекращая отношений с полюбившейся ему девицей. «Результатом» этих отношений и стал будущий великий критик.

Незаконнорожденный младенец, сын крепостной неизбежно должен был быть приписан к крепостному сословию — во избежание этого родители сдали младенца в Воспитательный дом. Спустя полгода родительский грех был покрыт венцом, маленького Полонушку забрали домой, но его социальный статус был уже определен: он так и оставался до окончания университета «незаконнорожденным из московских мещан». Впрочем, никакого влияния на дальнейшую судьбу Григорьева подпорченная анкета не имела. Давно замечено, что в так называемую «крепостническую эпоху», рассказами о которой до сих пор пугают людей у нас и за рубежом, суровыми были только законы; люди, через которых эти законы действовали, были добрее, а жизнь — приятнее и удобнее, чем в любую из последующих эпох. Нужен был особый «талант» (каким обладал, например, поэт Полежаев), чтобы всерьез осложнить себе жизнь в предреформенную пору.

Царствование Николая I — вообще необычное, а в культурном отношении именно блистательное царствование. Представим себе его границы: у входа в это царствование мы встречаем Николая Михайловича Карамзина, писавшего еще высоким слогом про бедную Лизу и добродетельного пейзаинина Фрола Силина и умершего вскоре после событий 14 декабря, при выходе — Гаршина и Анненского, родившихся в год смерти Николая I и

давших в своем творчестве первые образцы русского декаданса. Все остальное внутри. Сотни имен, сотни деятелей культуры, плодотворно работавших в эту эпоху или обязанных ей своим воспитанием, — и из которых последний выглядел бы великаном в любую другую культурную эпоху, особенно в такую мизерабельную, как наша сегодняшняя.

Мы с удовольствием повторяем слова П. Валери о том, что русское искусство XIX века есть «третье чудо света» (наряду с искусством Древней Греции и европейским Возрождением), одновременно с этим мы, не краснея, продолжаем бубнить про «застой», про «чудовищную отсталость» николаевской России, повлекшую за собой «Севастопольский погром», и даже не решаемся вынести на помойку скорбный «список поэтов», придуманный Герценом.

Между тем, необходимо выбрать что-то одно.

Или мы относимся всерьез к тому неоспоримому факту, что царствование Николая Павловича — величайшая в истории России культурная эпоха, имеющая мировое значение, и внимательно изучаем ее, ясно понимая при этом, что наши сегодняшние э м о ц и и, по поводу, например, «шпицрутенов» суть нечто легковесное и необязательное по сравнению с реальными т р у д а м и, которыми была оплачена эта великая культура.

Или же мы продолжаем дожевывать жвачку, еще Герценом изжеванную дотла, и тупо твердим о том, что кое-какие культурные достижения имели место в николаевскую эпоху вопреки ее реальному содержанию и что если бы только буффонада декабристов удалась, то и культурных ценностей было бы произведено в России намного больше: тогда бы и Жуковский перевел не одну «Одиссею», а две или три; Глинка, не ограничившись созданием русской оперы, создал бы еще и русскую оперетту; в каждом уезде имелась бы своя Оптина Пустынь; не только все митрополиты и епископы — любой сельский пономарь был бы тогда Филаретом по уму и талантам; Баратынский, насадив лес в Муранове, облесил бы затем и Голодную степь; Авдотья Петровна Елагина родила бы и воспитала еще двух братьев Киреевских, а молодых Тютчевых появилось бы сразу столько, что их посылали бы служить не только в Германию, но и в Лапландию и на Сандвичевы острова; святитель Игнатий (Брянчанинов) в придачу к «Слову о смерти» написал бы еще «Слово о жизни»... Немного жаль, что в случае победы декабристов мы лишились бы «Капитанской дочери», «Сумерек», «Ревизора» да и всей осталь-

ной русской классики, — но ведь вполне очевидно, что Рылеев, в минуты, свободные от выполнения диктаторских обязанностей, заполнил бы получившуюся дыру равноценной литературной продукцией.

Возвращаясь к Григорьеву, заметим, что то был человек, целиком сформированный николаевской эпохой, долго в ней живший и ставший к концу этой эпохи одним из главных ее литературных деятелей.

Домашняя обстановка благоприятствовала больше развитию дарований маленького Аполлона, чем выработке его характера. Неглупый и беспечный отец, старавшийся воспитывать сына по-барски; полуграмотная мать, поддерживавшая в семье нелепый, достаточно строгий распорядок (так, до 17-летнего возраста Григорьева «ни с кем и ни под каким предлогом не отпускали из дому»¹²), технология которого была, несомненно, разработана в доме ее отца-кучера. Оба родителя безмерно любили и баловали своего единственного сына.

Только поступив в университет, Григорьев начинает понемногу освобождаться от плотного, вязущего домашнего контроля.

В конце 30-х годов Московский университет переживает пору наивысшего своего расцвета. И вот граф Строганов, попечитель университета (и главный виновник, главный создатель относительно блестящего его состояния), вынужден очень скоро обратиться к Григорьеву с просьбой «штушеваться»¹³ — природная одаренность Григорьева проявляется в университете настолько ярко, что это действует подавляюще на остальных студентов, нарушает нормальный ход учебного процесса.

В 1842 году Григорьев оканчивает университет первым кандидатом, перед ним открывается блестящая академическая карьера.

Но Григорьева ждет другая судьба — несчастливая любовь к Антонине Корш и начало тех «литературных и нравственных скитальчеств», в которых и прошли оставшиеся Григорьеву 22 года жизни.

В это время что-то темное входит в его жизнь, какое-то враждебное «веянье» (еще один странный григорьевский термин) над ним пронесется. Обнаруживается неспособность Григорьева к мало-мальски упорядоченной жизни, неготовность взять на свои плечи какую-либо житейскую заботу или обязанность. Назначенный заведующим университетской библиотекой, Григорьев раздает направо и налево казенные книги; будучи избран на

почетную должность секретаря Совета Московского университета, за каких-нибудь четыре месяца запутывает все бумажные дела, всю отчетность Совета, создает очень тяжелую для всех ситуацию — и просто не может себя принудить хоть на время заняться этими бумагами, не может, как малое дитя, сосредоточиться на «неинтересном».

Завязываются какие-то темные, до конца не прослеживаемые, связи с масонскими кругами, закончившиеся, по всей видимости, вступлением в одну из масонских сект.

Проблемы накапливаются, усложняются, запутываются, и Григорьев, наконец, решает их все разом — решает тоже по-ребячьи: сбегает из дому.

Фет, товарищ юности Григорьева, рассказывает об этом так: «Он объявил мне, что получил из масонской ложи временное вспомоществование и завтра же уезжает в три часа в дилижансе в Петербург, вследствие чего просит меня проводить его <...> и затем вернувшись с возможной мягкостью объявить старикам о случившемся»¹⁴.

Григорьев живет в Петербурге, издает сборник стихов романтического направления, бедствует, пишет первые свои критические статьи, приобретает на всю жизнь пагубное пристрастие к алкоголю.

Через три года Григорьев возвращается в Москву, но это не возвращение блудного сына, а новый виток «нравственных скитальчеств». Предмет романтической привязанности Григорьева давно замужем — Григорьев женится на одной из ее сестер. Бедная девушка не отличалась ни умом, ни красотой, ни сколько-нибудь сносным характером, была к тому же заикой. Красавец-мужчина, обаятельный человек, поэт и музыкант, Григорьев как бы назло кому-то связывает себя на всю жизнь этим нелепым браком. С этого момента нравственные скитания Григорьева начинают приобретать характер прямого самоистребления.

В 1850 году стареющий Погодин решает ввести в редакцию «Московитянина» свежие силы. Журнал не имеет коммерческого успеха, расходы по его изданию становятся непосильным бременем для тощего кошелька Михаила Петровича. Попытка обновления журнала удалась Погодину на удивление. Так называемая «молодая редакция» не только продлила жизнь «Московитянина» на несколько лет, но и осталась в истории нашей культуры образцом блестящего литературного объединения, подлинного братства молодых талантов. Ап. Григорьев и Остров-

ский, Борис Алмазов и Эдельсон, Мей и Т. Филиппов — каждый член «молодой редакции» заслуживает отдельного большого разговора.

Но именно Аполлон Григорьев становится лидером и идеологом этого объединения. 28-летний неудачник, жизнью разбитый, жизнь, в сущности, уже проигравший, приходит в журнал с готовой теорией **почвенничества**. Таков был результат восьмилетних скитаний Григорьева по всем стихиям нравственного мира.

Философский энциклопедический словарь называет почвенничество «консервативной формой философского романтизма»; консервативность учения обуславливается тут, вероятно, его «религиозной ориентированностью», а также «идеей об особой миссии русского народа, призванного спасти человечество». Лосский в своей «Истории...», ничего не говоря о почвенничестве и об Аполлоне Григорьеве, уничижительно именует его главных последователей, Данилевского и Страхова, «эпигонами славянофильства»¹⁵.

Связь Григорьева с философским романтизмом так же очевидна, как и отсутствие этой связи у Островского в 50-е годы. Но вот «религиозно ориентирован» Григорьев, к сожалению, никогда не был. Он уважал Православие и высоко ценил его как «стихийно-историческое начало», но ценил наряду с другими стихийно-историческими началами народной жизни. Стихотворение, отрывок из которого я привел в начале, заканчивается такими примечательными словами:

Но на кресте распятый Бог
Был сын толпы и демагог.

«Демагог» тут, по терминологии 40-х годов, означает «народный вождь», «демократ». Но представление о Создателе и Спасителе мира как о «сыне толпы» выдает Григорьева с головой. Это все тот же «христианский социализм» — христианство Жорж Занда и Белинского, из пут которого Григорьеву не суждено было выпутаться.

Что же касается до «призвания русского народа спасти человечество», то до человечества вообще — до человечества, лишенного черт национальности и конкретного места жительства, Григорьеву и Островскому было мало дела.

Почвенничество — это фаза славянофильства, развитие и уточнение славянофильства первоначального, классического. Гри-

горьев высоко ценил благородную личность Хомякова, назвал однажды И. Киреевского «великим философом», считал, что славянофильство, вообще, «правда» — все это не помешало Григорьеву обнаружить в учении ряд серьезных изъянов.

Первый недостаток раннего славянофильства — поразительное нечувствие его классиками (К. Аксаковым и, чуть в меньшей степени, Хомяковым) **народности** произведений Жуковского, Пушкина, Грибоедова, Лермонтова. Корифеи золотого века русской литературы не были в глазах славянофилов народными художниками. «Создания их народу чужды»; поэзия их, пусть талантливая — поэзия «публики», а не «народа».

На роль народных художников намечались славянофилами какие-то малороссийские бытописательницы, имена которых и вспоминать-то сегодня неудобно.

Григорьев, с его громадным эстетическим чутьем, просто не мог ошибиться в выборе между Пушкиным и Надеждою Соханской. Если создания Пушкина, который «религиозно боялся солгать на народ»¹⁶, остаются чужды народу, то в этом, считал он, следует видеть скорее беду народа, чем вину Пушкина. Ликвидировать отрыв образованных сословий от народа, вызванный петровской реформой, необходимо (в этом правда славянофильства), но невозможно отказаться от тех капитальных культурных приобретений, которые сделаны за годы разлуки русскими людьми, занесенными обстоятельствами рождения в ряды «публики».

Именно эту мысль Григорьева с особой настойчивостью пропагандировал во «Времени» Достоевский: разрыв между интеллигенцией и народом необходимо преодолеть, но движение должно быть встречным. Народ должен учиться у интеллигенции не меньше (но и не больше), чем интеллигенция у народа.

Второй недостаток классического славянофильства, тесно связанный с предыдущим, — суженная социальная база учения. «Народ» славянофилов состоит из патриархального крестьянства и духовенства. Все остальное — порча, все остальное требует исправления.

Аполлон Григорьев, по обстоятельствам своего рождения тесно связанный с колоритнейшим бытом Замоскворечья, не мог перестать считать русскими людьми его жителей, которых любил и знал с детства, только за то, что они одеваются в немецкое платье. Городской романс, цыганские песни — многое из того, что вызывало у ранних славянофилов брезгливое отчуждение, в глазах Григорьева было органично и народно.

К сожалению, расширение социальной базы славянофильства ограничивалось у него мещанством и купечеством. Русскому дворянству по-прежнему отказывалось в праве принадлежать к составу русского народа. Вы видите, что странная теория Чернышевского, различающая «грязь реальную» (т. е. мещанство, способное в массе к культурному росту) и «грязь фантастическую» (т. е. русскую аристократию, ни к чему доброму не способную), имела вполне respectable литературные корни.

И наконец, третий дефект раннего славянофильства — дефект методический. Старшие, славянофилы чрезмерно, на взгляд А. Григорьева, увлекались сравнением реального Запада, со всеми его историческими грехами, и идеальной, ноуменальной России.

Чувства, которые возбуждаются при таком сравнении в сердце русского человека, имеют поэтическую сторону, имеют свою цену, но чрезмерное увлечение ими неконструктивно. Любимцы нынешней либеральной интеллигенции нашей, Честертон и Льюис тоже ведь писали с большим подъемом о «подлинной Англии», «Англии короля Артура и мистера Пиквика», не забывая при этом на соседней странице упомянуть в сугубо отрицательном плане «русских нигилистов», «русских большевиков» и даже «царскую охранку» (одиозную организацию в глазах англичан, черпающих основные сведения о России из мемуаров двух-трех русских уголовников, осевших в Англии). Спрашивается, что этим доказывается?

Григорьев считал полезным перейти от экзальтированных обвинений и упреков по адресу Запада (до которого нам, в сущности, не должно быть почти никакого дела) к реальному деланию на ниве национальной культуры.

В целом, классическое славянофильство для Григорьева — «правда» и, в то же самое время, «барская затея», кабинетное учение. Константин Сергеевич Аксаков, одетый в настолько уже русское платье, что простые москвичи, реальные русские люди XIX столетия, принимают его по одежде за персиянина — вот та черта, черта комическая, которая обличает нежизненность раннего славянофильства.

Важнейшим практическим результатом всего комплекса почвеннических идей стал театр Островского. Мир Замоскворечья, одинаково родной Аполлону Григорьеву и Островскому, — мир купцов, мещан, мелких чиновников, заключенный в раму драматического представления и возведенный в перл бытия — реальное воплощение идей Григорьева и предмет нескольких его во-

сторженных статей. (Добролюбов, увидевший в этом волшебном мире одно только «невежество» и «темное царство», проявил, конечно, выдающуюся эстетическую глухоту. Впрочем, его критика и не претендовала на эстетическое значение.)

Членов «молодой редакции» отличал серьезный интерес к народной песне, к традициям и быту старообрядцев. Показательно, что знаменитый наш этнограф и фольклорист С. В. Максимов вышел из этого кружка.

Но пора возвратиться к вопросу, прозвучавшему в начале статьи: почему мы сегодня говорим об Аполлоне Григорьеве? Вообще, почему мы должны помнить о нем? Что такого непреложного, вечного он совершил?

Ну, был такой талантливый человек, самородок, который разбросался, спился и умер в сорок два года — история для России слишком обыкновенная. Ну, влиял он на Островского, на какого-то Максимова... Мы сегодня и самого Островского почти забыли, где уж нам помнить про друзей его молодости.

Аполлон Григорьев — довольно известный поэт, удостоившийся даже отдельного тома в Большой серии Библиотеки Поэта (1959 г.) Так, может быть, поэзия Аполлона Григорьева является надежным вкладом в сокровищницу русской духовности?

Боюсь, что и этого утверждать нельзя. Григорьев писал стихи от случая к случаю, и поэтическое наследие его очень неравноценно. Два признанных шедевра за ним числятся: «О, говори хоть ты со мной...» и «Цыганская венгерка» («Две гитары, зазвенев...») — эти вещи, написанные Григорьевым в Италии, до сих пор входят в цыганский репертуар. Блок назвал их «единственными в своем роде перлами русской лирики», сам Григорьев несколько сумбурно определил этот род лирики как «метеорскую (еще один чисто григорьевский термин) кабацкую поэму звуков безвыходного страдания»¹⁷.

Было установлено недавно¹⁸, что первая строка предсмертного есенинского стихотворения является отзвуком последней строфы похоронного гимна, переведенного Григорьевым в составе сборника масонских песен еще в 1845 году:

До свиданья, брат, о, до свиданья!
Да, за гробом, за минутой тьмы,
Нам с тобой наступит час свиданья,
И тебя в сияньи узрим мы! —

Григорьеву принадлежит лучший перевод из Мицкевича в русской литературе («Я ее не люблю, не люблю...»), некоторой известностью пользуется до сих пор стихотворение «Для себя мы не просим покоя...», содержащее богоборческие мотивы.

Больше, при всем желании, вспомнить нечего.

Сегодня у нас нет места для развернутого разговора о путях развития русской поэзии. Но самые общие замечания можно сделать.

Ущербность теории прогресса делается особенно очевидной при взгляде на историю поэзии. Гений Пушкина настолько всеобъемлющ, уровень его поэзии настолько высок, что говорить о каком-то улучшении поэтического дела в России после смерти Пушкина невозможно и просто неприлично.

Тем не менее, застойных явлений в нашей поэзии до самого последнего времени не наблюдалось, русская поэзия развивалась. Но в каком направлении? И какой ценой? Баратынский, которому принадлежит исключительно высокое место в иерархии русских поэтов (сразу за Пушкиным, рядом с Тютчевым), первым сказал о том, что «следовать за Пушкиным труднее и отважнее, нежели идти новою собственной дорогою»¹⁹.

В погоне за новой выразительностью, которой не было у Пушкина, поэты-первопроходцы совершали и совершают художественные открытия ценою (условно говоря) в пять-десять копеек, нечувствительно теряя по дороге десятки рублей из того капитала, которым свободно распоряжался Пушкин. «Шаг в сторону от Пушкина, и десять шагов вниз» — по такой схеме нередко добывалась новая выразительность в нашей поэзии после смерти Пушкина.

Григорьев дал язык русскому разгулу, русскому кабаку. А в его поздней поэме «Вверх по Волге» мы находим образцы той тяжелой, нудной, **ненужной** искренности, которая отличает людей, находящихся в середине длительного запоя. До Григорьева этого не было в русской поэзии. Несомненно его влияние на Блока и (опосредованно, через Блока) на Есенина. В сегодняшней литературе картины русского разгула напропалую эстетизируются, обрабатываются на холодную голову и переполняют рынок. От григорьевской строчки «сердце ноет, ноет, ноет, словно зуб больной» прямая дорога к любовной лирике поэта-лауреата Бродского, который каждый свой карьерный успех заботливо переводил в стихи.

В общем, по моему глубокому убеждению, поэзия Аполлона Григорьева лежит в стороне от магистрального пути русской

поэзии, хотя в своеобразной мрачной выразительности лирике Григорьева отказать нельзя.

В прозе Григорьеву принадлежит совершенная вещь — рассказ-очерк «Великий трагик». Анализу этого рассказа можно было бы посвятить статью, в два раза превышающую по объему настоящую, и все-таки не исчерпать тему. Но сама единичность этой сорокастраничной вещи свидетельствует о том, что и в художественной прозе Григорьев не дал того, что мог и должен был дать.

