

РУССКАЯ ЭМИГРАЦИЯ О КЛАССИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ: СВОЕОБРАЗИЕ ВЗГЛЯДА



Т.Г. ПЕТРОВА

tatpetrova@mail.ru

старший научный сотрудник
отдела литературоведения
ИНИОН РАН
Москва, Россия

Ключевые слова:

*русская эмиграция,
литература, классическое
наследие, литературная
критика, традиция,
А.С. Пушкин, И.С. Тургенев*

DOI: 10.37632/PI.2020.280.3.006

В статье рассматривается проблема различного отношения к классическому наследию в метрополии и эмиграции. В советской России пренебрежение к русской классике сменилось ее приспособлением к задачам советской власти, фрагментированием, что приводило к деформациям ее интерпретации. Послереволюционная эмиграция противостояла советскому пониманию литературы и творчества, сохраняла классическое наследие, берегла христианскую традицию русской литературы, находила опору в ценностном мире русской классики. Важнейшей задачей становилось обоснование нового взгляда на русскую культуру – взгляда из эмиграции.

Русская эмиграция XX в. возникла и сформировалась в результате произошедшей цивилизационной катастрофы крушения Российского государства, вызванной Октябрьской революцией 1917 г. и поражением в Гражданской войне. Она лишилась Родины, по которой все годы, проведенные в изгнании, испытывала ностальгию. П.Б. Струве, например, называл русскую революцию «государственным самоубийством»; еще большее обобщение сделал С.Л. Франк, считавший, что всякая революция всегда является болезнью, безумием, «бессмыслицей и потому преступлением». Произошел обвал всей русской культуры, русского культурного самосознания, разрыв с культурной традицией. Писатели, философы и литературные критики спорили о революции и о судьбах страны, одни из них принимали новый строй, другие, не считавшие для себя это возможным, покидали родину и оказывались в эмиграции.

Над русской историей опустился «железный занавес», за которым началась переоценка ценностей. В послереволюционной России одной из центральных оказалась проблема, связанная с критическим отношением к прошлому страны и культурному наследию. Ленинская теория «двух культур» в пределах одной национальной культуры носила политический характер; она разделяла национальные культуры на два враждебных лагеря и после революции стала основополагающей, оставаясь неизменной на протяжении 1920–1930-х гг., на ней базировалась политика партии в области культурного строительства. Была выдвинута задача возврата к опыту прошлого, но с целью его использования в новых целях: подчинения построению будущего. Этот ленинский подход к культурному наследию – не отвергать достижения старой буржуазной культуры, но препарировать, перерабатывать, отбирать именно то, что можно использовать для построения нового общества и новой культуры – начинает осуществляться с середины 1920-х гг., а в сталинское время реализм XIX в. был канонизирован как «критический», основу термина составляла «обличительная» линия, признанная фундаментальной и наиболее важной частью отечественного классического наследия. Провозглашается ориентация на русскую «революционно-демократическую традицию» Белинского, Чернышевского, Добролюбова. Среди набора новых лозунгов (и сохранения основного о «гегемонии пролетарской литературы», РАПП) был выдвинут

К 100-летию «русского исхода»

и лозунг «учеба у классиков». При этом акцентируются положения о классовой борьбе и классовости творчества, а в начале 1930-х гг. вырабатывается доктрина социалистического реализма [5, 6, 15].

В русской классике на первый план выдвигается именно обличительный, критический аспект. Происходит деформация, фрагментирование литературного классического наследия. Вслед за отрицанием, пренебрежением художественным опытом прошлого, с изменением политических положений в стране, в советской культуре происходит «присвоение» и трансформация русского классического наследия. Иное понимание классики, противоречащее основной доктрине, подвергалось ожесточенной критике (например, исследования А.Ф. Лосева и М.М. Бахтина). Так, в 1929 г. вышла работа М. Бахтина «Проблемы творчества Достоевского», где главное достижение Достоевского, писателя-новатора, ученый усматривал в художественном феномене полифонии его романов; ортодоксальные марксисты объявили книгу идеалистической, внеисторической, недостаточной «классово-ориентированной».