Остается Григорьев-критик. И вот здесь никакая похвала не покажется преувеличенной. Как театральный критик Григорьев у нас вообще вне конкуренции, просто некого поставить с ним рядом в этой области. Что же касается до более обширной и универсальной сферы критики литературной, то здесь имеются три-четыре имени более громких (по крайней мере, в массовом сознании), чем имя Аполлона Григорьева. Но надо сказать, что эти знаменитости нередко ошибались и ошибались довольно грубо, вынося оценки, которых время не подтвердило.

Так, Достоевский, чье творчество сегодня признается всеми одною из вершин мировой литературы, при жизни не был любимцем российской критики. Белинский, высоко оценив первую повесть Достоевского, впоследствии все больше и больше в нем разочаровывался. «Мерзость... ерунда страшная... злоупотребление или бедность таланта?» — эти отзывы о Достоевском относятся к последнему году жизни критика. Добролюбов, сочувственно относясь к гуманному направлению ранних произведений Достоевского, отказывал им в художественных достоинствах. Страхов настолько был убежден в художественном несовершенстве «Преступления и наказания», что в одной из двух статей, посвященных роману, выписал даже (назидание Достоевскому) полторы страницы из скучнейшего и пустейшего романа Ч. Диккенса «Наш общий друг» — именно как образец высокопробной художественности, не снисшейся Достоевскому.

Сегодня это смешно, как смешны были бы сто тридцать лет назад наши девятиклассники, бубнящие с чужого голоса о гениальности Достоевского. Пренебрежительные отзывы о Достоевском Дружинина, К. Аксакова, Лескова (печатно отозвавшегося о романе «Идиот» как о «капитальной глупости») не роняют в наших глазах этих умных и благородных писателей. Было бы наивно ожидать от какой-нибудь газетной рецензии, наспех написанной, совпадения с объективной оценкой классического ав-

тора, которая вырабатывается на протяжении десятилетий лучшими силами нации.

Странно не то, что Дружинин или Страхов иногда ошибались, а то, что был в нашей литературе критик, который **никогда не ошибался**. И этим критиком был Аполлон Григорьев.

Сегодня мы смотрим на русскую классическую литературу XIX века его глазами. Какие-то крошечные различия существуют (скажем, сегодня мы чуть выше оцениваем поэзию Михаила Дмитриева или драматургию Тургенева, чем Григорьев), но трудно в них разобраться, не будучи филологом.

Скажу больше. Литература XIX века непрерывно удаляется от нас, изменяется ее положение относительно нашего неподвижного «сегодня» — и наше восприятие русской классики непрерывно меняется: отстаивается, уточняется, углубляется... И надо сказать, что наше восприятие эволюционирует тоже в направлении к Аполлону Григорьеву. Мы все еще «дорастаем» до него. И, несмотря на отдельные наши успехи, меры Аполлона Григорьева не достигли до сих пор.

Григорьев пришел в литературу в те годы, когда Белинский совершил ряд революционных открытий в области эстетики: он открыл, например, что пьеса «Горе от ума», важная как первый «протест против гнусной расейской действительности», не имеет серьезных достоинств «с художественной точки зрения»; он доказал также, что Баратынский — не поэт и что пушкинская Татьяна, не отдаваясь Е. Онегину и оставаясь женой своего мужа, проигрывает в достоинстве светозарным героиням Жорж Занда, которые сразу же отдаются, полюбив, и без любви не отдадутся никому (царскому же генералу — в особенности). И эти «открытия» произвели фурор, буквально опьянили русское общество. На очереди была эстетика Чернышевского–Писарева с ее глубокомысленным предпочтением настоящего яблока, которое можно съесть, несъедобному нарисованному яблоку, с ее боевым лозунгом «сапоги выше Шекспира».

В этом-то чаду Аполлон Григорьев заявляет: «Пушкин — наше все»²⁰; пишет (в 25 лет) статью о «Выбранных местах...», остающуюся, на мой взгляд, до сих пор лучшей статьей об этой книге; говорит Достоевскому: «Ты в этом роде и пиши»; объясняет значение Островского; дает взвешенную, объективную оценку поэзии Некрасова, дорости до которой (то есть до григорьевской оценки, а не до некрасовской поэзии) нам еще предстоит; мимоходом «открывает» Случевского; поднимается на защиту

Обломова против Штольца и Ольги, хладнокровно отчеканивая в одной из статей: «Всякий беспристрастный и не потемненный теориями ум выберет, как выбрал Обломов, Агафью Матвеевну»²¹; излюбленная мысль Григорьева о противостоянии в русской литературе «хищного» и «смирного» типов становится тем горчичным зерном, из которого вырастет в недалеком будущем колоссальный организм «Войны и мира», а пока что Григорьев уже в «Севастопольских рассказах» разглядывает фатум Толстого — ту «бездну пантеизма», в которую неизбежно предстоит ему свалиться.

Во второй половине 50-х годов в русской литературе завязывается борьба между приверженцами так называемого «чистого искусства» и критиками революционно-демократической ориентации. Последние одерживают быструю, безоговорочную победу. (Вследствие чего, кстати сказать, вся русская классика 60–70-х годов была напечатана в национально-консервативном «Русском вестнике». В изданиях менее одиозных наши классики печататься не могли, их туда просто не брали, а издателей более одиозных, чем Катков, в России того времени не было.) Григорьев не принимал участия в этой схватке. Для него были одинаково неприемлемы как революционно-демократическая (по терминологии Григорьева — «теоретическая»), так и «эстетическая» критика.

Эстетическая критика, поверяющая искусство искусством же, красоту — красотой, просто не могла не быть субъективной, камерной и бессильной. Такое общенародное, «земское» дело, как литература, было в глазах Дружинина и его единомышленников личным делом (то есть не делом, а капризом, похотением) Шекспира, Пушкина и некоторых других «талантливейших чудачков», занимавшихся искусством просто из любви к искусству. (Что-то похожее случается в средней школе с учеником, когда он, решая уравнение, получает неожиданное тождество $0=0$; корень уравнения в ходе решения «сократился», остается только утверждать, что его и не было.) «Пушкин создал “Скупого рыцаря”, потому что ему нравилось заниматься такими вещами» — разумеется, это правда, да только не вся.

Теоретическая критика подходила к художественному произведению с заранее приготовленным шаблоном, обращалась с его живой тканью так, как Дамаст-Растягиватель обращался в древности с захваченным путником: вытягивая короткое, обрубая длинное... (Как школьник, который во все предлагаемые ему

уравнения подставлял бы один-единственный корень — вовсе не решал бы их, но только проверял на соответствие этому образцовому корню.) Добролюбов не постеснялся назвать шедевры пушкинской лирики «альбомными побрякушками», поскольку его мерка, изготовленная по рекомендациям «новейшего Пятикнижия» (так окрестил Ап. Григорьев типовую библиотечку русского нигилиста, состоявшую из Бюхнера, Молешотта и еще трех брошюр, знакомство с которыми освобождало адепта нового учения от тягостной обязанности еще что-нибудь читать в течение жизни), ясно указывала на отсутствие в пушкинских стихах «серьезного содержания». Допустить хотя бы на минуту, что ущербна бюхнеровская мерка, а не стихи Пушкина, Добролюбов не мог — в эту минуту он перестал бы быть «теоретиком», перестал бы быть Добролюбовым.

Более высоко, чем эстетическую и теоретическую, оценивал Аполлон Григорьев «историческую» критику — критику, способную видеть в искусстве часть жизни в ее связи с другими частями, способную рассмотреть художественное произведение в широком контексте социальных, культурных, общефилософских проблем своего времени. Представителем такого типа критики Григорьев считал раннего Белинского.

Но и историческая критика имела органический порок. По мысли Григорьева, это «порок самого так называемого исторического воззрения», опиравшегося на гегелевскую теорию развития. Сама идея «безграничного и безначального развития» сопряжена, по Григорьеву, с совершеннейшим безразличием нравственных понятий. Григорьева ужасает гегелевское мирозерцание — «безотраднейшее из мирозерцаний, в котором всякая минута мировой жизни является переходною формой к другой, переходной же форме; бездонная пропасть, в которую стремглав летит мысль без малейшей надежды за что-либо ухватиться»²². Но так как человеку от природы свойственно «воображать себе идеал в каких-то видимых формах», то не признающее вечного и неизменного идеала гегельянство ставит на его место идеал, созданный по законам «произвольно выбранной минуты».

Другими словами, историческая критика неизбежно вырождается в критику теоретическую, как то и случилось с Белинским под конец его литературной деятельности.

Для Григорьева, который обладал абсолютным эстетическим чутьем, чьим любимым афоризмом были строки из поэтического завещания Гете:

Истина найдена от века...

Старую истину усвой твоей душе, —

якорем спасения, позволяющим удержаться над бездонной пропастью отвлеченного теоретизирования, становится живой факт искусства — литературный шедевр, который нельзя ни опровергнуть, ни упразднить, — раз уж он родился на свет.

Но литературный шедевр, бытующий где-нибудь в безвоздушном пространстве, мог бы с тем же успехом и вовсе не рождаться. Литературный шедевр должен кем-то восприниматься. И узловой момент в теории критики Ап. Григорьева — момент **встречи** литературного шедевра с читателем, имеющим в душе идеал красоты. Не привнесенную извне теоретическую мерку, а сродный душе, свободно в ней живущий идеал красоты.

«Если идеал лежит в душе читателя свободно, — указывает Григорьев, — он судит факты объективно, если идеал вносится со стороны, произвольно — он начинает гнуть факты под свой уровень».

Сознание литературы о самой себе, выражающееся в критике, — вот формула «органической критики» Аполлона Григорьева. Причем, встреча критика с литературным шедевром совершается здесь на почве искусства. Григорьев пишет об этом так: «Как искусство, так и критика искусства подчиняются одному критериуму. Одно есть отражение идеального, другая — разъяснение отражения». Однако (и это самое главное в теории Ап. Григорьева), «законы, которыми отражение разъясняется, извлекаются не из отражения <...>, а из существа самого идеального. Между искусством и критикою есть органическое сродство в сознании идеального <...> критика должна быть столь же органическою, как само искусство, осмысливая анализом те же органические начала жизни, которым синтетически сообщает плоть искусство»²³.

Думаю, читатель согласится с тем, что теория органической критики антитеоретика Григорьева производит приятное впечатление.

В самом деле, было бы хорошо, если бы каждый литературный критик был художник в своем ремесле, по-хозяйски проникал бы в «существо самого идеального», а главное, писал бы критические статьи в силу Аполлона Григорьева. Но как этого достичь, теория органической критики не объясняет. Сам Аполлон Григорьев — явление уникальное, штучное. И тому, кто не родился Григорьевым, никакая теория не поможет Григорьеву уподобиться.

Тупица будет писать критику органически тупую, невежда — органически невежественную.

Откуда берется гениальность восприятия, кто вкладывает в душу критика потребный идеал, — все это остается не выясненным. Тут работают таинственные жизненные силы — попробуй добейся от них отчета. Сам Григорьев имел дело с вещами, вполне реальными: с реальным чувством наслаждения, которое он испытывал, читая Пушкина или Шекспира, и с не менее реальным чувством тошноты, которую вызывали в нем сочинения Чернышевского и Варфоломея Зайцева. «Восприятие мира даже и не под знаком красоты, но под знаком чувственного наслаждения», «привкус гедонизма»²⁴ в эстетике Григорьева, о которых пронизательно писал Флоровский (в «Путиях русского богословия»), несомненно имели место.

Утилитарный принцип «удовольствия», еще Кантом внесенный в основание эстетики, — принцип, вообще, обоюдоострый. Безусловно, удовольствие Канта или Аполлона Григорьева вернее всякой теории свидетельствует о высочайшем качестве читаемой ими книги. Но о чем свидетельствует удовольствие, которое испытывает ваш сосед в электричке, читающий С. Кинга?

Для выявления истинных художественных ценностей в необозримом потоке текущей словесности все эти построения Григорьева дают очень мало — именно как построения. Нужна гениальность восприятия, а где ее возьмешь? Гении редки.

Исключительная одаренность Григорьева-критика не получила признания у его современников. В известной эпиграмме поэта-ипохондрика Щербины на Александра Николаевича Островского («Что ты корчишь роль Атрида...»²⁵) за Аполлоном Григорьевым признается все же некоторый масштаб, некоторая величина — по крайней мере, в сравнении с Островским. Обычно же над Григорьевым просто смеялись.

Аполлон Александрович ушел из жизни накануне появления таких вершинных созданий русской классической прозы, как «Преступление и наказание» и «Война и мир». Литература в эти годы была, как вулкан, готовый к извержению: все в ней трещало, дымилось и кипело, все росло и рвалось ввысь. И критика Григорьева была действительно адекватна своему предмету — живой литературе, начинавшей «свой последний, смертельный прыжок». Отсюда принципиальная незавершенность и про-

тиворечивость григорьевской критики, предопределившие ее репутацию в глазах широкой публики.

К тому же Аполлон Григорьев был тяжелым идеалистом (в бытовом значении слова), Дон Кихотом журналистики, не желавшим считаться с общепринятыми правилами литературной борьбы. Чернышевский и Добролюбов тупо били в одну точку, разжевывали свой материал до полной доходчивости, могли из тактических соображений положительно оценить автора, чуждого основной линии их журнала, могли крепко лягнуть единоверца, осмелившегося подать голос на страницах конкурирующего издания. Чернышевский и Добролюбов в журнальной борьбе, разумеется, били Григорьева, как мертвого.

Григорьев большую часть своих статей, вообще, бросил на середине — для него самого тема разъяснялась в процессе работы, и он со спокойным сердцем переходил к следующей, более интересной, еще не раскрывшейся, теме. К тому же Григорьев был органически неспособен, разбирая какое-нибудь современное ему литературное явление (того же Добролюбова, к примеру), не отметить присущих этому явлению достоинств (а были же и у Добролюбова свои достоинства). И он так порой увлекался рассмотрением этих достоинств, что полемическую часть статьи приходилось переносить в следующий номер журнала, к следующему же номеру являлась более интересная тема для статьи, или же редакция журнала прекращала сотрудничество с Григорьевым, или же сам Григорьев ссорился с редакцией... В общем, публицистом, **властителем дум** Григорьев был никудышным.

Идейная эволюция русского интеллигента в николаевскую эпоху хорошо известна: от увлечения Шеллингом на рубеже 20–30-х годов к увлечению Гегелем в конце 30-х, потом — Фейербах, а дальше составление прокламаций, зовущих Русь к топору, сбор горячих материалов для поджога Апраксина двора, заучивание наизусть брошюрок «новейшего Пятикнижия»...

Григорьев пределал движение встречное: пережив в студенческие годы увлечение гегелевской философией, он навсегда потом возвратился к Шеллингу. «Сочинения Шеллинга во всех фазах его развития» Григорьев в конце жизни назвал «исходной громадной рудой»²⁶ своей теории органической критики. И вот это «во всех фазах», вот эта готовность признать «великим учителем» равно Шеллинга раннего, йенского, и Шеллинга позднего, берлинского, — свидетельствует о том, что шеллингианство

для Григорьева не философское учение, не цельная система (каковой Шеллинг не создал), а некий поэтический образ, некое «веянье», под обаянием которого Григорьев находился большую часть жизни.

Григорьев и Шеллинг действительно родственные души; сходство не мыслей даже (Что мысли? По едкому замечанию Розанова, «мысли бывают разные»), а ритмов, пауз, интонационных жестов — в их прозе очень велико.

«Абсолютная объективность дается в удел единственно искусству <...> Философия достигает величайших высот, но в эти выси она увлекает лишь как бы частицу человека. Искусство же позволяет целостному человеку добираться до этих высот»²⁷, — можно поклясться, что слышишь голос Аполлона Григорьева, хотя на самом деле просто сидишь и выписываешь цитату из «Системы трансцендентального идеализма».

Современное литературоведение, утратив правый путь, помешалось на отыскивании приоритетов: неважно, кто сделал лучше, само это «лучше» тем более не важно — важно лишь выяснить, кто был первым у дверей патентного бюро.

Мы не будем заводить разговор о «влияниях» и «заимствованиях». Григорьев был высокообразованный человек, но он был человек взрослый. Григорьев имел самостоятельный, самодержавный ум. Он брал горстями у самых разных мыслителей и художников — у Шекспира и Гете, у Гегеля и Шеллинга, у Карлейля и Эмерсона, — но у каждого из них Григорьев брал **свое**, Шеллинг был ему ближе других, но если бы Шеллинга не существовало, Григорьев отыскал бы свое добро в другом месте. Шеллинг и Григорьев имели родственный душевный строй, они одним вином опьянялись, — а о том, что это было за вино, поговорим чуть позже.

А пока постараемся в последний раз ответить на вопрос: в чем же заключается право Григорьева на бессмертие? В чем его подлинное значение?

Может быть, прав был Венгеров, увидевший это значение Аполлона Григорьева «в красоте его духовной личности, “органично” проникнутой лучшими началами высокого и возвышенного»?²⁸ Что-то есть в этом венгеровском дифирамбе, определенно, но не следует забывать, наверное, про несчастную жену Григорьева, спившуюся и погибшую, про брошенных им детей (у Григорьева было двое сыновей, тоже рано погибших: один умер от наследственного алкоголизма, другой сошел с ума), про затянув-

шийся опыт социальной реабилитации проституток, увлекший Григорьева особенно в то время, когда несчастная жена его болела, отчаянно нуждалась и взывала о помощи, которой так и не последовало... Вообще, слишком много было в жизни этой высокодаровитой личности, проникнутой лучшими началами, всяческого неблагообразия и слишком много элементарной водки.

Притом и чистота принципов была у Григорьева в буквальном значении этого слова донкихотской. Гнушаясь общепринятыми методами литературной борьбы, он облегчил задачу врагам национальных начал, дал им легкую возможность сделать из своих излюбленных идей посмешище для всей читающей России.

А вот на разрыв с Достоевским Григорьев пошел, не задумываясь, он вообще легко расставался с близкими людьми — с Островским, с Эдельсоном... Судьба «последнего романтика» требовала соответствующих декораций, ореол «непонятости», «одиночества» был тут необходим. Разрыв с Достоевским произошел только потому, что Достоевский во «Времени» приступил к пропаганде почвеннических идей с размахом и хваткой опытного журнального борца. Для Григорьева все в этой ситуации строго логично: дорогое его сердцу почвенничество превращается в доктрину, застывает, становится «теорией», а «теория» — это то, с чем Ап. Григорьев всегда будет бороться.

То же произошло и с патриархальными началами русской жизни, красоту и ценность которых Григорьев некогда отстаивал. Как только эта красота получила под пером Островского и С. Т. Аксакова пластическое выражение и начала приобретать общественное признание, Григорьев отходит от Островского. Теперь его больше интересуют «хищные» типы, интересует оппозиция тому «добродушному зверству», к которому все чаще сводится теперь для Григорьева патриархальная старина.

Идея, которую подхватила и понесла «толпа», есть нечто невыносимое для подлинного романтика.

Что же остается от Аполлона Григорьева для вечности? Остается Григорьев — гениальный резонатор, «чуткий как Эолова арфа»²⁹, по словам Фета. Остается **лучший критик** истории русской литературы, работавший в лучшую ее пору. Но что есть критик, и почему мы должны помнить о нем? Произведения, которые Григорьев верно оценил, успеху (а иногда и созданию) которых способствовал, живы по сей день и долго еще будут жить; великолепное здание классической русской литературы давно

построено, заселено и открыто для экскурсантов, а критик, пусть даже и гениальный, это те строительные леса, которые нужны были при постройке здания. Когда стройка закончена, леса разбирают и увозят. Кто думает о строительных лесах, кого, кроме специалистов, они интересуют?

В. В. Кожин, ведущий наш литературовед последнего тридцатилетия, в цикле статей 1971–1974 годов предложил новые принципы построения истории русской литературы, выстроил свою схему ее развития. По этой схеме, например, творчество Пушкина оценивается как ренессансный реализм, то есть ставится в параллель с творчеством Шекспира; Гоголь и Баратынский представляют художественную стихию барокко и должны рассматриваться параллельно с такими мастерами, как Тирсо де Молина, Гонгора, Кеведо, Мильтон, Джон Донн; русский сентиментализм, по Кожину, — это «Детство», «Отрочество», «Люцерн» Льва Толстого, «Бедные люди» Достоевского и т. д. и т. п.

Но сегодня нас особенно интересует мнение Кожина о русском романтизме, которое резко отличается от традиционных представлений, сводящих романтизм в русской литературе к «Шильонскому узнику» и «Кавказскому пленнику». Кожин пишет: «Творчество Достоевского и в значительной мере Лескова, позднее творчество Тютчева, Фета, Полонского, А. Толстого и поэтов-славянофилов, поэтические драмы Островского, проза и поэзия Аполлона Григорьева, творчество К. Леонтьева <...> принадлежат, несомненно, к романтизму». И далее: «Творчество Достоевского — высшее и полнейшее выражение мирового романтизма вообще»³⁰. Здесь необходимо добавить (вовсе не в укор Кожину, на разбор глубокомысленной и остроумной теории которого у нас просто нет сейчас времени), что выразить романтизм в творчестве — значит в значительной степени его преодолеть. Достоевский в последних своих произведениях указал на Церковь как на высший и конечный пункт человеческих стремлений, призвал горделивого скитальца-интеллигента к смирению и труду — и тем самым, конечно, вырвался за пределы романтизма. И тот же путь задолго до Достоевского (поскольку европейский романтизм старше русского) проделали многие видные европейские романтики: Август Шлегель — один из наиболее ранних тому примеров.

Романтизм себе не довлеет: романтическая тоска по идеалу, в принципе, неутолима. И наиболее последовательным выразите-

лем самого духа романтизма в русской культуре остается Аполлон Григорьев, в душе которого свободно лежал некий прекрасный идеал, и этому идеалу, этому идолу Григорьев принес в жертву всю свою жизнь без остатка.

А. Ф. Лосев, размышляя в своей «Диалектике художественной формы» об извечной борьбе классического и романтического начал в жизни человеческого духа, приходит к следующим выводам: «Классицизм есть “актуальная бесконечность” <...> Романтизм есть потенциальная бесконечность, которая в существе своем беспокойно-неопределенна и не имеет границ; это, если хотите, дурная бесконечность <...>

Романтизм <...> пытается разрешить неразрешимую задачу — быть универсальной идеей, оставаясь в то же время в сфере человеческого субъекта и индивидуальности. Равным образом <...> романтизм никогда не может решить и другой — также нерешимой, ибо ложной, — задачи — пробиться в вечность, оставаясь в текучем потоке времени. Тут надо чем-то пожертвовать, а романтизм не хочет жертвовать ни временными радостями и печалью, ни вечным и бесконечным блаженством»³¹.

Впрочем, отношение к романтизму того или иного мыслителя зависит во многом от его личной веры.

Для тех, кто верит в бесконечное и безначальное развитие, романтизм — одно из основных начал человеческого духа. Начало беспокойное, бродильное. Проявляясь особенно ярко в кризисные эпохи, это начало раз за разом способствует выходу человечества из очередного тупика, подготавливает прорывы в новые, доселе заповедные, области. Фаустовское начало, пронизывающее современную нам цивилизацию Запада.

Для тех, кто сверяет свои верования с катехизисом святителя Филарета, романтизм — болезнь духа. «Всякий романтизм гностичен, — указывает Лосев, — а гностицизм как для правоверного эллина Плотина есть пессимизм и атеизм, так и для христианского епископа Иринея Лионского — “лжеименный разум” и разврат»³².

Исторический романтизм — мощное и влиятельное направление в европейском искусстве, расцветшее в эпоху Французской революции и Наполеоновских войн. Энергия, напитавшая европейский романтизм, была энергией разрушения. Манифестации романтизма, при всей их внешней привлекательности, были пляской на костях классицизма и просветительства, крушению которых романтизм всемерно способствовал. Созидательная же его способность оказалась достаточно скромной: Шекспир, во

имя которого романтики разбивали стесняющие оковы классических правил, так и остался Шекспиром, романтики — романтиками, понятием собирательным.

Лосев жестко связывает романтизм с протестантизмом, который тоже ведь возник в связи с крушением части старого здания католической церкви — и тоже энергия, высвободившаяся в результате этого крушения, в дальнейшем только рассеивалась. Первоначальное лютеранство дробилось и до сих пор продолжает дробиться на многочисленные протестантские секты.

Надо сказать, что история Фауста в европейской традиции XVI–XVIII веков была историей человека, погубившего душу. Спасение Фауста — хор ангелов, поющих: «Кто трудится вечно и вечно стремится, того мы можем спасти», — дело рук Гете, романтика и протестанта.

Многим участникам романтического движения, как уже отмечалось, удалось вырваться из заколдованного круга «вечных стремлений», удалось обрести положительные верования или хотя бы связать себя золотой цепью «бытовых предрассудков и аскетической морали» с вечной правдой, которая в христианских странах наложила нестираемый отпечаток на быт и на традиционную мораль.

Аполлон Григорьев остался на огненном колесе «живых фактов искусства», страстей, стремлений.

Впрочем, романтизм вечен. И его история вовсе не закончилась со смертью «последнего романтика». Но судьба романтизма в послеромантическую эпоху — огромная тема, далеко выходящая за рамки этой статьи. Тут нужно говорить о Шопенгауэре и Ницше, о Вагнере и Врубеле, об европейском декадансе, ставшем реакцией на ту «капиталистическую фальсификацию барства» (К. Леонтьев), которая сделалась основным стилем европейской жизни после 1848 года, об искусстве модерна, о символизме и т. д. и т. п.

Резюмируя сказанное здесь о Григорьеве, заметим, во-первых, что он был **крупным мыслителем национального толка**, повлиявшим на Достоевского, Страхова и Данилевского.

Во-вторых, он был **крупнейшим литературным критиком в нашей истории**, и его вклад в общенародное дело создания классического русского романа оказался едва ли не решающим.

Но цена, которую заплатил за этот свой подвиг Аполлон Григорьев, многим из нас показалась бы чрезмерной.

Примечания

- ¹ *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 210–215.
- ² *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1980. Т. 20. С. 136.
- ³ *Григорьев Аполлон.* Избранные произведения. Л., 1959. С. 118.
- ⁴ *Григорьев Аполлон.* Эстетика и критика. М., 1980. С. 145–146.
- ⁵ Там же. С. 145.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Там же. С. 138.
- ⁸ Сочинения Аполлона Григорьева. СПб., 1876. Т. I. С. 342.
- ⁹ Полное собрание сочинений и писем Аполлона Григорьева в двенадцати томах. Пг., 1918. Т. I. С. 140 (см. также примечания на С. 316 и С. 199).
- ¹⁰ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1986. Т. 29. Кн. 1. С. 32.
- ¹¹ *Григорьев Аполлон.* Письма. М., 1999. С. 265.
- ¹² *Фет Афанасий.* Воспоминания. 1892. Репринтное издание 1890–1893 гг. Т. 3. С. 140.
- ¹³ Там же. С. 156.
- ¹⁴ Там же. С. 226.
- ¹⁵ *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 97.
- ¹⁶ *Григорьев Аполлон.* Эстетика и критика. С. 208.
- ¹⁷ *Григорьев Аполлон.* Письма. С. 178.
- ¹⁸ *Есенин Сергей.* Полн. собр. соч.: В 7 т. М., 1996. Т. 4. С. 450–451.
- ¹⁹ Полное собрание сочинений Е. А. Боратынского. Пг., 1915. Т. 2. С. 16.
- ²⁰ *Григорьев А. А.* Искусство и нравственность. М., 1986. С. 78.
- ²¹ Там же. С. 201.
- ²² Там же. С. 46.
- ²³ Там же. С. 69.
- ²⁴ *Прот. Георгий Флоровский.* Пути Русского Богословия. Вильнюс, 1991. Репринтное издание 1937 г. С. 305.
- ²⁵ *Щербина Н. Ф.* Избранные произведения. Л., 1970. С. 269.
- ²⁶ *Григорьев Аполлон.* Эстетика и критика. С. 164.
- ²⁷ *Шеллинг Ф.* Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 396.
- ²⁸ Новый Энциклопедический Словарь. СПб., 6. г. Т. 15. С. 33.
- ²⁹ *Фет Афанасий.* Указ. соч. С. 152.
- ³⁰ *Кожин В. В.* Размышления о русской литературе. М., 1991. С. 493.
- ³¹ *Лосев А. Ф.* Форма — Стиль — Выражение. М., 1995. С. 248–251.
- ³² Там же. С. 252.

Ю. Н. ГОВОРУХА-ОТРОК И ЗАДАЧИ КОНСЕРВАТИВНОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ КРИТИКИ

Юрий Николаевич Говоруха-Отрок (1850–1896) писал под псевдонимом Ю. Николаев как литературный и театральный критик, прозаик, публицист.

Он учился во 2-й харьковской гимназии, готовился к поступлению в Харьковский университет. В 1874 году Говоруха-Отрок знакомится с одним из инициаторов «хождения в народ», который увлекает его в деятельность по созданию кружка. Проводятся ряд сходок, после чего Говоруха-Отрок заявляет о своем желании выйти из кружка. Однако, он оказывается привлеченным к делу «о пропаганде в империи» и арестовывается в 1874 году в Петербурге, куда приезжает, чтобы показать Н. К. Михайловскому свои сочинения. Говоруха в то время черпал свои знания из либеральных писателей. Сам он потом рассказывал: «Это было в половине семидесятых годов. Я был почти еще мальчиком, зачитывался чуть не до заучивания наизусть Белинским и Герценом, знал также Добролюбова и Писарева, хотя ни тот, ни другой не производили на меня впечатления, но об А. А. Григорьеве не слыхал ничего. Случилось это очень просто; когда я обращался к “развитым” и даже “ученым” людям (профессорам, например), мне указывали Белинского, Герцена, Добролюбова, Писарева, но никто не говорил о других литературных деятелях»¹.

Говоруха-Отрок заключается в Петропавловскую крепость и проводит в одиночном заключении 1874–1876 гг. Именно там он впервые прочитал то, что в будущем разовьется в нем самом как убеждение, мировоззрение: «Были какие-то книжки *Времени* и *Эпохи*. Тут-то я прочел некоторые статьи Григорьева, которые явились для меня как бы новым откровением... Через три года, когда меня освободили, я достал себе первый том *Сочинений* Григорьева, изданный Н. Н. Страховым. В этом первом томе (и единственном) собрано все самое существенное, что писал Григорьев. Я прочел этот первый том, и впечатление было неотразимое. Впечатление это обуславливалось не глубоким пониманием идей

Григорьева, — тогда я еще мало был подготовлен к такому пониманию их, — впечатление это производила та искренность и та безграничная любовь к литературе, которые светятся в каждой строчке, написанной Григорьевым...»². С 1876 года он помещается в Дом предварительного заключения. В ходе следствия выяснилось, что его «революционная деятельность» не только была случайна, но и ничтожно мала — он выступил оратором на двух сходках, но ему были приписаны чужие показания. Говоруха-Отрок был приговорен к ссылке в Тобольскую губернию «с лишением всех особенных прав и преимуществ и отдаче в исправительные арестантские отделения на один год и три месяца» (Из материалов «Государственных преступлений в России»)³, но по ходатайству суда был учтен срок предварительного заключения и арестанта выпускают на свободу под надзор полиции с местом проживания в Харькове.

В 1878 году Говоруха-Отрок анонимно участвует (при содействии Михайловского) в библиографическом разделе «Отечественных записок» и «Дела». В 1878 году он сотрудничает и с газетой «Харьков», а в 1881–1882 годах становится редактором литературного отдела журнала «Мир». С 1881 по 1889 годы — он постоянный критик и публицист харьковской газеты «Южный край». Ведущим литературным и театральным обозревателем газеты «Московские ведомости» он является с 1889 года. С 1890 года он ведет здесь постоянные разделы — «Литературные Заметки», а позже театральную хронику. Печатается и в других периодических изданиях.

1

Ю. Н. Говоруха-Отрок — младший современник Н. Н. Стрехова. Они были знакомы и настолько, очевидно, были близки духовно, что проезжая через Москву или бывая в ней, Стрехов останавливался у Говорухи-Отрока. «Мы постоянно переписывались, — говорил Говоруха — довольно часто виделись лично, проводя время в нескончаемых беседах — конечно, о литературе и об искусстве»⁴. Благодаря общению со Стреховым, Ю. Н. Говоруха начинает интересоваться философией, состоит некоторое время членом Психологического Общества и принимает деятельное участие в его заседаниях. Н. Н. Стрехов высоко ценил критическую деятельность Ю. Н. Говорухи, назвав в беседе с В. В. Ро-

зановым его литературную критику «светлым явлением нашей литературы за последние годы». Розанов же подчеркивал, что Страхов находил в Говорухе «существенную черту критика: любовь к литературе в ее *собственных* задачах и оценку каждого порознь литературного произведения с точки зрения *правильности* способов, в нем употребленных для осуществления такой задачи»⁵. Это умение Говорухи «схватить главную мысль» Страхов ценил высоко и давал признательную оценку разбору литературной деятельности Тургенева, данной Говорухой в книге «Тургенев», вышедшей в 1894 году. Менее удачной казалась Страхову другая работа Говорухи-Отрока — о Короленко (полное название этой книги «Очерки современной беллетристики. В. Г. Короленко»), вышедшей в 1893 году. Но крайняя загруженность текущей литературной работой, требующей ежедневного писательства, не позволила рано умершему Говорухе осуществить все свои планы — в частности, он намеревался написать обширный очерк о Гамлете, любимом его произведении европейской литературы (им было опубликована небольшая статья о Шекспире и его «Гамлете»). В одном из писем к Розанову Говоруха писал: «Что касается до Вашего желанья променять учительство на журналистику, то заклинаю Вас всеми святыми, не предпринимайте в этом направлении никакого решительного шага, не повидавшись со мной и не посоветовавшись с Н. Н. Страховым. Вы можете совершенно и на всю жизнь погубить себя. Нужна чрезмерная нравственная и умственная выносливость, кошачья живучесть, чтобы, сделавшись журналистом, не обратиться в журнального *смерда*, не погубить окончательно своего дарования...»⁶

В личности критика Ю. Николаева его современники отмечали благородство и тонкость натуры — тонкость в том смысле, что он всегда хорошо видел и чувствовал истинное и ложное в человеке, истинное и ложное в произведении. Говоруху-Отрока принято считать поздним славянофилом. Он, как и Страхов, был последователем Аполлона Григорьева в критике. Он критиковал путь западной цивилизации за отсутствие в ней духовных ориентиров и ценностей. Он полагал, что несмотря на реформы Петра, которые в сущности все же не затронули «прежнего внутреннего склада жизни»⁷, только в России сохраняются нравственные устои. В основании его мировоззрения лежало представление, что есть «ценности вечные и неизблемые», а среди них первейшая — Православие, которое для критика было «особое культурное начало, положенное в основу исторической жизни русского

народа»⁸. Говоруха-Отрок полагал, что только в лоне Церкви возможно правильное формирование человека и во взаимодействии с ней — правильное развитие общества. Другие составные знаменитой триады — самодержавие и народность — тоже со всей серьезностью воспринимались Говорухой: они также входили в «тип нравственного сознания» русского человека. Он был безусловный консерватор по своему типу мышления, по своим ориентирам в культуре. Для его сознания было характерно высокое представление о норме, об идеале, который критик видел осуществленным в мировой классической культуре, в великом искусстве прошлого. Он полагал, что с тех пор как «разночинец ворвался на литературную арену», литература приходит в упадок⁹. Он считал искусство самым высшим из всех земных дел человека, ибо требовало оно от творца подвига самопознания и самоулучшения, помогало через творчество открыть во временном, текучем свет вечных истин. А потому столь остро он реагировал на злобу своего времени: Говоруха-Отрок резко отрицательно относился к либеральным идеям. Для него модная «защита прав личности» была не чем иным как «отрицанием сдерживающего начала». Человек должен иметь «страх Божий», полагал критик; человек обманывается идеями всеобщего счастья, тогда как его задача — религиозно-нравственное развитие своей собственной личности. Не счастье удел его земной жизни: «Человек существует не для счастья... жизнь его есть подвиг страдания и искупления»¹⁰.

«Он был реалист, — пишет В. Розанов, — в том благородном смысле, что словесное искусство освещалось для него некоторым высшим светом, идущим от реального; и он был мистик, потому что это реальное хотя и могло бы быть названо “жизнью”, однако не имело ничего общего с “делами и днями”, бегущими в ней, с частностями, хлопотами; что это была скорее *мысль* жизни, нежели ее фактическое содержание. Все освещалось в поле его зрения глубоким, неясным, несколько *матовым* светом; в этом свете он читал и любил жизнь, любил ее как носительницу этого света, то есть *не самостоятельно*; литературу любил он — только как третья. И вот отчего самый взгляд его на литературу был глубок и чист, никогда не был тревожен; вот отчего он никогда не стал публицистом в критике, имея все внешние и технические средства к этому»¹¹. В. Розанов, по сути и назвал одну из *задач* консервативной литературной критики как она воплотилась в творчестве Говорухи-Отрока. Задача эта состоит в утверждении ценностных приоритетов, духовной вертикали —

все, буквально все, освещается «Высшим светом», и только такая, преображенная жизнь (преображенная Светом) полагается нормальной, достойной любви и внимания. Здесь важно и то, что именно эта первичная любовь к преображенной жизни всегда характерна для консервативного сознания, полагающего, что сама по себе жизнь является такой ценностью, что искусство и литература при этом занимают только «третье место».

О Ю. Н. Говорухе-Отроке довольно мало писали исследователи и столь же немногочисленны воспоминания о нем, а потому мы полагаем необходимым осветить их, чтобы уяснить как его современники оценивали его мировоззрение и литературно-критическую деятельность.