Из культурного кругозора исключались традиционные религиозные, нравственные, культурные ценности; гуманизм, сложные формы психологизма, онтологическая наполненность русской классики противоречили пафосу новой эпохи. Наряду с радикальным отрицанием, присущим теоретикам Пролеткульта, РАПП и ЛЕФа, в 20-е гг. декларировалась и преемственность классического наследия (например, группой «Перевал»), однако его освоение должно было проходить в условиях «преодоления» и «освобождения» от «реакционных элементов». Исходя из художественной практики «левых» движений, ОПОЯЗ попытался теоретически обосновать отказ от самого понятия «традиция» в изучении литературы. Однако за критикой «традиции» часто скрываются неприятие в ней «чужого» (зачастую этим «чужим» и является христианская основа европейской культуры) и «неявная претензия на «присвоение» и адаптацию того или иного близкого своим интенциям ее сегмента (будь то революционно-демократическая линия в русском «освободительном» движении или же становление «беспредметности» в мировом искусстве)» [6: 423]. Хотя теория нового искусства началась с резкого отмежевания от классики, в 20-е гг. в советской России еще была возможна некоторая относительная свобода исследований; в 30-е гг. единственно допустимым стал классовый подход к литературе (в советской критике 1930–50-х гг. уже не было идейно-художественных направлений).

Продолжение и развитие религиозно-философского направления в литературной критике, в исследованиях о русской литературе, блестяще заявившего о себе в конце XIX – начале XX вв., было насильственно прервано в условиях советской России, оно возобновилось в условиях эмиграции. Литературная эмиграция первой волны сохранила и развила тот творческий импульс, который был задан философской критикой Серебряного века. Этот насильственный разрыв русской истории и культуры, который произошел в послереволюционной России, отчетливо осознавался в эмиграции. Изгнанники усматривали специфику отечественной культуры в ее истоке, в ее христианских, православных корнях. Ценили христианскую религиозную традицию, нравственные основы русской культуры. Видели в них основание своего существования, ощущали себя продолжателями традиции, наследниками великой русской культуры. В эмиграции как литературные критики выступали писатели, поэты, философы, политические и общественные деятели. Главная цель эмиграции в начале 20-х гг. осознается ее представителями как сохранение своей особенности и цельности, культуры и творческих сил для будущей свободной, возродившейся России. Поэтому и основными проблемами литературной критики в зарубежье, тесно связанными с общими задачами эмиграции, становятся сохранение русского культурного наследия, популяризация его на Западе, стремление на литературном материале выявить причины произошедшей в России катастрофы (страны, общества, человека) и поиск выхода из духовного кризиса. «Боль за Россию, унижение за нее, гордость воспоминаний и надежд, – писал в 1940 г. Г.П. Федотов, – стали содержанием жизни всей эмиграции» [16: 300]. Русская литература, как подчеркивал Н.А. Бердяев, также охваченный в послереволюционное время апокалиптическим настроением, родилась «от муки и страдальческой судьбы человека и народа, от искания всечеловеческого спасения», и это означает, что «основные мотивы русской литературы были религиозными»; ей свойственны «сострадательность и человечность, которые поразили весь мир» [3: 63]. В то же время русская литература – «самая пророческая в мире», наполненная предчувствиями и предсказаниями, ей «свойственна тревога о надвигающейся катастрофе»; отечественная литература XIX в. свидетельствует «о надвигающейся революции» [3: 63]. Великая русская литература XIX в., по мысли Н. Бердяева, «была проникнута искренностью, простотой и естественностью», наполнена «сознанием долга, социального служения», но «она была велика именно потому, что то был ее вольный

профетизм», ибо великая мысль и творчество «всегда есть не-конформизм, всегда основаны на конфликте с окружающим миром», а «конфликт есть источник творчества» [4: 61, 65]. При этом трагический конфликт со средой, с обществом, полагает Н. Бердяев, «есть вечная судьба творца», и такова была судьба «величайших в истории мира»: «Это судьба ветхозаветных пророков, Сократа, Данте, Микель Анжело, Бетховена, Л. Толстого, Достоевского и Ибсена, Кирхегарда и Ницше» [4: 61, 65]. Пророк – одинок, он находится в конфликте с окружающей социальной средой, преследуется и побивается камнями, «и вместе с тем он глубоко социален, он обращен к судьбам общества, народа, человечества, постоянно их судит, обличает настоящее и прозревает грядущее, он проникает в тайну судьбы»; пророк «слышит голос Божий, голос своей совести, он никогда не слушает голоса общества, народа, коллектива, еще менее государства», «профетизм противоположен всякому конформизму, всякому приспособлению к среде», – заключает Н. Бердяев [4: 62].