Воспоминания о нем В. В. Розанова, уже цитированные выше, дают представление о типе личности Говорухи-Отрока и типе критика, который со всей определенностью можно назвать типом консервативным. Розанов говорит, что среди ценностей, принятых в русской культуре и в русском мировоззрении основополагающими, Говоруха-Отрок не назвал бы ни разума, ни благости, ни святости и могущества, но назвал бы вечность и милосердие. Это те «два угла, под которыми он особенно хотел созерцать мир; без которых ему мир не был бы нужен». О чем бы и о ком бы он ни писал, он особенно любил «вечность» и фиксировал свое внимание на ней. Он особенно хотел «милосердия» — без него не понимал ни жизни, ни людей. Из этой личной черты, полагал Розанов, вытекало его «невнимание к политическим тревогам своих дней, его гуманизм» и его «*индивидуализм*, эта еще гамлетовская черта»¹². Розанов отмечал, что несмотря на его некоторое участие в молодости в «массовом движении», Юрий Николаевич все же не имел «общественных» чувств, не интересовался «обществом» и его судьбой, и никакие перемены в политике не воздействовали на его писания. «Он весь был погружен в то единственное, что в истории, в народе можно было созерцать под углом вечности в человеке»¹³. В центре внимания Говорухи всегда был человек — «его лицо и сердце», но никогда — «человечество». Розанов вспоминает слова Говорухи о том, что он говорил: «...я ничего не люблю читать позднее XVII века! — нахожу, что чем позже, тем люди начинают скучнее, *вяле* писать: живость и правда только в старых книгах». Он жил с определенным ощущением, что «человек *здесь* — умер; в значительной степени — в новой цивилизации человек *умер*»¹⁴. В этом

убеждении видел В. В. Розанов источник консерватизма Говорухи-Отрока — отсюда, с этой точки начинались его размышления и оценки современной литературы и жизни. Но это убеждение было бы ограниченным, если бы в личности Говорухи не было еще одной консервативной опоры — его настоящее «слияние с православием», этим «путем и жизнью», этой способностью отмести все в себе, своей жизни, в своих писаниях, — отмести все, что расходилось с каноном, традицией, со всем, «чему одобрения не произнесла бы Церковь». Этот духовный строй Говорухи-Отрока называет Розанов «кануном иноческого пострига, когда все еще отдается сегодня миру с тем, чтобы завтра от этого всего отказаться, т. е. уже *сегодня* отдается с некоторою *условностью*, — есть строй лучших, нежнейших душ нашего времени, так чуждых специфического ощущения 60-х годов: личной автономии, самонадежности, гордости»¹⁵.

В сущности Розанов подчеркивает то свойство «консервативно-устроенной» личности, которое было характерно и для Страхова, и для Леонтьева: это — столь несовременное умение слиться с тем, что больше тебя, с тем, что освящено традицией. Это — умение заключить традиции православной культуры в свою собственную личность, признавая всю ограниченность любой литературной и художественной деятельности самой по себе.

Воспоминания о Говорухе-Отроке Льва Александровича Тихомирова были напечатаны в сборнике статей из «Русского обозрения», посвященных памяти скончавшегося критика. Тихомиров, сам прошедший путь от революционера до монархиста, так оценивал бывшую революционность Говорухи-Отрока: «В молодости он, как все тогда, был увлечен потоком революционных идей. Его и доселе упрекают в этом некоторые безгрешные “консерваторы”. Нужно, однако, заметить, что его “нигилизм” был чисто личною стадией развития, за которую скорее он сам может упрекать русское общество, нежели оно его. Собственно же, как гражданину, в политическом отношении, ему вовсе не в чем “каяться”, как этого хочется тем же “консерваторам”, потому что во всяком случае никакого вреда *другим* он за время своего нигилизма не сделал, а уж расплатился за него как не всегда расплачивались и “нераскаянные”»¹⁶. Он ничего революционного в смысле поступков не успел сделать, да и «не сделал бы» — считает Тихомиров. Тихомиров, хорошо знавший Говоруху во время ареста и процесса над ним, имел все основания утверждать, что «переворот», который произошел в Говорухе, был довольно ти-

пичным. И потому, что это нигилистическое движение убедило многих в его политической и общественной несостоятельности, и потому, что в натурах тонких и глубоких, неизбежно выросло отрицание нигилизма вследствие собственных «растущих требований личности»¹⁷: «Он почувствовал потребность *красоты, истины* абсолютной, божественной, пред ним сначала смутно, потом все яснее стали рисоваться такие сложные запросы развитой личности, что люди и идеи революции явились в его глазах неволью чем-то жалким, тупым, ничтожным»¹⁸. И переворот этот начал происходить уже в тюрьме — уже там, в толпе бывших товарищей, он был довольно одинок. А потому, естественно, его интересы больше не были связаны с революционными идеями — эстетика, религия, философия занимали его. Тихомиров вспоминал, что в то время, как освобожден был Говоруха, общество чрезвычайно интересовалось «заключенными», и у него был шанс стать «звездой» первой величины, привлечь к себе внимание, — тем более демократического толка писатели готовы были его поддержать, опекать, предоставлять страницы своих изданий для его произведений. Революционеры тоже хотели его привлечь к себе «как крупную силу», тем более с таким страдальческим опытом. К нему ездил в Харьков известный уже тогда революционер Желябов. Говоруха разорвал с покровителями. Ему чужды были модные либеральные идеи в той же степени, что и революционные. Кроме того, в харьковской газете Говорухой был помещен фельетон на тему о «хождении в народ». Это местными революционерами было воспринято как бунт против революции и местные радикалы приняли решение наказать отступника, вразумить его. Вот как описывает эту живую сценку Тихомиров, которую мы приводим в доказательство того, как реально происходило отстаивание Говорухой своих прав на изменение своей жизни по личному, а не общественному разумению. «Дело, — говорит Тихомиров, — происходило где-то в клубе. С революционной стороны были выбраны “депутаты от молодежи”». Они подошли к Говорухе-Отроку и произнесли ему целую обвинительную речь. Говорил студент, который впоследствии и передавал мне эту историю:

— Мы имеем вам нечто заявить, — произнес депутат.

— Сделайте одолжение, — ответил Говоруха-Отрок, сидевший с приятелем за бутылкой вина.

Депутат начал изъяснять, что прежде Говоруха-Отрок стоял за народ, и даже был мучеником, почему лучшие русские люди

его уважали. Теперь же он перешел на сторону угнетателей народа, и отношение к нему изменилось. Он, депутат, от имени молодежи должен заявить ему, что его теперь считают *подлецом*...

Говоруха-Отрок, вспыхнувший уже в начале речи, насторожился, и не успело слово “подлец” вылететь у оратора, как в физиономию его с размаха вlepился стакан с вином, бывший в руках “обвиняемого”. Несчастный депутат был порядочно исцарапан осколками. Его товарищи бросились на выручку, едва не завязалась свалка, но публика разняла ссорящихся.

Эта история возбудила в “радикалах” тем более негодования, что физическая победа осталась на стороне “отступника”, ибо представителям молодого поколения не удалось отомстить за пострадавшего оратора. Но зато против оскорбителя молодежи поднялся страшный шум, достигший до самого Петербурга. Тут уж для дерзкого оказалась всякая дверь заперта. Печать, все сильнее в это время ухаживающая за всякими передовыми людьми и идеями, стала для него недоступною. В пользу его “бойкотирования” одно время велась целая агитация. В конце концов, впрочем, в громе разных последовавших событий, он был скоро просто забыт, как нечто несуществующее и значения не имеющее»¹⁹.

Не приняли Говоруху в то время и «консерваторы». Тихомиров говорит, что «консерваторы» не спешили искать талантливых людей, «готовых послужить России». Положение Говорухи-Отрока было своеобразным: ни одна литературная партия не считала его «своим», а для представителей власти он оставался «неблагонадежным», ибо власти этой трудно было разглядеть перемены, происшедшие в нем. Он остался один. Но не исчез из литературной жизни. Его статьи в харьковском «Южном крае» обращали на себя внимание, конечно, тех, кто следил за ростом русской мысли. Их называли «вдохновенными», в них и Тихомиров отмечал «свежесть чувства», «особый ореол идеализма». И считал его талантливым проповедником православно-русской идеи. И был страшно удивлен, когда узнал в 1889 году, что этот вдохновенный человек одиннадцатый год продолжал оставаться в опале и не имел паспорта. Говоруха оставался «без вольного доступа в центры, где, казалось бы, так нужен был его редкий талант для широкого действия на воскресавшую национальную Россию»²⁰. Тихомиров вспоминает, что гораздо много более сделавшие революционеры были прощены и восстановлены в гражданских правах, и страшно возмущался тем, что человек, так дав-

но и верно бескорыстно служивший русскому делу, остается в опале: «Но что это за страна, думалось мне, где так относятся к *своим* же талантам? Что это за общество, где за десять лет никто не похлопотал о столь нужном для *дела* человеке?»²¹ Только после десяти лет опалы Говоруха получил возможность перебраться в Москву и работать в «Московских ведомостях».

Тихомиров полагал, что русское общество не может похвалиться тем, что оказало много помощи развитию Говорухи. Мальчиком он был брошен в смуту идей, но выпутывался из этой смуты сам, своими личными усилиями. А между тем таланта он был большого: «Блестящий литературный талант его был до того гибок и разносторонен, что это даже вредило ему, мешая найти центр своей силы»²². Его ценили и как публициста, и как полемиста, но все же настоящим делом его была *художественная критика*.

Л. Тихомиров вспоминает, что современники Говорухи-Отрока некоторым образом упрекали его за *отсутствие* такого качества (распространившееся и на его писания) как спокойствие, полагая, что оно непременно должно присутствовать у консерватора. Тихомиров говорит о непонимании ими *главного* в личности и работах Говорухи: «Говоруха был прежде всего — до мозга костей *православный*. Не в какие-нибудь социальные строи верил он, не в программы, а в Бога. Как православный — он был *монархист*, убежденный, искренний. Как православный же, он имел ряд требований к *личности*, конечно, не представляющих ничего общего с тою беспорядочною распущенностью, которую нынче выдают за свободу. Как православный Говоруха любил народ за его веру, за его христианскую выработку. Но Говоруха не имел ничего общего с теми “консерваторами”, которые уже “спокойны”, если в стране нет бунтов, народ послушен, а полиция бодрствует на страже общей тишины»²³.

Говорить о «спокойствии» Говорухи попросту странно. Его православно-монархические идеалы были так высоки, что «наличная действительность», все, его окружавшее, больно задевало его на каждом шагу. И задевало гораздо больше, чем либералов, пекущихся о свободах. Тихомиров вспоминает о сказанных словах Говорухи — «мы боремся за безнадежное дело». Что это значило и как их понимать? Расхождение действительности и идеала воспринималось им мучительно, казалось ему непреодолимо безмерным, что и приводило к подобным мыслям и приводило его к состоянию уныния. Но притом следует знать, что он не

боролся против «форм», в кои заключена действительность. Он искал духа, что оживляет формы, или их мертвит, засушивает. Если социалист и либерал полагали положение современной им России неприятным и опасным, и изменение этого положения видели в изменении *строю* государственной жизни, то для Говорухи не было и не могло быть таких «утешений», так как, будучи христианином, он знал, что *все дело заключается в человеке*. Когда человек падает, когда затухает в нем дух живой, то никто не поможет никакими реформами. Как подлинный консерватор он видел проблему в «духовном оскудении самой личности», и это видение лишало его «консервативного спокойствия». Говоруха серьезно размышлял о «последних временах», и столь же мужественно полагал, что православный писатель должен стоять на своем посту и в последние времена, выполняя свой долг.

«Духовному складу Говорухи гораздо более соответствовала *проповедь миросозерцания*, — пишет Л. Тихомиров. — Ей он посвятил большую часть своих сил и большую часть своей *литературной* критики»²⁴. Как обозреватель литературной жизни, он сталкивался на этом поприще со всеми типами миросозерцаний, разделяющих современное ему общество. Он был положительный проповедник, истолковывал русско-православную идею.

Для такого типа писателя и критика всегда была характерна определенная черта (или принцип), состоящая в том, что критик постоянно сверял свои собственные мысли с мыслью церковной. «Модных богословов на протестантский манер он не любил больше даже чем “либералов”»²⁵. Апологетическая задача критики Говорухи-Отрока предполагала необходимость защищать *старые истины*, указывать в них новое или мало заметное для современников. Его обвиняли в *тенденциозности* — Н. Михайловский, в то время самый крупный представитель «передовой» журналистики, говорил, что если критика Говорухи-Отрока не тенденциозна, то он не понимает, что есть тенденция. На что понимающие Говоруху, как Тихомиров, возражали, что «отсутствие тенденции вовсе не означает отсутствия *мерила*»²⁶. Любопытно, что забытый сейчас критик Ясинский в петербургских «Биржевых ведомостях» № 210 за 1896 год в статье о Говорухе писал (после его смерти): «Следует отметить, что изо всех либеральных почитателей симпатичного таланта г. Короленко никто так не увлекался им, как консервативный Говоруха-Отрок. Он написал о Короленко целую книгу. Не знаю, распространена ли эта книга. А она заслуживает внимания — не только в литературном отно-

шении, но и в этическом, как образчик беспристрастия, достойный подражания. Это все равно, если бы г. Протопопов напечатал панегирик Каткову как талантливому публицисту»²⁷.

В любом случае всякое суждение имеет вес, если явления оцениваются какой-либо мерой, нормой. В тенденциозном суждении, как правило, это *мерило* берется из области, не относящейся к обсуждаемому явлению. Заслугу Говорухи Тихомиров как раз и видел в том, что «он именно чутьем понял *мерило, приложимое к оценке художественных произведений*»²⁸. Говоруха не оставил теоретических обоснований своей манеры критики, но дал практическое ее воплощение, показал в старых и новых писателях то, в чем состояла сущность их художественности. Он обладал правильным направлением **понимания**. Во многом Говоруха-Отрок как бы возвратился к традициям эстетической критики. Но возвращение это было не буквальным, а потребовало от него воссоздания критики в ее высшей форме. И разница вся заключалась в том, что устоявшийся тип эстетической критики носил по преимуществу характер светский, то есть характер неких условных критериев и понятий об изящном. «У людей более талантливых, как Белинский, она не только подрывалась уже бурлящею *гражданскою* идеей, но и тем, что сознание *идеала* как мерил художественности, роковым образом оставалось у них смутно, потому что давалось *философским* путем»²⁹. Другого типа критика, современная Говорухе, была пропитана «ошибкою», развитой логически и обоснованною Чернышевским — суть ее в том, что жизнь бралась мерой прекрасного. Как тут понимать жизнь? Сама жизнь тоже требует определенного мерил, чтобы выступать критерием и дать возможность оценивать. Скорее можно согласиться с тем, что *прекрасное*, осмысленное как дар *религиозного* идеала, способно служить мерилом жизни, так как «прекрасное» более ощутимо, более «надежно». Говоруха выработал в себе этот идеал прекрасного, но именно наличие этого идеала снимает вопрос о тенденциозности его критики.

Сила Говорухи-критика, с точки зрения того же Тихомирова, состояла в том, что он имел *живое* религиозное чувство. Чувство веры. Всегда видел пред собою Бога, как *реальность несомненной* *шую*, всегда помнил Христа как источник *идеала*. Именно это и помогло иметь внутреннее безошибочное мерило в понимании Говорухой прекрасного. Мерило прекрасного есть вечное. Об этом качестве критики Говорухи говорил Розанов и говорит Тихомиров. (Это качество, как свидетельствуют все статьи, поме-

щенные в сборнике, было присуще всем писателям и мыслителям консервативного течения, т. е. национального, русского, в нашей культуре.) Вечное, — отмечает Тихомиров, — составляет сущность и мерило самой жизни. Писателю, как и всякому рядовому человеку, может казаться, что он живет настоящими интересами, которые на самом-то деле составляют «суету сует», мираж и обман. В этом настроении, считает Говоруха, насколько оно охватывает писателя, он не может творить ничего подлинно художественного. Только освободившись от рабства суеты мира, он может ощущать в себе голос вечного — тогда и происходит настоящее художественное творчество. Жизнь, таким образом, есть только то, что не умирает. Но что же не умирает? Не умирают красота, правда. Собственно правда, жизнь, красота — разные проявления и разные названия того явления, которое есть проявление Бога. Говоруха и искал в художниках это вечное. Для него значило понять художника — это увидеть и показать, где он был поработан суетой, а где пользовался вдохновением, которое идеально. Никакое произведение не могло его подкупить никакой идеей, если в нем не было этого отблеска идеальности. Для него писатель становился *своим*, если находил в нем критик вдохновение, и *чужим* — если голос вечного подчинял он идейным интересам.

Такой подход к творчеству, по мнению Тихомирова, мог поставить Говоруху «родоначальником особой школы, которая одинаково отходит от эстетических и реалистических относительностей, и ставит перед критиком постоянное требование почувствовать и показать в произведении образное воплощение *безусловного* “вечного”, в чем и заключается художественное, подобно тому как проявление безусловного в идее открывает *истину*, а в области нравственной создает *правду*»³⁰.

Размышляя о будущем русско-православной культуры, Говоруха спрашивал: где его живые ростки? По мнению его современников, таким «живым ростком» он был сам (можно вспомнить, что Розанов говорил о Страхове: в нем самом, в его личности заключалась безусловная ценность). «Мы верим в душу народную, — писал Говоруха-Отрок, — думаем, что народу нашему на его дальнейшем историческом пути предстоит все более и более раскрывать свои душевные богатства в своей науке, в своей философии, в своем искусстве, своею культурной работой внося в мир новые, еще неведомые миру настроения». Ростком *этой* культуры он и был. Его имя окружают имена Н. Н. Страхова,

П. Е. Астафьева, К. Н. Леонтьева, В. В. Розанова — вместе с ними он был представителем культуры, вырастающей на *русском настроении*.

Болезнь подражательности, которой было охвачено культурное пространство России нового времени, очень хорошо чувствовалась и Говорухой. А потому он полагал, что только создавая конкретные проявления своего и отвечая на культурные запросы страны (давая при этом лучшее, нежели предметы иностранного ввоза), только так можно вылечить свою страну, изуродованную подражательностью. Новые имена — этнографа Ильминского, педагога Рачинского, труды И. Киреевского и П. Е. Астафьева, государственные идеи М. Н. Каткова, историко-социальные концепции Леонтьева, русская живопись М. В. Васнецова — вот имена строителей русской культурной самобытности. Всеми ими руководило православное чувство. «Как в С. А. Рачинском мы увидели, — говорит Л. Тихомиров, — что православное чувство создает нам основы воспитания *высшие*, нежели способна дать индифферентная “светская” школа, как у Васнецова мы увидели православный *символ* выше реалистической погони за точностью или механическим эффектом краски, увидели Божию Матерь, заставляющую забывать европейских “мадонн”, так и у Говорухи увидели, что православное чувство дает основы для понимания и оценки художественной правды более прочные и широкие, нежели бессильные теории “от рассудочности”»³¹. В таком случае важно не только литературное, научное, художественное наследство, но и **личный пример**, который как бы говорит всякому русскому человеку: не бойся быть русским, не бойся опереться на чувство веры, говорящее в сердце твоём, а верь, что оно есть источник настоящей силы, той силы, что сделает тебя полноправным в любых областях творчества, в науке, в общественной жизни. Тихомиров очень ценил личный пример, полагался на него и надеялся, что голоса не боящихся быть русскими (вопреки «стараниям охранителей русского отупения») будут услышаны новыми поколениями, новыми деятелями.