О пророческом пафосе как отличительной черте отечественной литературы писал и Вл. Ходасевич: «Ни одна литература (говоря в общем) не была так пророческа, как русская. Если не каждый русский писатель – пророк в полном смысле слова (как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Достоевский), то нечто от пророка есть в каждом, ибо пророчески самый дух русской литературы. И вот поэтому – древний, неколебимый закон, неизбежная борьба пророка с его народом, в русской истории так часто и так явственно проявляется. Дантесы и Мартыновы сыщутся везде, да не везде у них столь обширное поле действий» [20: 289]. По мнению философов, критиков и публицистов Русского зарубежья, Россия могла «выздороветь» только «коренным духовным преодолением революции», разорвавшей культурную традицию и ставшей «низвержением культурного слоя» (Н.А. Бердяев). Эмиграция искала и находила опору в отечественном классическом наследии, в русской литературе – в ее устремленности к «последним вопросам бытия», в ее поисках Бога.

Эмиграция, наследуя литературоцентризм отечественной культуры XIX в., связывала будущее духовное возрождение с традициями русской классической литературы, которая «для нас, потерявших родину, писал Д.С. Мережковский, родина последняя; все, чем Россия была и чем она будет» [10]. Многие деятели русской культуры в эмиграции сознавали бесплодность политизации литературы и потому пытались найти объединяющую, спасительную гуманистическую основу. В поисках духовных

ориентиров, национальной и культурной идентификации литературные критики и писатели зарубежья прежде всего обращались к ценностному миру русской классики, испытывали огромный интерес к ее религиозной сфере. Одной из важнейших становилась задача обоснования своего взгляда на русскую культуру – взгляда из эмиграции, которая осознала себя хранителем классического наследия и продолжателем традиции.

Статьи литературных критиков и публицистов русского зарубежья были направлены против вульгарного социологизма и теории «двух культур», против признания в классическом наследии только того, что отвечает задачам советской власти, а также против утраты самого понимания русской классики как целостного явления, против выхолащивания христианской основы русской культуры. Голоса русских классиков были услышаны и соотнесены в эмиграции с трагическими отзвуками эпохи.

Важнейшей чертой художественной культуры Русского зарубежья стало ее самоопределение по отношению к личности и творчеству Пушкина. «Русский бунт, бессмысленный и беспощадный», которого так опасался Пушкин, стал для писателей и критиков Русского зарубежья страшной реальностью. *История* у деятелей русской эмиграции, как и у Пушкина, становится главной и роковой проверкой человека на его «самостоянье». Важнейшим для них оказалось и пушкинское приятие мира, связанное с верой в будущее, в творческие возможности истории и человека, и отношение к российской *государственности*. Писатели и критики зарубежья размышляли о свойственной поэту «*высшей свободе*» (Д. Мережковский), о его *религиозности*, о его *жизни и смерти*, о *поэтике* его произведений. Г.П. Федотов, например, самым христианским произведением русской словесности считал «Капитанскую дочку» Пушкина.

Несмотря на ограниченность печатных источников, на отсутствие рукописного наследия поэта, пушкиниана начала складываться с первых лет возникновения эмиграции. Всего было издано около 100 книг и примерно 1500 произведений малой формы, появившихся в периодической печати [17]. В ряду книг: П.М. Беццлли «Этюды о русской поэзии» (1926), где содержится глава «Поэзия Пушкина», а в дополнениях приводятся работы «Сон и проч. в Пушкинском словаре» и «Художественный замысел «Медного всадника»; М.Л. Гофман «Пушкин. Психология творчества» (1928); А.В. Тыркова-Вильямс «Жизнь Пушкина» (т. 1 – 1929, т. 2 – 1948); В.Ф. Ходасевич «О Пушкине» (1937); П.Н. Милуков «Живой Пушкин» (1937); А.М. Ремизов «Огонь вещей:

Сны и предсонье: Гоголь, Пушкин, Лермонтов, Тургенев, Достоевский» (1954); С.Л. Франк «Этюды о Пушкине» (1957), куда вошли пять блестящих статей о поэте: «Религиозность Пушкина» (1933), «О задачах познания Пушкина» (1937), «Пушкин как политический мыслитель» (1937), «Пушкин об отношениях между Россией и Европой» (1949), «Светлая печаль» (1949), а также о Пушкине были изданы многие другие замечательные работы [9, 11, 12, 14].

Таким образом, когда русская эмиграция *первой волны* решала вопрос о том, на какой духовной основе она могла быть объединена, имя Пушкина возникло органично. При всей полярности взглядов представителей русской эмиграции имя великого поэта оказалось той консолидирующей и примиряющей основой, которая заставила забыть жестокие разногласия. В творческом и личном феномене Пушкина изгнанники искали ответы на насущные вопросы времени, с его гением связывали надежду на будущее возрождение России и ее культуры. С именем Пушкина — с днем его рождения — было соотнесено ежегодное празднование Дня русской культуры, в котором эмигранты стали видеть символ национального праздника, преследовавшего цель — напомнить русским, живущим за пределами отечества, о том, что больше всего связывало их воедино. В эмиграции широко праздновалось 125-летие со дня рождения Пушкина (1924) и особенно торжественно отмечалось 100-летие со дня его трагической гибели (1937), проходившее в 231-м городе 42 государств Европы, Азии, Америки, Австралии и Африки [17]. Центром этих торжеств был Париж. В юбилейных номерах газет — «Иллюстрированная Россия» (28 янв. 1937), «Возрождение» (6 февр. вышло особое приложение к газете — «Пушкин. 1837–1937»), «Последние новости» (10 февр.), однодневная газета «Пушкин» (8 февр.) — были опубликованы статьи И.А. Бунина, Д.С. Мережковского, Б.К. Зайцева, И.С. Шмелева, М.А. Алданова, В.Ф. Ходасевича, Г.В. Адамовича, С.Л. Франка, П.Б. Струве, П.Н. Милюкова, В.А. Маклакова, А.Л. Гофмана, Н.К. Кульмана, А.Л. Бема, М.О. Цетлина, В.В. Вейдле, А.В. Тырковой-Вильямс, М.А. Осоргина, Г.Л. Лозинского, С.С. Ольденбурга и др. Все памятные даты, связанные с именем поэта, проводились его соотечественниками под девизом «Пушкин и современность» [21: 70].

И. Шмелев объяснял, что в зарубежье эти торжества «становятся не тризной», а радостной встречей с Россией. Он произнес ставшие знаменитыми слова: «Пушкин — все наше бытие...» П.Н. Милоков размышлял о народности

Пушкина и приходил к выводу, что историзм поэта не был понят современной ему публикой и критикой. Б. Зайцев провозгласил Пушкина знаменем свободы, духовной культуры, любви к родине в высшем ее виде, а Н. Кульман писал о том, что «восславление» поэтом свободы стало его «творческим подвигом», который особенно значим «в наш жестокий век». Размышляя над вопросами новаторства и творческого своеобразия поэта, П.М. Бицилли приходил к важному для себя выводу: Пушкин «иррационализировал историческое и политическое» в лирике и тем самым «углубил и возвысил» «национальное чувство» и «национальную идею». По мнению Е. Ляцкого, поэт понимал современную ему самодержавную и крепостную Россию в одном нераздельном представлении с ее восточноевропейским прошлым, т.е. судил о ней слитно — как мыслитель и как историк. Именно историзм, полагал критик, постепенно стал предпосылкой его политической мысли.