2

Говоруха-Отрок был близок со многими священниками, поэтому мы полагаем интересной оценку его личности и деятель-

ности священника И. Фуделя. Священник говорит о Говорухе как человеке, деятельность которого была посвящена «выяснению основ русской национальной культуры»³².

В одной из своих статей о Достоевском Говоруха-Отрок писал, что «только великим страданием покушается благодать веры». Его вера была «приобретена» тоже страданием — в каторжной тюрьме, среди безвыходной тоски. Он всю свою жизнь вел борьбу за *духовное* существование лично свое и других людей. И он видел, что мало тех, кто готов вести эту борьбу, и много тех, кто погибает с растраченной, пустой душой. «В наш век, — писал Говоруха, — человечество уверовало в свой разум как в абсолютный критерий истины и поклонилось ему; уверовало не в то, что этот разум, одухотворенный верою, может иногда проникнуть пути Божии и в тайны Божии, явленные в природе, а в то, что этих путей, этих тайн вовсе нет, и что человечество одним своим разумом должно и может устроиться здесь, на теперешней земле, уже в совершенной и окончательной гармонии. Отсюда это преклонение пред “ликом человеческим”, то есть пред *своим* ликом, и идущее наряду с ним отрицание бессмертной души человеческой, а следовательно отрицание *абсолютной* ценности человеческой личности; отсюда и взгляд на человека только как на часть человечества. Вот почему на историю человечества смотрят не как на искупительный подвиг, не как на подвиг очищающего страдания, не как на тот “узкий путь”, который приведет человека и человечество в Царство Божие, а как на какое-то случайное скитание, в котором нет никакого смысла, и которое только теперь, сейчас, должно быть освещено светом человеческого разума. Этот разум человеческий должен привести человека к какой-то неизвестной, но прекрасной цели. Не возникает даже вопроса, что ведь нельзя идти к цели, которой не знаешь, и самое существование которой есть всего только плод воображения...»³³. Говоруха-Отрок считал, что все усилия европейской науки, искусства, философии направлены не к достижению «правды Божией», как это было когда-то в старой Европе, но к достижению нравственного и материального комфорта, то есть к достижению сугубо земных желаний и целей. О душе, бессмертной человеческой душе, уже никто не задумывается. Следовательно, представление о связи жизни земной с жизнью нездешней бесповоротно утрачено — единство жизни нарушено. Остается лишь тоска — «смутная тоска», о которой говорил еще Достоевский. Говоруха шел в оценке европейской цивилизации еще даль-

ше — что есть европейская цивилизация, уверовавшая в разум как критерий истины, уверовавшая в «кровь и железо», с помощью которых решает «великие вопросы в жизни народов»? Что есть эта цивилизация как не постоянная «хула на Духа Святого»? Таковы, с точки зрения Говорухи, те узкие рамки, в пределах которых покоится мысль европейского интеллигента. Но, естественно, было бы несправедливо не видеть тех, кто пытается преодолеть это убожество мысли. Отсюда и возникают страстное искание истины, скептицизм и трагические коллизии. «Дело в том, — продолжает Говоруха, — что всякий человек чему-нибудь да подчиняется, хотя бы и считал себя свободным; весь вопрос в том — *чему* подчиняется человек? Один подчиняется своей похоти, другой видит “свободу” именно в подчинении какой-нибудь теории, третий — своему “лику человечества”, своей субъективной мысли, своему субъективному чувству, не проверенному ничем высшим, не утвержденному ни на чем неизбывном. Но есть люди, которые, как Гамлет, раз мысль их разбужена — идут до конца, и потому не могут подчиняться ничему здешнему, земному, и вот они-то не находят никакого исхода из своего глубокого скептицизма и отчаяния до тех пор, пока не найдут Бога, высшее бесконечное, всесовершенное существо, стоящее вне мира, — существо, в которое они могут *свободно* уверовать, которому они могут *свободно* поклониться»³⁴. Только через такую веру идет примирение с жизнью, с миром, с человеком. Но сам по себе скептицизм не отступает ни перед чем. Если его носитель не может уверовать в высшее начало, то он будет вынужден признать, что жизнь — случайна и бессмысленна, что мир — это «заглохший сад», а человек — «эссенция праха». Современный человек, — полагает Говоруха-Отрок, достаточно труслив и **боится «мыслить до конца»**. «В современном человеке, — продолжает критик, — нет и следа серьезного скептицизма. Это просто шаткость мысли, *мыслелобязнь*, вследствие которой современный человек может уживаться со всевозможными противоречиями между мыслью и чувством». А результат противоречий может быть только один — только перед прямой постановкой вопроса придется стать человеку: или человек бессмертен, тогда с окончанием своей страдальческой истории, человек обретет новое небо и новую землю, или человек смертен — тогда история человечества полна бесплодных страданий, бессмысленных злодеяний, а весь мир — только «дьяволов водевиль». Говоруха считает, что никакого среднего, «третьего мировоззрения», для

человека, искренне желающего истины и стремящегося к ней, нет и быть не может. И выхода может быть только два: или глубочайшее отчаяние, или полнота жизни.

Чтобы достигнуть веры, говорит священник Фудель, мало только умственным путем выстрадать свое логическое убеждение. Для этого необходим еще подъем воли, искание веры и желание уверовать. В статье о Достоевском Говоруха писал (цитируя Достоевского), что «Фома уверовал не потому, что вложил персты в язвы, а потому, что *хотел* уверовать». Ю. Н. Говоруха отмечает, что Фома был весь проникнут жаждой веры, но его сугубо скептический ум стоял между ним и верой, отсюда это «не поверю, пока не вложу персты в язвы». Но для Фомы вопрос о вере — был вопросом жизни. Вот в чем дело и вот в чем главная тема Фомы. Критик полагал, что и в нашем обществе от неверия к вере обращаются лишь те, для которых вопрос о вере есть вопрос жизни, отодвигающий для них все остальные.

Священник отмечает, что и сам Говоруха-Отрок, обладающий умом скептическим, никогда не останавливался на полдороге, никогда не шел на компромиссы. «Правде, одной только правде он мог свободно подчинить себя». Если Говоруха в своих статьях и обличал действительность, то при этом ясно звучало не раздражение, но его страстная тоска о далеком от нас идеале. Не случайно его любимым героем был Гамлет, на которого он часто обращал внимание своих читателей, ибо этот принц датский выразил собой «всю тоску человечества». «Гамлетизм», говорил часто Говоруха, смысл которого заключается в тягостном и **трагическом раздумии** над загадкой мира, над тайною смерти и жизни, этот гамлетизм свойствен и русским душам. Достоевский о нашем гамлетизме сказал жестко: «У нас еще нет Гамлетов, — у нас еще только Карамазовы». Но точно ли нет? — спрашивал Говоруха. Быть может, у нас нет героя, подобного Гамлету, но Гамлеты были и есть в русской жизни. И не русский ли Гамлет мнился самому Достоевскому, когда он создавал своего Раскольникова? В великих выразителях нашего народного духа, в великом Гоголе, который был для Говорухи мучеником, распявшим в своей душе и пригвоздившим все наши пороки и язвы, в котором при этом не погасло стремление к идеалу, — разве не в них и не в Гоголе как в колоссальном трагическом лице мы замечаем ясно выраженные черты русского Гамлета? А Пушкин — разве его образ не проникнут высоким трагизмом, нашим, русским, который нельзя мерить европейскою меркою? Для Говору-

хи вся жизнь Пушкина была проникнута чистым подвигом страдания и покаяния.

О чем бы ни писал Говоруха-Отрок, говорит о. И. Фудель, он был легко узнаваем, потому как все его сочинения, в разных жанрах, были проникнуты одним настроением. Настроением христианским. Кроме того, он полагал, что именно *христианское смирение, усвоенное художником, есть главнейшее условие плодотворности его дела*. «Чтобы касаться отрицательных явлений жизни, — говорил Говоруха, — художник сам должен сознавать свои человеческие несовершенства, должен сам иметь христианское настроение, которое есть только одно: настроение кающегося мытаря; должен обладать тем высоким смирением, которое дается только *верой* в существо неизмеримо нас высшее, всеблагое, вселюбящее, бесконечно справедливое и мудрое. Без такой веры не может быть истинного смирения. Гордому, высоко ценящему себя человеку трудно и невозможно поставить себя на одну доску с злодеем, безумцем, отщепенцем или с жалким бродягой, отверженцем общества, с уличным вором, с проституткой, трудно пережить *их* жизнь, переболеть *их* язвами, перестрадать *их* страданиями; трудно признать *их равными себе* людьми и своими братьями. Тут не помогут ни гуманность, ни проповедуемый ныне «альтруизм», во имя которых предлагают нам снизойти до падшего человека, а никак не признать его *себе равным* во всех отношениях человеком, человеком с такою же бессмертной душой, а *себя* признать *таким же падшим*, как и последний из падших»³⁵. Для того, чтобы это почувствовать, нужна вера, ее благодать. Нужно настроение мытаря, чтобы сбросить с себя «хладный сон» души. Нужно понять, что все мы, все до одного грешны пред Единым безгрешным, который взял на себя грехи мира. Говоруха говорит, что тусклая свеча и яркая люстра разнятся до тех пор, пока не появится солнце, которое тут же затмит их ничтожный блеск и уничтожит пустое различие. Так и пред Солнцем правды Христа ступеваются и уничтожаются все наши мелкие людские различия, которые мы столь ценим. И только с таким чувством — с чувством своей виновности во всем мире — настоящий художник может приступить к изображению этой жизни. И тогда он будет художником, карающим грех, не оправдывающим его, а прощающим человека. «Иди и не грехи», — сказал Господь блуднице, не осудивший блудницу, но осудивший грех. Священник Фудель назвал эти размышления Говорухи проповедью, увидел в нем сильнейшее лирическое вооду-

шевление; увидел не холодное толкование от разума, но выстрададанное автором и переданное со всей силой искренности читателю.

3

Говоруха-Отрок принимал православие как истину. Он верил и в его культурное начало. Он вел постоянную борьбу против всего, что мешало этому началу проявляться в русской жизни. Многие его силы уходили на борьбу с общественным равнодушием к истине, с невежеством, с холопством перед Западом, на борьбу с негативным отношением к собственной истории нашей интеллигенции. И уже потому, что искал он правды, не искал компромиссов, дорожил независимостью убеждений, «не продавал свое перо ни на каком рынке современницы», — уже потому он не мог примыкать ни к какой партии, ни к какому литературному направлению в тесном смысле слова. Он был консерватором, — но не тем «спокойным», о которых говорил Тихомиров. Его консерватизм состоял в **сознательном** служении истине, вечным началам.

Критический очерк о Тургеневе был напечатан Говорухой-Отроком в 1894 году. В нем наиболее явно обнаруживают себя все те принципы и начала, которые руководили автором в его литературно-критической деятельности. Свой анализ Говоруха начинает с цитирования личного письма Тургенева к Я. Полонскому: «17 (5) марта. Полночь. Сижу я опять за своим столом... а у меня на душе темнее темной ночи... Могила словно торопится поглотить меня, как миг какой пролетает день, пустой, бесцельный, бесцветный. Смотришь: опять вались в постель. Ни права жить, ни охоты нет; *делать больше нечего, нечего ожидать, нечего даже желать*»³⁶. Это письмо необходимо критику потому, что он видел истоки определенного настроения героев Тургенева в личности самого писателя. Это настроение он назвал настроением лишних людей, которые так занимали Тургенева как художника, для которых именно он и создал это их «название». В другом своем письме тому же адресату Тургенев писал: «*Я ограничусь только уверением, что то настроение духа во мне не возникло вследствие последних неприятностей, а существует уже весьма давно — чуть ли не с самой молодости*» (С. 4).

Это отношение к жизни, что характеризует лишних людей, Говоруха находит уже в первых произведениях писателя и последовательно развертывает свои доказательства. И в «Записках охотника», и в рассказе «Гамлет Щигровского уезда», и в «Дневнике лишнего человека» есть этот лишний человек, что неспособен ни любить, ни верить, ни надеяться, пребывая во власти мелочных ощущений, руководящих его жизнью, — неспособен к сильному чувству.

Говоруха-Отрок высказывает совершенно определенно и прямо свою мысль, что «сам Тургенев был “лишним человеком”». Конечно, он понимал, что это утверждение способно вызвать недоумение. Может показаться странным само сопоставление героев Тургенева с ним самим — его Гамлет, Рудин, Нежданов «так и умирают, неспособные что-либо создать», тогда как Тургенев «оставил за собой след, который не скоро сотрется» (С. 20). И Говоруха объясняет, что дело тут не в степени ума, даровитости, или напротив, в недаровитости. Дело тут в особом пасовании перед самой жизнью, в «неспособности одним подъемом духа полюбить и поверить», дело тут в этом самом «нечего ожидать, нечего даже делать», о котором говорил сам Тургенев. У подобной болезни, говорит Говоруха, есть свои причины и состоят они «во всем ходе нашей новой истории» (С. 22). «Это — болезнь прививки чужой цивилизации, прививки, которую натуры сильные переносят благополучно, и которая губит натуры слабые» (С. 22). Как герои Тургенева, так и он сам, считает критик, получили «прививку европейского просвещения» и не вынесли ее от соприкосновения с этим просвещением. Это соприкосновение создало в них раздвоенность, которая осталась в них навсегда. Чувства сердечные тянули к родному (природе, быту), но неопределенная мысль вступала с ними в противоречие. Такой тип человека Говоруха называет «человеком без убеждений». Он считает, что Тургенев — «человек без убеждений, но с нравственными правилами порядочности, благородства, деликатности и т. д., которыми он руководствовался в личной жизни» (С. 25). Вместе с тем, критик сознает, что писатель Тургенев считал, что он имеет убеждения и очень твердые. Определяя их, Тургенев говорил, что он «закоренелый западник», «либерал старого покроя, в английском династическом смысле», и вместе с тем, Тургенев же говорил, что разделяет почти все убеждения Базарова, за исключением его взглядов на искусство.

Говоруха-Отрок предпринимает попытку разобраться в этих утверждениях писателя. Он говорит: «“Западника”, который в то же время “либерал старого покроя”, да еще “в династическом смысле”, конечно, можно себе представить; но какого бы то ни было либерала в “династическом смысле”, старого или нового покроя, разделяющего почти все убеждения Базарова, кроме его взглядов на искусство — такого либерала представить себе нельзя, с чем, без сомнения, всякий согласится. Только тем, что Тургенев имел неясное представление о своих собственных убеждениях, с одной стороны, и столь же неясное представление о смысле и значении мировоззрения Базарова, с другой — только этим и объясняется, что он дал два такие разноречивые свидетельства о своих убеждениях» (С. 25).

Западничество для Говорухи — мировоззрение определенное, хотя и отрицательное. А потому он задается вопросом: в чем же выражалось западничество Тургенева? И отвечает: «В отношении его к жизни, сказавшемся в его художественных произведениях, мы не видим отражения западничества» (С. 27). Критик подчеркивает, что скорее в нем можно наблюдать сочувствие к русскому быту, и никак нельзя принять за западничество, например, диалоги Потугина в «Дыме», где он требует зерносушилку и лишь получив ее, соглашается поверить в русский гений.

Главное другое: в конце концов, — говорит критик, — «из “Дыма” мы узнаем, что все: и Европа, и Россия, и даже зерносушилка — дым, и только» (С. 27). Но и в этом признании не выражено никакого определенного мировоззрения. Нет тут никакого западничества. Что же касается выражения «либерал старого покроя в английском династическом смысле», то и тут Говоруха-Отрок не видит ни мировоззренческих, ни каких-либо иных содержательных принципов и убеждений. Он говорит, что слова эти характеризуют «такого политического, литературного или общественного деятеля, который может находиться в оппозиции Его Величества, но никогда не будет принадлежать к оппозиции Его Величеству». Это выражение, произнесенное Тургеневым, мог бы сказать, считает Говоруха, и западник, и славянофил, и консерватор. Оно характеризует способ действия, но не содержание идей.

Говоруха-Отрок обращается к отрывку Тургенева «Довольно!» и делает вывод, что сущность мыслей писателя состоит в совершенном отрицании смысла мира, смысла истории и смысла человеческой жизни. «Страшно то, что нет ничего страшного,

что самая суть жизни мелка, — неинтересна и нищенски плоска», — цитирует критик писателя. И далее продолжает цитировать Тургенева, — его мысли, о «бренности искусства», и о мире, в «котором каждый судорожно спешит к неизвестной и непонятной ему цели». Здесь ничуть не выражается западничество Тургенева, но выражается «западный материалистический пессимизм» (С. 31). И в «Довольно!», и в «Дыме», в сущности, считает он, повторяется одна мысль: все *дым* — «народность, право, человечество, искусство», *дым* и вся человеческая история. Отмечая крикливую приподнятость чувства и патетическую риторику «Довольно!», Говоруха видит и другое: он говорит, что Тургенев уверяет себя, что подобное состояние души не является результатом некоторого недостатка душевной организации человека, душевной его расслабленности, нравственного худосочия, но напротив — является результатом смелого проникновения в сущность мира, бесстрашного познания сути жизни (которая «мелко неинтересна и нищенски плоска»). Но эта эффектная поза, эта байроническая гримаса лишнего человека, ставшего на ходули, видится критиком в другом свете: и поза, и гримаса говорят о том, что человек спасовал перед жизнью, но не хочет себе в этом признаться. Тут пессимизм, а не байронизм — вот вывод Говорухи. Байронизм заключается в борьбе великого, но помраченного духа с самим с собой; в байронической гримасе нет борьбы, но есть желание скрыть за позой от самого себя свое душевное бессилие.

Говоря о тургеневском герое Рудине, Говоруха напоминает утверждение Тургенева, что он «списал его с Бакунина». Критик полагает, что, возможно, начальной точкой и послужил образ Бакунина, но творческий процесс, как это и бывает, пошел своим путем. Скорее на Тургенева оказали воздействия впечатления о кружках сороковых годов, группировавшихся вокруг Герцена, Станкевича, Грановского — он и отразил в Рудине дух и настроение этих кружков. В критике уже существовало мнение, что Тургенев «развенчал» Рудина. Этого мнения придерживался и Аполлон Григорьев. Иначе видит Говоруха: отношение Тургенева к своему герою не меняется на протяжении всего романа, поэтому говорить о «развенчании» никак нельзя. Несмотря на то, что в продолжение романа Рудин производит сильное впечатление на других героев; несмотря на то, что и автор считает его человеком необыкновенным, способным властвовать над умами и сердцами, Говоруха полагает, что в нем нет никакого сильного

искреннего душевного движения — душа Рудина «смята», парализована неким энтузиазмом нервного свойства; энтузиазмом, который всего лишь «пленной мысли раздраженье». «В Рудине, — продолжает критик, — как и во всех так называемых людях “сороковых годов”, был ум острый и блестящий, но не глубокий, была даровитость, — при том даровитость лишь переменчивая, но и это расплывалось в том душевном состоянии, которое было общее всем подобным ему. Они были “не холодны, не горячи”, и жизнь, суровая, неумолимая в своих требованиях жизнь — извергла их из уст своих. Если Рудин был скитальцем и в буквальном смысле слова, то так называемые “люди сороковых годов” были нравственными и умственными скитальцами. Возьмем лучших, благороднейших из них — Герцена, столь обаятельного своим гибким умом, Грановского — столь обаятельного своею личностью, как бы проникнутою каким-то кротким и скорбным светом. Кому же не очевидно, что их жизнь, жизнь этих лучших, но которые были все-таки “не холодны, не горячи” — кому не очевидно, что их жизнь была только непрерывным умственным и нравственным скитальчеством; кому не очевидно, что их “слово” было словом протеста тех основ, который порождал страдания без исхода, жажду без удовлетворения» (С. 53). Европейская культура в них дала лишь «бесплодно опавший цвет», но не дала плода.

Вместе с тем, Говоруха способен оценить, что несмотря на «несвободное отношение к герою», поэтическое чувство автора Тургенева взяло верх и он добился верности изображения. И верность эта все та же — его Рудин «лишний человек». А это значит, что его Рудин кончает тем же «унылым недоумением» пред жизнью, — он пребывает в последних главах романа в том же душевном состоянии, которое Говоруха вновь и вновь называет, цитируя письмо Тургенева, «ни права жить, ни охоты жить». Рудин, покорившийся этому состоянию, вызывает в критике жалость: «Неволью вместе с автором ото всей души скажешь: “Да поможет Господь всем бесприютным скитальцам”! — но неволью же вспомнишь пророческие слова Гоголя: “не ужасное ли это явление — жизнь без подпоры прочной”. Мы видим в Рудине изображение именно такой жизни “без подпоры прочной”, жизни, в основании которой нет веры, жизни не согретой любовью, не “освещенной надеждой”» (С. 58). Рудин умирает в Париже, на баррикаде. Многим такой конец казался неестественным. Говоруха-Отрок, напротив, видит тут логику: ведь это была последняя

поза человека, который не пришел к осознанию себя тем, чем он был на самом деле. «Он никому ни на что не нужен дома в России, он никому и ни на что не нужен там, в Европе, и вот он умирает за чужое ему дело так же глухо, так же бессмысленно и так же бесплодно, как жил» (С. 59). Критик готов признать, что герой Тургенева стоит выше окружавшего его общества, но критик столь же определенно заявляет, что Рудин не годится в герои: «Не в Рудиных выражается культурный рост России, а в иных людях и в иных явлениях» (С. 60).

Далее в своем очерке Говоруха останавливается на повести Тургенева «Фауст» — останавливается потому, что видит в ней тот «перелом», что совершился в писателе и дал ему силу создать «Дворянское гнездо». В чем же этот «перелом» выразился?

Уже в «Записках охотника» критик видит, что в Тургеневе появилось сердечное сочувствие к родному быту и природе, но это только «сочувствие художественной природы, прозревающей красоту родного быта и родной природы» (С. 62). Это значит, что писатель только созерцает русскую жизнь, но не живет ею. Он видит смерть, поражается тому как умирает русский человек, но не понимает смысла увиденного; он видит терпение, но не понимает и его смысла. Душевная жизнь русского человека для него все же непонятна — «книга за семью печатями». Эта тема сочувствия своему, родному, нарастает в «Фаусте», главный герой которого Павел Александрович Б., после многих скитаний возвращающийся в родное свое гнездо (тут Говоруха говорит о редчайшем лиризме, переданном Тургеневым). Но почему критик заговорил о «переломе», хотя, казалось бы, перед ним все тот же тургеневский «лишний человек», с его чистым детством, не «отравленным ядом бесплодных рефлексий», с его юностью, отравленной ложью, с его душевным бессилием в годы зрелости. И для героя этой повести «весь смысл жизни — в личном счастье и в личном несчастье». Герой Тургенева губит свою и чужую жизнь — жизнь женщины, которую он полюбил. А все новое тут состоит в том, что чувство любви пробуждает в его душе веру — веру в «тайные силы, на которых построена жизнь», пред которыми мы должны смириться и преклониться. Тургенев передал настроение души высокое, еще не разрешившееся верой, но просветляющее разум и требующее понимания смысла жизни. Говоруха приводит большую цитату из повести, которую и мы приведем, чтобы вместе с критиком увидеть яснее то, что он называл *новым* у Тургенева. Герой рассказа пишет: «...одно убеждение

вынес я из опыта последних годов: жизнь не шутка и не забава, жизнь даже не наслаждение... жизнь тяжелый труд. Отречение, отречение постоянное — вот ее тайный смысл, ее разгадка; не исполнение любимых мыслей и мечтаний, как бы возвышенны они ни были, — исполнение долга, вот о чем следует заботиться человеку; не наложив на себя цепей, железных цепей долга, не может он дойти не падая до конца своего поприща. В молодости он думает — чем свободнее, тем лучше, тем дальше уйдешь. Молодости позволительно так думать, но стыдно тешиться обманами, когда суровое лицо истины глянуло, наконец, тебе в глаза».

Под влиянием этого настроения и было написано Тургеневым «Дворянское гнездо». В «Фаусте» «тайные силы» проявляли себя явно и грубо. В «Дворянском гнезде» выступает таинственный Рок трагедии: «Мистицизм, проникающий собою *Дворянское гнездо*, более высокий, очищенный от всего грубого, и там разыгрывается действие таинственных сил, но уже высоких, не слепых, не бессмысленно-неотразимых» (С. 71–72).

Консерватизм Говорухи-Отрока проявился и в том, что он полагал, как и Страхов, что любовь к своей стране и культуре должна быть **освещена мыслью, переведена в сознательные начала**: «Темно наше прошедшее. Не осветил его еще ярким светом великий историк-художник. Мало мы любим Россию, больше инстинктивную, часто болезненную любовью нежели сознательную и глубокою — мало любим Россию, потому что мало любим нашу историю и мало знаем ее» (С. 73). И хотя в русской культуре и истории было достаточно много людей, кто «бедные селенья» не променяет на «святые чудеса», — все равно, полагал Говоруха, «нам надо учиться любить ее, чтобы **полюбить сознательно**» (С. 75). Несознательная любовь — источник болезненного состояния душ многих русских людей; «толпою угрюмой» прошли в нашей жизни Онегины, Печорины, Бельтовы и Рудины. И Говоруха прямо ссылается на славянофилов, которые учили именно такой, сознательной любви. Говоруха продолжает раскрывать свою историческую концепцию культуры, обращаясь к реформам Петра — знаковой фигуре в размышлениях о «своем» и «чужом». Петр показал нам путь, говорит он, «по которому мы пошли за обманчивыми, блуждающими огнями европейского прогресса — пошли за ними “толпой угрюмой и скоро позабытой”, он создал наших скитальцев, он возрастил этот “хилый” плод “до времени созревший”». Но все же сам Петр для крити-

ка (вслед Пушкину) «один — целая всемирная история». Он один своею личностью свидетельствует о величии, силе и красоте нашего прошедшего. Он вошел в Европу не как робкий ученик, но как исполин, «могущественный и свободный, властною рукой бравший там все, что ему было нужно; не поняли они, что **Петр из сближения с Европой вышел самим собой**, крепким русским, духовно связанным со своим народом» (Выделено мной. — К. С.) (С. 79). Они — эти все те же самые русские ищущие и образованные «скитальцы»; это все они же, любящие болезненно родину, преклоняющиеся перед Европой, «но одинаково чуждые и своей родине и Европе...» (С. 81). Рядом с образом Петра критик ставит Пушкина: в них он видит «разрешение трагизма», то есть умение сознательно любить Россию, видеть величие ее истории, свет особой красоты, которой не знала Европа. «Из самой глубины древней Руси глянул на нас образ летописца Пимена и озарил своим кротким светом целую полосу нашей истории. Этот свет не померкнет» (С. 82). И этот свет вечный для Говорухи, если им живет художник, разрешает все противоречия и трагические конфликты.

О Петре Говоруха пишет не случайно — он ведет читателя снова к Тургеневу. Ему было важно показать, что реформы Петра, которые часто воспринимаются как западные, не проникли в глубину русской жизни. Если наверху танцевали на ассамблеях, то народ по-прежнему притекал к гробам своих подвижников. Если наверху переодевались в вольтерьянцев, то мелкопоместное дворянство, даже одевшись в кафтан, и служив, когда приказывали, тем не менее не изменилось в глубине своей и давало пассивный отпор новшествам — «изменив внешние формы быта, оно осталось при прежнем внутреннем складе жизни» (С. 84). Духовная жизнь этого слоя общества была однородна с духовною жизнью народа — в тургеневской истории рода Лаврецких и дано это изображение заснувшей, словно замершей поэтической жизни. Говоруха-Отрок полагает «Дворянское гнездо» лучшим произведением Тургенева. Он показывает, что все герои его не выдуманы писателем, но метод его тут другой — они увидены, услышаны, они выращены как типы жизненные, хотя его Лаврецкий не герой и не подвижник, но он из тех, кем держится русская земля. «А она держится смиренными и терпеливыми, спокойными своею верой в Россию и в народ свой» (С. 89). Он, как и другие герои того времени, прошел сквозь заграничное обучение и возвратился на родину с усталой душой, но тотчас же

почувствовал «успокаивающее действие того полузабытого веяния, которое снова коснулось его души». Он поселился в маленькой своей деревушке, и его «тотчас же охватило веяние предания, веяние глубокой тишины». Прекрасные страницы критики Говорухи отданы описанию этого тихого и благоговейного состояния героя — бытию «на дне русской жизни», то есть в ее таинственной глубине. «В Лизе, которую он полюбил, для него слилось все: и любовь к родине, и религиозное чувство, жившее в его душе — слилось все — и все нашло свое объяснение; он почувствовал всем своим существом, в чем заключена тайна той тишины, к которой он чутко прислушивался» (С. 94). Именно любовь к Лизе одухотворила его жизнь, подняла его на ту высоту смирения, в ореоле которого герой предстоит перед читателем в конце романа. Критик ценит способность писателя раскрыть внутреннюю духовную жизнь Лизы и Лаврецкого. Именно Лиза стала для Тургенева в большей степени, чем Лаврецкий тем образом, в котором писатель искал отражения собственному мироощущению, что «жизнь не шутка и не забава, жизнь даже не наслаждение... жизнь тяжелый труд. Отречение, отречение постоянное — вот ее тайный смысл, ее разгадка...». Тургеневские герои по-разному приходят к такому выводу. Одни — как к выводу из даром погибшей жизни, бесконечных ее растрат. Для других (как Лизы) — это простое и ясное основание жизни. «Но такое понимание жизни просочилось в ее душу из стихии народной и окрепло, и воспиталось в ее душе в храме, среди кадильного дыма, среди мерцающих лампад, среди молящегося народа. Не черствое чувство долга приводит ее к постоянному отречению, а живая вера и порожденная этою верой и воспитанная ею *любовь* — любовь к живому Богу и к живому миру. Таким образом только в стихии религиозной и народной мог найти Тургенев воплощение своего высокого настроения» (С. 106–107).

В этом разборе «Дворянского гнезда» и в основных своих выводах Говоруха-Отрок (как ни в какой другой своей статье или работе) выявил и свое мировоззрение — свои крепкие основания. Художественный инстинкт писателя Тургенева, наиболее глубоко раскрывший себя в «Дворянском гнезде», вновь был подвержен болезням исторического развития — начавшаяся накануне реформы освобождения крестьян суэта русской жизни повлияла и на Тургенева. «Дворянское гнездо» появилось в 1858 году, а «Накануне» — в 1859. За этот короткий срок между настроением первого и второго романа образовалась «целая бездна». И

главное настроение нового романа — мелкое и поверхностное. В самом заглавии романа («Накануне») критик совершенно справедливо видит отражение определенных ожиданий — ожиданий чего-то нового, когда такое старое, связанное, например с Лизой, уже полагалось отжившим. И снова критик говорит о женских типах. И снова он должен не согласиться с общепринятыми нормами и восторгами по поводу тургеневских героинь как отражающих «новое в сознании общества». Говоруха отказывался видеть необыкновенную глубину в тургеневской Елене. Напротив, говорит он, «История Елены, в сущности тоже самая обыкновенная история. Она заключается в том, что барышня “с душком” сбежала из дому и потихоньку обвенчалась с героем своего любовного романа. Случай самый обыкновенный — таких случаев было множество...». Только, говорит критик, раньше барышни бегали с офицерами, а теперь изменилась мода. Кроме того, девушке, подобной Елене, «вовсе не нужен был человек, ей нужен был ярлык, прицепленный к человеку. Ее и пленил ярлык “героя”, прицепленный к Инсарову его недалёковидными московскими друзьями, тароватыми на выдачу всяких аттестатов» (С. 119). Но сам по себе Болгарин появился у Тургенева не случайно — этот «герой» явился в романе и обличителем «русской дряблости». Он, как принято было говорить, «идейный человек». У Елены же вся натура покорена «прихоти капризных нервов, прихоти модных веяний времени» — таков вывод критика.

4

Разбор тургеневского романа «Отцы и дети» Говоруха начинает, опять-таки, с объяснения некоторых явлений русской жизни. Он говорит о проблеме нигилизма 60-х годов. И среди других особенностей отмечает, что гимназии выпускали молодежь «не дисциплинированную умственно», а университеты, лишённые подлинного философского духа, тоже не могли дать молодежи никакой «умственной дисциплины». Последствия этого — материалистические учения, которые были приняты с восторгом. Собственно начало этого процесса критик видит в 40-х годах — в тех кружках студенческой молодежи, которые он знал не понаслышке. Главное занятие этих кружков, говорит критик, состояло в чтении и переписывании запрещенных книг — Фейербаха, Молешота, Бюхнера, Герцена и Огарева. Их достоинства

определялись степенью запрещенности, а не чем-либо иным. «Я видел у студентов кипы переписанных книг, без сравнения большие, чем был весь курс четырехлетнего преподавания, и в числе этих тетрадей толстые тетради самых отвратительных стихотворений Пушкина (прибавим от себя, что большинство этих стихотворений не принадлежали Пушкину, а только приписывались ему) и самых бездарных стихотворений Рыльева» (С. 136–137). Этот дух нигилизма все возрастал, и в 60–70-е годы в некоторых отношениях сделался еще более легковесным. К Молешоту и Бюхнеру прибавились Бокль, Спенсер и Маркс; Герцена сменили Писарев и Чернышевский, позже — Лавров «со своими решительно бездарными заграничными писаниями», а Огарева променяли на «дубовые вирши на революционные темы». Этот прежний дух теперь находил все большее теоретическое материалистическое обоснование. По сути, это было отрицание науки и философии во имя материалистических учений; к прежнему *кощунству* над религией прибавилось *теоретически-обоснованное отрицание* религии. Если прежде ругали правительство, то в кружках 50-х годов добавилось теоретическое отрицание всего русского государственного строя, «которое впоследствии выразил Добролюбов во всей своей литературной деятельности, а особенно ярко в своей статье, озаглавленной *Когда же придет настоящий день?*» (С. 138). Новое слово было найдено к началу 60-х годов — **НИГИЛИЗМ**.

Известно, что роман Тургенева вызвал активную полемику в журналах разного толка, а сам писатель не раз объяснялся перед публикой. В одном письме он говорил: «То, что сказано об Аркадии (т. е. сказано в письме г. Случевского), о реабилитации отцов и т. д. показывает только — виноват! — что меня не поняли. *Вся моя повесть направлена против дворянства как передового класса* (курсив автора). <...> Эстетическое чувство заставило меня взять именно *хороших* (курсив автора) представителей дворянства, чтобы тем вернее доказать мою тему: если сливки плохи, то что же молоко? Взять чиновников, генералов, грабителей и т. д. было бы грубо *le pont aux apes* — и неверно» (С. 141). Итак, лучшие выбраны для того, чтобы доказать их несостоятельность. Но Говоруха-Отрок видел дело иначе. Тургенев, считает критик, ставя перед собой задачу показать бессилие дворянского класса и назвать «грядущую силу», ставит (хочет он того или нет) целью нарисовать историческую картину, ибо в иной (не исторической картине) никак нельзя показать бессилие дворян-

ства. «Временные типы тут не годятся». Но, говорит критик, проблема в том, что выведенные в романе Тургенева типы как раз и являются временными и случайными, очень слабо связанными с тем духом, который «выражался во совокупности деятельности русского дворянства» (С. 142). Его герои как раз выражают прежде всего натуры слабые и неустойчивые: в Николае Петровиче критик видит слабое отражение веяний 40-х годов, а в Павле Петровиче — отражение тех же веяний романтизма, которыми был создан Печорин. В женских образах критик тоже не видит положительных типов русских девушек и женщин.

Далее Говоруха рассматривает вопрос о дворянстве в историческом контексте, начиная с реформ Петра, и напоминает о заслугах дворян перед отечеством и русской культурой. «Неужели же весь нравственный и умственный склад дворянского сословия, вся его умственная и нравственная сила выражается в братьях Кирсановых, в Одинцовой, в Аркадии, в Кате?» — спрашивает критик. И продолжает, что правильная постановка вопроса может дать и соответственно однозначный ответ: даже в том случае, если мы признаем в Базарове «трагическое лицо» вместе с Тургеневым, то и тогда он не мог бы никак «подавить» собой тот исторический тип, что воспитался дворянской средой. Дворянство русское могло указать на созданное им дело — Базаров ни на какое дело указать бы не мог, даже и на дело разрушения. Через тридцать лет после появления романа Тургенева, когда Говоруха писал свою книгу, тем более было видно, что «Базаровы у нас ничего не создали» (С. 145). И совсем не мог он (Базаров) никак обличить собой несостоятельность дворянства.

Говоруха-Отрок внимательно анализирует то, что было сказано о Базарове его предшественниками. Так, он вспоминает и напоминает публике слова Каткова, что Базаров «как-то случайно попал на очень высокий пьедестал». Далее Говоруха отмечает, что многих ввели в заблуждение некие якобы «байронические черты», которые искусно использовал Тургенев в образе своего героя. Именно это обстоятельство, считает критик, ввело в заблуждение и Н. Н. Страхова, который тотчас же откликнулся в журнале Достоевского «Время» на новый роман Тургенева. Страхов позже изменит свое мнение о Базарове, но в той статье он смотрит на него как на натуру демоническую. Базаровское отрицание, по мнению Страхова, совсем не то отрицание, которое было выражено «Современником» и «Русским Словом» — Страхов полагал, что отрицание Базарова другого, высшего порядка. Он

отрицает поэзию, музыку, науку, живопись не потому, что не понимает их значения, а именно потому, что слишком глубоко понимает это значение. То есть Базаров отрицает искусство во имя своеобразного аскетизма. Говоруха-Отрок полагает, что Страховым высказано много верного и блестящего относительно причин отрицания современного искусства, но все же эти рассуждения неприменимы к герою Тургенева, поскольку в личности Базарова есть не только «отрицание искусства», но простое непонимание его — «оно не имеет никакой власти над его душой» (С. 154). В романе ясно видно, что Базаров глумится над искусством потому, что оно для него совершенно пустое и не стоит никакого внимания. «Для Писарева, — говорит критик, — искусство стоит рюмки водки, для Базарова оно ничего не стоит. По его мнению рюмка водки есть вещь полезная, а искусство — ни на что и никому не нужно, как никому не нужны женские побрякушки» (С. 155).