Два «главных силовых напряжения» пушкинского творчества — «Империя и Свобода» — выделил Г.П. Федотов. Критик считал, что, «отрекшись от революции», поэт «не отрекался от свободы», которая лишь «менялась в своем содержании», тогда как тема Империи оставалась «константой его творчества». «Поэтом империи» назвал Пушкина и С.С. Ольденбург, настаивая, что русский гений «не принадлежал к числу бунтарей»: «Он больше утверждал, нежели отрицал, — и он был кровно связан со всем величавым строем Императорской России». Основным «фундаментом» политического мировоззрения Пушкина, согласно С. Франку, было национально-патриотическое умонастроение, оформленное как государственное самосознание. По общему своему характеру политическое мировоззрение поэта представляло собой «консерватизм», проникнутый определенными «либеральными началами». По мнению критика, своеобразие мировоззрения поэта слагалось из трех основных моментов: во-первых, из убеждения, что историю творят и поэтому государством должны править не «все», не средние люди или масса, а избранные, вожди, великие люди; во-вторых, из тонкого чувства «исторической традиции как основы политической жизни». И, наконец, в-третьих, «из отвращения к насильственным переворотам» и забот о «мировой непрерывности политического развития» [19: 62].

Д.С. Мережковский в суждениях о Пушкине как продолжателе дела Петра отмечал, что оба они «пророчески угадывают» назначение России — соединить «Восток и Запад в грядущей всемирности». По убеждению критика, поэт нужен «обеим Россиям», ибо «он — примиритель,

соединитель, тот, кто делает из двух одно и разрушает стоящую посреди преграду», он – «огненный столп, ведущий нас в пустыне изгнания на Родину» [10]. Однако, согласно Мережковскому, Пушкин менее всего был рожден политическим бойцом и проповедником. Он «дорожил свободой как внутренней стихией», необходимой для развития его гения. Именно потребность в «высшей свободе», по мысли критика, и привела поэта к безысходному столкновению «с русским варварством», что и стало главной внутренней причиной его преждевременной гибели. А потому во всей русской истории «нет более горестной и знаменательной трагедии, чем жизнь и смерть Пушкина».

Эта статья¹ вызвала полемику, в которой приняли участие С. Булгаков, В. Зеньковский, С. Франк, И. Ильин, П. Струве, Г. Адамович, К. Зайцев и др. Протоиерей С. Булгаков, например, утверждал, что именно смерть поэта, озаренная «погусторонним светом», является «ключом к пониманию» всей его жизни. В «духовной трагедии» Пушкина его кончина стала «катарсисом», «достойным завершением жизни» и в этом смысле как бы «апофеозом» поэта. В.В. Зеньковский подчеркивал, что постоянная «глубокая и серьезная духовная работа» сообщила произведениям Пушкина ту «пламенеющую силу», действие которой навсегда осталось в русской культуре. Он утверждал, что духовный мир поэта «не до конца отразился в его творчестве», что «скорбное восприятие мира» у него не ослабевало с годами, «но возрастало, закончившись так трагически в его ранней смерти». Роковой загадкой пушкинской эпохи, по убеждению В.В. Зеньковского, была «несоединенность свободы и добра», продемонстрированная Французской революцией; Пушкин как человек не мог преодолеть этой трагической раздвоенности и потому «не был тем «пророческим явлением», каким его хотел представить Достоевский». Однако в душе поэта постоянно «шла глубокая и серьезная духовная работа», – это именно и сообщило его творчеству «ту пламенеющую силу, действие которой осталось навсегда в русской культуре» благодаря главному его дару – «дару простоты» [8: 168].

Г. Адамович был одним из первых, кто в эмиграции начал пересматривать культ поклонения Пушкину. Поэт, по мысли критика, был обращен назад, к XVIII в., и «остался позднейшему русскому развитию чужд»². «...В сущности, и Лермонтов, и Гоголь... были как бы безотчетной, но страстной репликой Пушкину,

немедленным ему возражением. И Гоголь, и Лермонтов эстетически поплатились за измену утратой чистоты... но именно они по контрасту и отделили облик Пушкина», – утверждал Г. Адамович.