Страхов считал Базарова человеком гордым — гордость же не приносит ему никакого счастья. То есть Страхов описал в Базарове некий комплекс байронических черт, в чем позже и сам разуверился³⁷. Говоруха, отделенный несколькими десятками лет, с другим уже литературным и жизненным опытом, говорит более определенно, как бы подводя итог литературной дискуссии, начатой его современниками. «Есть отрицание и отрицание. Есть отрицание, вытекающее из ограниченности ума и натуры, и есть отрицание, вытекающее из глубины ума и натуры» (С. 157). И далее критик задается вопросом: что и как отрицает Базаров? Первое наблюдение его таково: Базаров, проникнутый самым грубым самолюбием, ставит себя мерой всему и отрицает все, что ему недоступно. Это не фаустовское разочарование в науке — наука отрицается, ибо не может удовлетворить его ни в чем, кроме своей узкой специальности, ибо во всем остальном герой попросту невежествен. Он отрицает Бога и религию не потому, что разочарован и мир видится ему бессмысленным, но потому, что нет у него даже и потребности занимать свой ум и душу подобными вопросами. Ему не нужна и логика — Говоруха напоминает слова Базарова о том, что в логике нет нужды, чтобы положить кусок хлеба в рот. В этих характерных словах Говоруха видит весь тот смысл, который руководит Базаровым: то, без чего можно обойтись, удовлетворяя свои насущные потребности, — вовсе не нужно. Исходя из понимания этого принципа в герое многое упрощается, что казалось значительным раньше.

Для Базарова нет ни женщины, ни человека в ней со сложной духовной организацией — «существуют только самец и самка» (С. 159).

Отрицание Базарова — поверхностное и грубое. Гордость его не сатаническая, не демоническая, а *хамская* — «гордость своею ограниченностью и грубостью своей натуры» (С. 161). Выводы Говорухи были решительными, но он на них имел право — и потому, что хорошо знал об опыте отрицания, и потому, что писал свою критику на Тургенева тогда, когда многое утратило свой романтический ореол, когда байронический оттенок и отрицание стали видны со всей определенностью как «результат умственной ограниченности и тупости сердца». Смысл байронизма заключается в борьбе великого, но омрачившегося духа с самим собой. Это мученическое состояние души состоит в том, что герой хотел бы любить, но любить не может. Но в ограниченной натуре Базарова не было ни жажды любви, ни стремления к идеалу.

Говоруха-Отрок снова цитирует письмо Тургенева к Случевскому, где он замечает: «Если он (Базаров) назван нигилистом, то надо читать *революционер*». Говоруха полагает, что определение *анархист* наиболее точно соответствует Базарову. И заслуга Тургенева именно в том, что он угадал этот только появившийся в русской жизни тип.

5

При всех разных мнениях и полемике относительно творчества Тургенева, общество относилось к этому писателю с удивительной ровностью — Тургенева любили «именно как самого умного и изящного в этом обществе собеседника, как самого талантливого в этом обществе рассказчика» (С. 182). Общество никогда (считает Говоруха) от Тургенева не отворачивалось, как это было с Пушкиным или Гоголем. Они поднялись на недостижимую для общества высоту — они стали говорить как провидцы и пророки. Но тургеневские произведения всегда читались с благожелательною ровностью — это самое общество ценило в писателе выражение своих собственных чувств. «И Тургенев умел описывать эти душевные бури и кораблекрушения именно так, что не страх наводили они, а привлекали своею изящною прелестью, своею манящею таинственностью, которой как флером,

прикрыт у него их истинный смысл — глубокий, страшный, трагический, горький...» (С. 183). Тургеневу не было необходимости вести моральную, нравственную борьбу с обществом, что делали Пушкин и Гоголь, Достоевский и Толстой. Он словно «подсказывал» обществу его симпатии и антипатии, его отношение к явлениям и людям. Общество относится к героям так же, как и сам автор — со снисходительностью.

Писатель судит о явлениях судом высшим — поэтическим. А это, по Говорухе-Отроку, значит, что он становится вне и выше времени, выше национальности и человечества — «он судит во имя вневременного, высшего, безусловного, вечного идеала. В его руках тоже весы — но весы совести и меч духа» (С. 188). Кого бы ни изображал писатель — преступника или злодея, изменника отечеству или анархиста — для него это прежде всего человек с его бессмертной душой. Критик считает, что до такого суда смог возвыситься Достоевский, но Тургенев в романах «Новь» и «Дым» не смог подняться на означенную высоту. В «Нови» он не достиг глубинного «поэтического суда», но дал лишь более или менее удачные портреты, да изобразил «преступные увлечения», когда сущность явления так и не раскрылась им. В «Дыме» герои знают только поверхность русской жизни, и выражают убеждение, что «историю делают в петербургских канцеляриях да в петербургских же “кружках” всевозможных направлений» (С. 190). А коль скоро общество разочаруется в «кружках», то непременно разочаровывается и в самой России. «Россия для него сосредоточена именно здесь, в петербургской суতোлке». Говоруха-Отрок делает вывод, что в романе «Дым» высказывается общая идея *отрицания России и отрицание ее культурного значения*.

Вся книга о Тургеневе построена критиком на тщательном анализе творческого пути писателя — на его возрастании в «Дворянском гнезде» и дальнейшем подчинении духу времени, взглядам общества. Тургенев для Говорухи — последний «лишний человек»: «Умер он, трагическая жертва всего рокового хода нашей истории, он, своими произведениями рассеявший тот мираж чуждых нам чувств и стремлений, который навис над русской жизнью, и среди которого так часто правда казалась ложью, а ложь правдой. Он сам пережил всю болезнь нашего западничества, дал в своих произведениях правдивую картину этой болезни — но поплатился за это ценой своей разбитой жизни, ценой того мучительного душевного состояния, которое, по его собствен-

ному свидетельству, под поверхностью его жизни, с самой юности, тайно сопровождало его на всех путях его» (С. 257). Но умер он со словами: «Родине поклонитесь...»

Ю. Н. Говоруха-Отрок, творчество которого ждет более полного исследования, нежели наша статья, был критиком в самом прямом и непосредственном смысле этого слова — он вел постоянную текущую критическую деятельность, выступая на страницах периодических изданий. Библиографический указатель его критических статей, помещенных только в «Московских ведомостях», поражает своей обширностью — обширностью предметов, на которые он умел откликнуться, и объемом написанного им менее чем за десять лет (с 1889 по 1896 год). Среди статей его и отклик на новый философский журнал под редакцией профессора Н. Я. Грота, и статьи о связи науки с жизнью, о принципах либеральной полемики и либеральном фарисействе. Он постоянно участвует в общих дискуссиях с другими журналами и критиками. Он чутко воспринимает все острые вопросы своего времени, а потому участвует в полемике «дарвинистов» и «антидарвинистов», наших «европейцев» и наших «славянофилов»; он пишет рецензию на брошюру А. Киреева «Славянофильство и национализм» и статью «О сущности русского либерализма». Говоруха посвящает свои работы как Чехову и Тургеневу, Грибоедову и Короленко, так и писателям другого ряда, но достаточно известным и издаваемым в свое время — Боборыкину, например. Среди его работ много статей «по поводу»: «Еще о "Горе от ума"». По поводу статьи «Вестника Европы», «Новый критик Достоевского. По поводу статьи г. Мережковского», «Всемирное единство и идея национальности. По поводу стихотворения Вл. Соловьева» и т. д. Нет ни одного значительного имени в русской культуре, философии, науке, которое было бы обойдено вниманием Ю. Н. Говорухи-Отрока. Самарин, Соловьев, Толстой, Леонтьев, Чаадаев, Лермонтов, Л. Тихомиров, Н. Страхов, Фет, Д. Иловайский, Гоголь и Достоевский, П. Астафьев, А. Рубинштейн, И. Киреевский, Кольцов и многие другие были «героями» его статей. Он много раз возвращался к творчеству названных писателей и мыслителей — каждому из них посвящена не одна статья. Он вел постоянно театральную хронику, писал о школе, вопросах образования и о религии. Насколько постоянно была критика Говорухой идей либерализма, можно судить по тем статьям, которые писались им в течение всей жизни. В его

статьях всегда чувствовались те твердые основания мировоззрения (веры, вечных истин, любви к отечеству, принципа совести в культуре), которые проявлялись непременно, о чем бы он ни писал. Его культурное почвенничество являлось часто, не называя себя прямо. Но он всегда оставался верен Высшей правде, которую с удивительным упорством искал сам и старался как критик выявить ее у других. Его консерватизм был выстрадан, осознан и был не только профессиональным инструментарием, но и сущностью его литературно-критической деятельности.

Примечания

- ¹ Памяти Ю. Н. Говорухи-Отрока. Сборник статей из «Русского обозрения». М., 1896. С. 23.
- ² Там же. С. 24.
- ³ Наиболее полные биографические сведения о Говорухе-Отроке собраны Е. В. Ивановой. См.: Русские писатели. Биографический словарь. М., 1989. Т. 1. С. 591–592. А также работы: *Бялый Г. А.* В. М. Гаршин и литературная борьба восьмидесятых годов. М.; Л., 1937; *Петровская И. Ф.* Очерки истории русской театральной критики. Вторая половина XIX века. Л., 1976.
- ⁴ Московские ведомости. 1896. № 27.
- ⁵ *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. Воспоминания. Письма. М., 2000. С. 286.
- ⁶ Там же. С. 284.
- ⁷ *Говоруха-Отрок Ю. Н. (Ю. Николаев).* Тургенев. М., 1894. С. 84.
- ⁸ Московские ведомости. 1890. 2 марта.
- ⁹ Московские ведомости. 1893. 18 февраля.
- ¹⁰ Московские ведомости. 1890. 31 января.
- ¹¹ *Розанов В. В.* Указ. соч. С. 287.
- ¹² Там же. С. 289.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же. С. 291.
- ¹⁵ Там же. С. 292.
- ¹⁶ *Тихомиров Л.* Памяти Ю. Н. Говорухи-Отрока // Памяти Ю. Н. Говорухи-Отрока. С. 3.
- ¹⁷ Там же. С. 4.
- ¹⁸ Там же. С. 6.
- ¹⁹ Там же. С. 6–7.
- ²⁰ Там же. С. 7.

- ²¹ Там же. С. 8.
²² Там же. С. 9.
²³ Там же.
²⁴ Там же. С. 12.
²⁵ Там же. С. 13.
²⁶ Там же.
²⁷ Там же. С. 35.
²⁸ Там же. С. 14.
²⁹ Там же.
³⁰ Там же. С. 16.
³¹ Там же. С. 17–18.
³² *Фудель И.* Юрий Николаевич Говоруха-Отрок // Памяти... С. 39.
³³ Цитируется по указ. статье Фуделя И. С. 40.
³⁴ Там же. С. 41–42.
³⁵ Там же. С. 45–46.
³⁶ *Говоруха-Отрок Ю. Н. (Ю. Николаев).* Тургенев. М., 1894. С. 3.

В дальнейшем ссылки на данную работу приводятся в тексте в круглых скобках с указанием страницы.

³⁷ «Таким образом, разбирая “Отцов и детей”, я, очевидно, — пишет Страхов в предисловии ко второму изданию литературной критики, — идеализировал и Тургенева, и, следуя за Тургеневым, самый нигилизм; на автора я смотрел как на настоящего поэта, а на нигилизм, как на настоящий поворот умов...» — См. кн.: *Страхов Н.* Критические статьи об И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом. (1862–1865). Изд. 3. СПб., 1895.

М. О. МЕНЬШИКОВ — ЛИТЕРАТУРНЫЙ КРИТИК

В историю отечественной словесности Меньшиков (1859–1918) вошел как яркий литературный критик и полемист, чьи работы отличаются нравственно-философской глубиной, острой наблюдательностью и независимостью суждений.

Свои литературно-эстетические взгляды Меньшиков изложил в целом ряде статей, составивших сборник «Критические очерки», в котором он сформулировал свою нравственную позицию, во многом близкую этике Льва Толстого: «Гасить же зло злом, обиду — обидой, насилие — насилием же, это все равно, что огонь гасить огнем: происходит не уничтожение зла, а удваивание его, нагромождение обиды на обиду, мщениа на мщениа. Предлагается несравненно более тонкое и более могущественное средство — нравственная борьба со злом, противление любовью»¹.

Меньшиков солидарен с Толстым и в том, что «жизнь должна сделаться проще, внешность ее — беднее, внутреннее содержание — богаче». Человеку пора «опомниться, остановиться», возвратиться к самому себе; духовный капитал, выбрасываемый теперь с такую расточительностью наружу, на развитие комфорта, должен оставаться дома и совершать необходимую великую внутреннюю работу, цивилизовать человеческую душу. В самом деле, душа человека, кажется, последний предмет забот современного общества.

Для Меньшикова, как и для Толстого, настоящее искусство должно способствовать духовному и нравственному совершенствованию людей, оздоровлению жизни и общества. К этому же должна стремиться и литературная критика. В статье «Сбились с дороги», посвященной творчеству Льва Толстого, Меньшиков с горечью говорит о бессодержательности, «праздности» современной критической мысли, забывшей о том, что ее задача «доверить культуру русскую, довести национальность нашу до предела законченности поэтической, до красоты. А в красоте и истина, и добро, и все божественное, что нам доступно»².

В другой своей статье «Литературная хворь» Меньшиков, говоря о возникновении в конце XIX в. множества художествен-

ных и иных течений, отмечает: «Появились декаденты, символисты, мистики, порнографы, эстеты, маги, визионеры, пессимисты — множество мелких школок несомненно психопатического характера... Общая черта всех этих болезненных оттенков — противоестественность, отрицание жизни, извращение природы»³.

Вслед за Толстым, Меньшиков видит главный порок декадентства в отсутствии нравственно-религиозного сознания, искренней веры в *Бога*. Он считает декадентов шарлатанами, которые «в течение очень долгого времени продолжают морочить публику». «Если писатели-декаденты и футуристы, — заключает он, — впавшие в бредовое состояние, имеют круг своих пламенных поклонников, то и наши религиозные декаденты привлекают нездоровое любопытство довольно широких слоев, особенно, когда декадентство одушевлено экстазом животной чувственности»⁴.

В статье «Литературная хворь» Меньшиков подробно останавливается на таком феномене, как пессимизм, подчеркивая, что на его почве «выросли, в сущности, все литературные хвори и самая крупная из них, которую можно назвать иронической школой, аналитической, обличительной». Пессимизм Меньшиков причисляет к одной из разновидностей декаданса, который искажает не только идеал, но и действительность, достоверное ее изображение: «Обличительная школа в погоне за правдой жизни именно эту-то правду и потеряла»⁵. Меньшиков категорически отрицает подобную обличительную литературу, объектом изображения которой становятся лишь «уродливые стороны жизни» и которая «бережно описывает все нравственные бородавки, прыщи, шишки, искривления человека, выворачивает его грязное белье, скрытые раны под бельем, раздвигает края ран и любит диким мясом в них, а если находит червей, то тем превосходней»⁶.

Размышляя о вреде обличительной литературы, Меньшиков, как Толстой и Достоевский, утверждает, что безнравственность и пошлость, которые изображаются в искусстве, лишь увеличивают безнравственность и пошлость в жизни. Нужно не обличать свой народ, а показывать его красоту, могущество, силу, мудрость: «Только такая литература <...> и содействует прогрессу, ибо только она есть литература открытий и откровений. Наша же больная и злобная обличительная литература есть не столько лечение, сколько сама болезнь»⁷.

Меньшиков был убежден, что в подлинном искусстве объектом изображения должно быть достойное: «Только великие поэты у нас это понимали:

И мир мечтою благородной
Пред ним очищен и омыт, —

писал Лермонтов. Об очищении — в огне поэзии — русской жизни думал Пушкин, когда собирался в своем романе рассказать про нравы старины, предания русского семейства, любви пленительные сны... Тот же инстинкт побудил Тургенева и Льва Толстого отойти — сколько было в их силах — от обличения и создать красивые, привлекательные картины. Такова должна быть литература, чтобы поддержать и восстановить дух народный»⁸. Мысль о том, что искусство и литература в состоянии повлиять на человека, на жизнь в лучшую сторону — одна из основополагающих в эстетике Меньшикова: «Как для ремесленника важен образец работы, план, чертеж, так для духа человеческого живой образ, по которому он мог бы строить себя»⁹.

Духовное и культурное возрождение общества, по Меньшикову, невозможно вне нравственного начала, вне работы совести: «Мне кажется, руководящим принципом, этим Духом, носящимся над хаосом, служит нравственное начало новой жизни... Работа совести не должна останавливаться на разрушении зла; ее цель — созидание добра, осуществление нравственного идеала, иначе эта работа бесплодна. Для создания же добра необходимо брать только лучшее, только совершенное, что можно найти вокруг в неисчерпаемых материалах цивилизации, по примеру наших классиков, впитавших в себя только лучшее молоко своей матери России и только лучший воздух Запада»¹⁰.

Вновь и вновь повторяет Меньшиков мысль о том, что в основе любой деятельности должна лежать работа совести, так как «только совесть указывает лучшее и совершенное, наиболее жизнеспособное и счастливое». В статье «Работа совести» критик пишет о том, что в художнике такой величины, как Толстой, кроме величайшего художественного дара и замечательного ума, есть нечто еще более значительное — это совесть его: «Она вся в нем поразительна, трудно встретить писателя более правдивого и нелицемерного... Чуткая совесть решительно необходима, чтобы художник мог держаться на высоте идеала, вне всякого низкого и грубого. Талант есть благородное отношение к вещам, отношение правдивое, т. е. совестливое»¹¹.

Концепция «Работы совести» является доминирующей в эстетике Меньшикова, в его представлении о роли и назначении культуры, искусства, литературы и науки. Для того, чтобы про-

изошло духовное и нравственное возрождение России, необходимо, чтобы в любом человеке при любой его деятельности (особенно в художнике) происходила работа совести. Необходимо «заставлять ежеминутно спрашивать своего тайного судью — совесть: что я делаю? хорошо ли это? — закон этот обрек бы небытию целые области из числа благороднейших теперешних деятельностей — науки, искусства, литературы...»¹²

Совесть как духовное понятие представляет собой созидательную силу, которая способна противостоять нравственному хаосу и энтропии. Именно ею должны руководствоваться в жизни обыкновенный человек и всякий настоящий художник: «...Мы не только обязаны, но и можем устроить свою жизнь согласно с совестью, хотя бы вся масса человечества мчалась к пропасти — каждый в состоянии остановить себя. Себя остановить — вот высшая и при том возможная задача человека, единственно вполне возможная»¹³.

С позиции «работы совести» подходит Меньшиков к рассмотрению гоголевского «Ревизора» в статье «Национальная комедия», статье по-своему уникальной и необычной по форме. В ней великий классик обращается к своим потомкам из «царства теней». В качестве эпитафии к статье Меньшиков взял слова Гоголя: «“Ревизор” сыгран, и у меня на душе смутно, так странно. Я ожидал, я знал наперед, как пойдет дело, и при всем том чувство грустное и досадное облекло меня. Мое же создание мне показалось противно, дико, и как будто не мое...»

Меньшикову в своей статье удалось передать все «страхи и ужасы» великого писателя, весь трагизм его жизненной и творческой судьбы. По мнению критика, Гоголь относился к своему писательскому поприщу как к служению, а «устройство» окружающего мира он начинает с себя, с «самоустроения», к самому себе прилагая этический принцип «работы совести». Никакие трудности жизни, в которой «все неверно и непрочно», ни равнодушие, ни хула современников не смогли помешать Гоголю исполнить то, к чему он был призван: «дело в том, остались ли мы сами верны прекрасному до конца дней наших, умели ли возлюбить его так, чтобы не смутиться ничем, вокруг нас происходящим и чтобы петь ему безуданно песнь и в ту минуту, когда б валился мир и все земное разрушалось»¹⁴.

Эти гоголевские слова оказались чрезвычайно близки Меньшикову, который устами Гоголя напоминает читателю о его «горьком» смехе, с помощью которого автор «Ревизора» надеял-

ся исправить нравы и уничтожить пороки: «Плохие критики, лишенные религии и философии, писали и пишут, будто смех исправляет нравы. Какая это плачевная ошибка! Смех в действительности скорее примиряет с дурным, чем вооружен против него»¹⁵.

Комедия «Ревизор» интересует Меньшикова с позиции восприятия ее читателями. И он приходит к выводу, что комедию воспринимают как фарс. Устами Гоголя Меньшиков оспаривает признание «Ревизора» как национальной комедии: «По простодушию своему образованное общество русское не замечает, до чего оскорбительна эта комедия, если сколько-нибудь обобщить ее на Россию». Критик считает, что писатель должен изображать в своих произведениях только достойное, что «на долгие десятилетия станет русской гордостью», а все негативное, дурное «составляет извращение ума и чувства».

Продолжая свои раздумья о русской литературе и культуре, Меньшиков утверждает, что каждый народ нуждается в «своих священных письменах». Вся отечественная словесность свидетельствует о попытке создания «великой книги»: «Еще до христианства и до самой письменности слагались сказания, былины, легенды, религиозные и философские учения. По “Книге Голубиной”, по развалинам богатырского эпоса, по “Слову о полку Игореве” вы чувствуете, как русский народ нуждался в великой книге, которая выразила бы в себе величие его духа»¹⁶.

Меньшиков убежден, что «поэтический гений может явиться лишь на высоте героического, мирового подъема нации. Только на такой высоте всякое племя может сказать человечеству нечто значительное и вечное. Высоко оценивая дарование Гоголя и считая его великим выразителем национального духа, Меньшиков тем не менее приходит к выводу, что «Ревизор» не может быть национальной комедией. «“Ревизор” — великое обличение небольшого зла». Порок не может служить примером для окружающих. Необходимо не «собирать в кучу» все дурное, чтобы осмеять, а «собрать в кучу все хорошее в русской жизни, чтобы умиливать читателя, растрогать, благородно взволновать и заставить полюбить невидимый дух племени с его показанными воочию могуществом и красотой»¹⁷.

В сущности, Гоголь в статье Меньшикова выражает те же самые мысли, которые были изложены им в «Выбранных местах из переписки с друзьями». Но статья не теряет от этого своего значения и своей актуальности, ибо автор ее сумел раскрыть

всю глубину и весь трагизм творческой судьбы Гоголя не только как гениального художника, но религиозного мыслителя, подвижника православной культуры.

Концепция «работы совести» тесно связана у Меньшикова с представлением о русском праведничестве. «Поддержать и восстановить дух народный, — писал критик, — могут только истинные святые, благочестие которых познается не по словам, а по делам их»¹⁸. Таких святых праведников Меньшиков находил в произведениях Н. Лескова, герои которого обладают подлинным человеколюбием, они творят добро бескорыстно, ради самого добра, их жизнь, в конечном итоге, вполне соответствует самым высоким нравственным требованиям. Произведения Лескова, отмечает Меньшиков, «начинают с преобразования мельчайшей клеточки этого общества — самого человека»¹⁹.

Говоря о лесковских праведниках, наделенных чувством сострадания, Меньшиков отмечает, что Лесков, как Толстой и Достоевский, стремится пробуждать в людях чувства добрые: «В целом ряде народных рассказов Лесков дает картины жизни, проникнутой благочестием, стремлением к идеалу, образцы душевного геройства...»²⁰ И думает Лесков не только о судьбе своих героев-праведников, но и о судьбе всего народа: «Он ведет художественную проповедь о добродетели, выдвигая множество милых, простых, задушевных типов, в которые он просто, кажется, влюблен»²¹.

Лесков был одним из немногих, — замечает современный исследователь В. Ю. Троицкий, — кто нашел в себе мужество постоянно доказывать и множеством примеров убеждать, что русский народ талантлив и самобытен, и воссоздавал в своем творчестве замечательные черты национального характера из самых «низов русского общества»²².

По мнению Меньшикова, Лесков, наряду с Толстым и Достоевским, начинает «создавать нравственное общество, начиная с себя, с личного усовершенствования и облагорожения, и продолжая таким же облагорожением ближних». «Усовершенствуйте людей, — призывает критик, — развеите их сознание, возмутите их спящую совесть, зажгите сердце состраданием и любовью, сделайте людей несклонными ко злу — и зло рухнет, в каких бы сложных и отдаленных формах оно ни осуществлялось — в общественных, экономических, государственных»²³.

Одним из первых Меньшиков заговорил о национальной самобытности лесковских праведников, творящих добро ради

самого добра, чуждых корысти и фальши. «Но если бы смотрели шире и при этом были честнее в своем размышлении о России, воссозданной в произведениях Лескова, — пишет В. Ю. Троицкий, — то нам нетрудно было бы признать, что душевное обаяние подавляющего большинства характеров Лескова в том, что они крепко связаны с православным мироощущением, которое было тогда одновременно по преимуществу русским. История свидетельствует, что русский народ не только принял Православие, но именно через него обрел и утвердил свое национальное самосознание. Не усвоив этой простой истины, невозможно верно понять ни героев Лескова, ни особенностей их самозабвенной любви к людям и России, ни пафос его творчества»²⁴. Да и сам Лесков был сродни своим праведникам, потому что главным свойством его собственной личности, по свидетельству его сына А. Н. Лескова, была «неиссякаемая и неустанная потребность живого, действенного доброхотства»²⁵.

Одним из первых Меньшиков обратил внимание на духовно-религиозную направленность творчества Лескова, что ставит его в один ряд с Достоевским и Толстым: «Талант Лескова есть особый вид религиозного чувства, он есть откровение духа, в природе скрытого, его правды и красоты <...> Художник-мечтатель, страстно ищущий в природе и воображении идеального человека, ждущий царства Божьей правды. Он всегда ищет и ждет, и это взволнованное ожидание заражает читателя и волнует его. Из чтения книг Лескова Вы выходите не развлеченным и рассеянным, как после большинства заурядных авторов: его книги в Вас внедряются и продолжают жить, продолжают тревожить и умилять, совершая в глубине совести вашей какую-то всегда нужную работу»²⁶.

Рассматривая работу совести как действенную форму противостояния злу, Меньшиков выражает несогласие с толстовской теорией непротивления злу насилием. В статье «Большая воля», посвященной анализу чеховской повести «Палата № 6», Меньшиков подчеркивает, что она является опровержением принципа непротивленчества: «Доктор Андрей Ефимыч высказывается характерным языком толстовского учения, настаивает на “уразумении жизни” как высшей цели, ведущей к “истинному благу”, настаивает на подчинении обстоятельствам, как бы плохо они ни сложились, т. е. учат “не противиться”».

Такой взгляд на повесть Чехова был небезынтересным, особенно если учесть, что статья «Большая воля» была написана в

1892 году. До Меньшикова никто не предлагал подобной трактовки «Палаты № 6». Развивая свою мысль о несостоятельности толстовского учения о непротивлении злу насилием, критик отмечает: «Чехов как бы проделывает ученый опыт: заставляет идею непротивления воплотиться в человека современной культуры, от природы мягкого и умного, заведующего судьбою целого кружка людей. Он показывает, как отражается непротивление на самом человеке и его окружающих. Мы видим, что человек превращается в бессердечного паразита, из непротивника злу делается защитником зла»²⁷.

Статья «Большая воля» — одна из самых интересных литературно-критических работ Меньшикова. Вся она проникнута искренней болью за Россию, за русского человека и надеждой на духовно-нравственное обновление отечества: «О, если бы совесть русского человека пробудилась! Если бы он, спящий с открытыми глазами, увидел все нравственное безобразие своей жизни, всю ложь и грязь, скопившуюся веками!» — такими словами завершает свою статью критик²⁸.

Примечания

¹ Меньшиков М. О. Критические очерки. Т. 1. СПб., 1899. С. 45. В дальнейшем даются ссылки на это издание.

² Там же. С. 387.

³ Там же. С. 129–130.

⁴ Московский журнал. 1993. № 7. С. 10.

⁵ Меньшиков М. О. Критические очерки. С. 147.

⁶ Там же. С. 147–148.

⁷ Меньшиков М. О. Материалы к биографии // Российский архив. М., 1993. Т. 4. С. 118.

⁸ Московский журнал. 1993. № 7. С. 12.

⁹ Там же. С. 10.

¹⁰ Меньшиков М. О. Критические очерки. С. 128–129.

¹¹ Там же. С. 11–12.

¹² Там же. С. 16.

¹³ Там же. С. 21.

¹⁴ Письма Н. В. Гоголя: В 4 т. СПб., 1910. Т. 4. С. 201.

¹⁵ Московский журнал. 1993. № 7. С. 13.

¹⁶ Там же. С. 14.

¹⁷ Там же.

- ¹⁸ Там же. С. 12.
- ¹⁹ *Меньшиков М. О.* Критические очерки. С. 344.
- ²⁰ Там же. С. 341.
- ²¹ Там же. С. 343.
- ²² *Троицкий В. Ю.* Россия Лескова, русская идея и русский характер // Традиция. Культура. Образование. М., 1996. С. 32.
- ²³ *Меньшиков М. О.* Критические очерки. С. 344–345.
- ²⁴ *Троицкий В. Ю.* Указ. соч. С. 32.
- ²⁵ *Лесков А. Н.* Жизнь Николая Лескова. М., 1954. С. 208.
- ²⁶ *Меньшиков М. О.* Критические очерки. С. 351–352.
- ²⁷ Там же. С. 180.
- ²⁸ Там же. С. 188.

1. **Баженов Андрей Михайлович** — родился в 1952 году в Москве. Окончил МИФИ и Литературный институт им. А. М. Горького. Критик, литературовед. Имеет работы о Грибоедове (книга в изд. МГУ), Пушкине, Бунине... Занимался исследованием романтических типов русской литературы, литературно-историческими проблемами Древней Руси, России XVIII и XIX веков. Кандидат филологических наук, член Союза писателей России. Живет в Москве, преподает литературу в гуманитарной школе.

2. **Виноградов Игорь Алексеевич** — родился в 1958 году в г. Шарья Костромской области. В 1989 г. закончил филологический факультет МГУ им. М. В. Ломоносова, в 1992 г. — основную очную аспирантуру ИМЛИ им. А. М. Горького РАН; кандидат филологических наук, старший научный сотрудник ИМЛИ, автор книги «Гоголь — художник и мыслитель: Христианские основы мирозерцания» (М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2000), составитель девятитомного собрания сочинений Гоголя (М.: «Русская книга», 1994), книг «Неизданный Гоголь» (М.: ИМЛИ РАН, «Наследие»), «Александр Иванов в письмах, документах, воспоминаниях» (М.: ИД «XXI век — Согласие», 2001) и др., автор более шестидесяти статей, посвященных изучению биографии и творчества Гоголя.

3. **Володихин Дмитрий Михайлович** — кандидат исторических наук, доцент исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, главный редактор журнала «Русское Средневековье». Автор книги «Высокомерный странник» и других.

4. **Ефремов Александр Валентинович** — научный сотрудник научно-исследовательского отдела рукописей Российской государственной библиотеки — родился в 1961 году в Москве. Окончил Российский государственный гуманитарный университет. Подготовил к изданию сборник статей Данилевского «Горе победителям» (М., 1998), является автором статей по истории русской общественной мысли XIX–XX вв., истории Русской Православной церкви в научных и научно-популярных сборниках. Печатался в журналах «Волшебная гора», «Журнал Московской Патриархии», «Национальные интересы», «Московский журнал», «Известия культуры России». Живет в Москве.

5. Ильин Николай Петрович — доктор физико-математических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного технического университета — родился в Ленинграде в 1947 году. Окончил химический факультет Ленинградского университета. С конца 1970-х годов в ленинградском «самиздате» стали появляться его статьи (под псевдонимом Мальчевский), в которых отстаивался новый взгляд на историю русской философии, привлекалось внимание к именам русских мыслителей, забытых не только в советской, но и в эмигрантской историографии («Русская философия и мы», «Оправдание души. Очерк философской психологии В. А. Снегирева», «Живое и мертвое в русской философии» и др.). С 1991 года печатаются его переводы из немецкой и австрийской философии (Ф. Brentano, Л. Kлагес, О. Шпанн), а также работы, связанные с историей философской мысли в России, в коллективных монографиях «К. Леонтьев, наш современник», «Введение в русскую философию», «Философский век. Лейбниц и Россия». Он руководит работой семинаров Русского Философского Общества им. Н. Н. Стрехова. Итогом многолетней работы стала книга «Трагедия русской философии» (СПб., 2003).

6. Калягин Николай Иванович — родился в Ленинграде в 1955 году. Окончил Электротехнический институт, работает инженером. В 1989 году вышла его прозаическая книга «Дорога через свет», в 2000 году — большое исследование «Чтения о русской поэзии» (журнал «Москва» (№1–6, 8–10)). Статьи и рассказы публиковались в «Неве», «Постскрипуме», «Москве». В 1992 году в Петербурге было создано Русское Философское Общество им. Н. Н. Стрехова, членом которого он является. Живет в Санкт-Петербурге.

7. Минаков Аркадий Юрьевич — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России исторического факультета Воронежского Государственного университета (ВГУ) — родился в пос. Холтосон Бурятской АССР в 1962 году. Окончил исторический факультет и аспирантуру ВГУ. Автор свыше ста печатных работ по проблемам истории общественно-политической мысли России (радикализм — консерватизм) XIX века, в том числе: «Левый радикализм в России XIX в.» (М., 1997) (коллективный труд); ответственный редактор и автор статьи сборника «Консерватизм в России и мире: прошлое и настоящее». Воронеж, 2001. Печатался в журналах «Вопросы истории», «Родина», «Москва», «Воронежская беседа» и других. Живет в Воронеже.

8. Сергеев Сергей Михайлович — научный сотрудник научно-исследовательского отдела рукописей Российской государственной библиотеки,

кандидат исторических наук — родился в 1968 году в Москве. Окончил исторический факультет и аспирантуру Московского государственного педагогического института им. В. И. Ленина (теперь университета). Участвовал в подготовке к изданию книг Л. А. Тихомирова «Монархическая государственность» (М., 1998) и «Христианство и политика» (М., 1999), является одним из составителей книги «Политическая история русской эмиграции. Материалы и документы» (М., 1999). Автор ряда работ по истории русской общественной мысли XIX–XX вв. в научных и научно-популярных сборниках. Печатался в журналах «Москва», «Волшебная гора». Живет в Москве.

9. Смолина (Кокшенева) Капиталина Антоновна — кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник ИМЛИ им. А. М. Горького РАН — родилась в 1958 году в г. Таре Омской области. Окончила Государственный институт театрального искусства им. А. В. Луначарского (ГИТИС) и аспирантуру по кафедре истории русского и советского театра. Автор книги «Русская трагедия. XVIII век. Эволюция жанра» (2001 г.), более десятка научных статей, посвященных вопросам истории литературы, и более ста статей, посвященных вопросам состояния современной культуры и литературы, часть из которых вошла в книгу «Революция низких смыслов» (2001 г.), а также книг «Раскольники и собиратели» (М., 1989) и «Сто великих театров» (М., 2001). Живет в Москве.

10. Сохряков Юрий Иванович — доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, академик Международной Славянской академии. Он — автор двухсот статей по русской и зарубежной литературе, а также книг: «Русская классика в литературном процессе США XX в.» (М., 1989); «Художественные открытия русских классиков (О мировом значении русской литературы XIX в.)» (М., 1990); «Природа и человек в современной литературе» (М., 1990); «Национальная идея в отечественной публицистике XIX — начала XX вв.» (М., 2000); «Творчество Ф. М. Достоевского и русская литература XX века (70–80-е годы)» (М., 2002).

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие от редактора</i>	3
<i>Д. М. Володихин. Без гнева и пристрастия о российских консерваторах</i>	6

Теоретические аспекты

<i>Н. П. Ильин. Понять Россию. (Н. Н. Страхов)</i>	12
<i>С. М. Сергеев. «Творческий традиционализм» как направление русской общественной мысли 1880–1890-х годов. (К вопросу о терминологии)</i>	35
<i>А. В. Ефремов. Данилевский и Достоевский. Футурология панславизма и национальный мессианизм</i>	61

Русские консерваторы

<i>А. М. Баженов. «Русский ум, достигший полного совершенства...» (Крылов — консерватор вечного)</i>	84
<i>А. Ю. Минаков. «Друг чести, друг народа»: консерватор А. С. Шишков</i>	111
<i>И. А. Виноградов. Н. В. Гоголь и С. С. Уваров: из истории взаимоотношений</i>	127
<i>Н. И. Калягин. Последний романтик. Аполлон Григорьев</i>	150
<i>К. А. Смолина (Кокшенева). Ю. Н. Говоруха-Отрок и задачи консервативной литературной критики</i>	176
<i>Ю. И. Сохряков. М. О. Меньшиков — литературный критик</i>	211
<i>Сведения об авторах</i>	220

*Утверждено к печати Ученым советом
Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН*

Научное издание

**РОССИЙСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ В
ЛИТЕРАТУРЕ И ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ
XIX ВЕКА**

Оригинал-макет изготовлен в ИМЛИ им. А. М. Горького РАН
Лавочкиной А. В.
Корректор Сченснович Е. Н.

ИД № 01286 от 22.03.2000 г.

Подписано в печать 08.09.2003. Формат 60x90¹/₁₆. Бумага офсетная.
Гарнитура Кудр. Печать офсетная. Печ. л. 14,0. Тираж 800 экз.

Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН
121069, Москва, ул. Поварская, д. 25-а
тел. (095) 291-23-01, 202-21-23

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов
в ППП «Типография «Наука» 121099, Москва, Шубинский пер., 6.
Заказ № 9077