С. Франк отметил, с одной стороны, несомненное и бесспорное художественно-литературное влияние поэта на всю позднейшую русскую словесность, а с другой – непонимание духовного мира Пушкина, равнодушие к нему или даже прямое его отвержение [19]. Против подобного отношения к духовному наследию поэта, напоминал С. Франк, протестовали и Достоевский в своей известной речи, и Д.С. Мережковский в «Вечных спутниках», и М.О. Гершензон, призывавший вникнуть в «мудрость Пушкина». Поэт никогда не проповедовал отвлеченного, самодовлеющего эстетизма, подчеркивал критик, ибо поэзия была для него «выражением религиозного восприятия мира», чуткого внимания к «божественному глаголу»; его поэтический гений совпадал с раскрытостью духа к восприятию «божественного смысла мирового бытия», – утверждал С. Франк. Этот основной принцип мировоззрения Пушкина нашел выражение в заключительных его словах о Радищеве: «Нет убедительности в отношениях; нет истины, где нет любви». Весь трагизм последующего духовного пути России в конечном счете определен тем, что этот завет Пушкина был забыт и отвергнут. К такому выводу приходит С. Франк.

Задачу пушкинизма В.Ф. Ходасевич видел в стремлении обеспечить возможность «правильного чтения, необходимого для понимания и ему предшествующего». Само же понимание, толкование эстетическое и философское критик выводил за пределы собственно пушкинизма, призванного собрать все написанное Пушкиным, выверить и «дать полный и верный текст». Проникнуть внутрь творческого процесса поэта, понять его во всей полноте, возможно лишь имея подробный комментарий к его стихам и прозе, основанный на точном знании его жизни, ибо «нельзя понять эту поэзию во всем объеме и во всей глубине, не изучив и не поняв эту жизнь» [20: 70]. А потому работа по изучению пушкинской биографии стала второй, столь же важной отраслью пушкинизма, как исследование его текста.

О неудовлетворительном состоянии русского пушкиноведения писал также и С. Франк в статье «О задачах познания Пушкина» [19], подчеркивая настоятельную необходимость заняться исследованием многогранности «духовного содержания» творчества и личности поэта. Он полагал, что по образцу «поэтического хозяйства» Пушкина, «так интересно прослеженного

¹ Мережковский Д.С. Мысли о Пушкине // Пушкин. 1837–1937. Париж, 1937. 6 февр.

² См.: Последние новости. Париж, 1937. 10 февр.

Ходасевичем», необходимо исследовать то, что можно было бы назвать его «духовным хозайством», т.е. те основные «духовные темы и идеи», которые проходят через все его творчество [19: 97]. К ним, по мысли С. Франка, относятся идея равнодушия природы к человеческой судьбе и ее трагизму; убеждение в невозможности счастья; мысль о привлекательности, заманчивости опасности, риска жизнью; идея «пенатов», культа домашнего очага, семьи, домашнего уединения как основ духовной жизни; идея просветления через страдания, тихой радости на дне скорби; воспоминания детства как основе жизни и отсюда неколебимая верность месту, где протекало детство, друзьям детства и отрочества; связь эротической любви с религиозным сознанием; особая значительность осени как космического состояния, близкого трагизму человеческой жизни; ничтожество славы и религиозное призвание поэта; мотив покаяния и нравственного очищения и многое другое. Франк выдвинул также проект составления «толкового философского словаря отдельных, излюбленных и значительных по смыслу, терминов пушкинского языка».

В наследии русского философа, религиозно-мыслителя и психолога С.Л. Франка работы о творчестве Пушкина занимают особое место. С. Франк считал Пушкина поэтом «гётевского» типа, т.е. поэтом-мыслителем, созидающим свой культурный «космос». Он был одним из первых, кто обратился к теме религиозного самознания Пушкина, к религиозным началам творчества поэта, в миросозерцании которого были гармонично взаимосвязаны исторические, политические, эстетические и религиозные взгляды. С. Франк доказывает, что в богатом и глубоком содержании духовного мира Пушкина религиозное сознание играет первостепенную роль. Религиозный философ в своих работах выявлял и прослеживал три основные тенденции, определяющие духовный склад Пушкина: «склонность к трагическому жизнеощущению»; «религиозное восприятие красоты и художественного творчества» и «стремление к тайной, скрытой от людей духовной умудренности» [9, 12, 14, 19].

К христианским истокам русской классики в литературном зарубежье критики обращались на примерах творчества Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Достоевского, Л. Толстого и даже Тургенева и Чехова. Так, например, вопрос о религиозности Чехова был поставлен сразу же после смерти писателя. В эмиграции, как и прежде на родине, на него отвечали по-разному. Задаваясь вопросом, *лишен ли Чехов ощущения Бога* и совершилось ли с ним исчезновение божества из русской литературы, Г. Адамович склонялся

к тому, чтобы дать положительный ответ. Противоположное мнение высказали М. Курдюмов, В.Н. Ильин, Б. Зайцев, К.В. Мочульский и др. Критик М. Курдюмов (за этим псевдонимом скрывалась М.А. Каллаш) сделал попытку пересмотреть традиционное представление о писателе как позитивисте и атеисте, склонялся видеть подсознательную религиозность Чехова. Главной темой писателя критик назвал трагическую судьбу человека в мире. При этом Чехов никогда не забывал, что «человек есть образ Божий, хотя бы и изувеченный и искаженный до неузнаваемости». Отсутствие высшего оправдания и высших целей бытия выступает одной из главных причин неудовлетворенности и тоски у всех «лишних людей» Чехова, а их некоторый эгоцентризм вытекает из «подсознательной-религиозной тревоги их душ» [9, 14].

Много занимался исследованиями русской литературы религиозный философ и критик В.В. Зеньковский, который написал статьи, посвященные анализу мировоззренческих исканий у русских писателей: «Миросозерцание И.С. Тургенева» (1958), «Л. Толстой как мыслитель (к диалектике его идейных исканий)» (1960), а также цикл статей с анализом философских мотивов в русской поэзии. Особый интерес у В. Зеньковского был к религиозным истокам творчества анализируемых авторов и к мотивам персонализма/имперсонализма, содержащимся в русской литературе. Одним из основоположников идеи *православной культуры* философ считал Гоголя, исследованием его творчества В. Зеньковский с перерывами занимался всю свою жизнь; в 1960 г. вышел завершающий труд – книга «Н.В. Гоголь: Жизнь и творчество».

Статья В. Зеньковского «Миросозерцание И.С. Тургенева» (1958) была написана к 75-летию со дня смерти писателя. Тургеневский реализм, согласно В. Зеньковскому, есть вера в знание, в научное истолкование бытия. В своих поисках «истины» писатель мучился вопросом о человеке, о его судьбе: «*Самоутверждение личности*, а не покорное подчинение свыше данным законам... вызывает у Тургенева отход от идеи «спасения», *раз оно добывается ценой подавления в себе всего личного*» [8: 321–322]. В этом В. Зеньковский усматривал «мотив *персонализма*», который в русской культуре впервые зазвучал у Пушкина, а затем был провозглашен Герценом. Мотивы персонализма у Тургенева, по мысли философа, и определили собой «миросозерцательную драму», которая составляет центральную тему в диалектике идейных исканий писателя. Ключ к его внутренней («миросозерцательной») драме исследователь видел «*в двойственности его*

понимания природы: «с одной стороны, после крушения его гегельянства Тургенев был глубоко отравлен сознанием безразличия природы к человеку, как бы затерянностью человека в бытии, и вследствие этого перед ним открылась бессмыслица человеческой жизни с ее ничем не оправданными претензиями, мечтами об идеале. Однако как художник, а не мыслитель, Тургенев живо чувствовал таинственную логику в бытии, чувствовал жизнь природы, ее обращенность именно к человеку. От *этого* восприятия природы и рождались у Тургенева мысли – о высоком назначении человека, о том, что мечты и грезы наши таят в себе *ответ* на самые глубокие наши надежды и искания» [8: 323–324]. Писатель ищет в *природе* «метафизической опоры» для человека «и, конечно, не находит (по той простой причине, что метафизической опорой для человека может быть лишь то, что стоит *над* природой)» [8: 324]. Вопрос же о том, каково «место личности в бытии», сохранял для него «всю свою напряженность, и в этом и состояло его «искание истины» о человеке», – полагает В. Зеньковский. Однако религиозный мир оставался для Тургенева закрытым и недоступным: так же, как Герцен, Михайловский и Кавелин, он стоял на позиции этического идеализма. «Независимость моральной оценки, свобода от гипноза фактической действительности, высокое учение о правде и долге личности служить вечной правде – характерны для этой группы» [8: 333].

Печать «светлой меланхолии» лежит на всех произведениях Тургенева, но за ней, как полагал В.В. Зеньковский, стояло жуткое трагическое ощущение, освободиться от которого писатель не мог до конца жизни. Как художник он чувствовал «сияние» в мире, жил его красотой, но для осмысления и «оправдания» этого не было основания в его «реализме». «*Отсюда, из этой «миросозерцательной драмы», надо исходить в истолковании всего его творчества*» (а не из его личной неустроенности) [8: 334].

Религиозный мир, в котором Тургенев мог бы найти опору в часы трагических переживаний «брошенности» человека в слепую и бессмысленную стихию бытия, – «религиозный мир оставался для Тургенева закрытым и недоступным. Чутьем художника он мог необычайно тонко рисовать религиозный мир Лизы, Лукерьи, но на пороге личной религиозности стоял близорукий «реализм», мешавший ему лично войти в светлый мир религиозной жизни», – подчеркивал В. Зеньковский [8: 323]. У Тургенева не было этой веры, и оттого печать трагизма глубже лежит на всем его творчестве. И хотя Тургенев написал строки, что «Россия может обойтись без каждого из нас, но никто из

нас без нее не может обойтись», тем не менее, как подчеркивает Зеньковский, «пафос Православия» был непонятен писателю, «а потому и чужд», как оставалась чужда и «вся тема религиозного отношения к культуре». Те настоящие откровения о человеке в мире, которые он знал, отмечает философ, были доступны ему лишь через искусство, через художественные интуиции о жизни в природе, но именно потому «эти откровения оставались немыми», они не могли сами по себе, без подлинной опоры в метафизике, преодолеть его «реализм».

В художественном творчестве Тургенева «было много целомудрия»; он только намекал иногда на то трагическое восприятие мира и человека, которое его мучило. «Не от этого ли целомудрия его художественное творчество и не понято еще до конца? Одно, во всяком случае, бесспорно: его творчество нельзя оторвать от его мировоззрения», – заключает В.В. Зеньковский [8: 334].

В лучшем, что создано русской литературой, полагает христианский мыслитель, проповедник А. Шмеман, «нет гордыни, зато всегда присутствует острое чувство греха и покаяния. Есть в ней настоящая, осуществленная духовная свобода человека» [22: 49]. И дальше, размышляя об основных категориях русской культуры, он отметил первое, что поражает в ее развитии, – это «почти немедленное ее вступление в свой собственный «золотой век», характер ее созревания как своеобразного «взрыва» [22: 101]. Второе отличительное и тоже чудесное свойство – это то, что русская литература создавалась в результате именно глубочайшей «культурной революции», которую осуществил Петр I. И третье чудо – знаменитый дар «всемирной отзывчивости», о котором говорил в «Пушкинской речи» Достоевский и которым с самого начала отмечена русская культура на ее вершине, достигнутой в XIX в.

Культурное самосознание России оказалось неподготовленным к той самой буре, которую оно же призывало и которой оно в своем мистическом максимализме грезило два-три десятилетия. Новые и старые писатели и деятели искусства, оставшиеся в стране, принялись в 1920-е гг. размышлять над случившимся – «и вынуждены были прервать свои размышления под грозным окриком и приказом воцарившегося вскоре Сталина. И настоящего *ответа* на страшный вызов, брошенный неслыханным обвалом всей русской культуры, русского культурного самосознания, в сущности, дано не было» [22: 177]. Над этим ответом в условиях свободы творчества напряженно размышляли философы, богословы, писатели, литературные критики Русского зарубежья, они несли его нам. ■

ЛИТЕРАТУРА

1. Адамович Г. Вклад русской эмиграции в мировую культуру. Париж, 1961.
2. Адамович Г.В. Одиночество и свобода / Сост., предисл., примеч. О.А. Коростелева. СПб., 2002.
3. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
4. Бердяев Н. О профетической миссии слова и мысли (К пониманию свободы) // Новый Град. Париж, 1935. № 10.
5. Голубков М.М. Утраченные альтернативы: Формирование монистической концепции советской литературы 20–30-х гг. М., 1992.
6. Есаулов И.А. Постсоветские мифологии: Структуры повседневности. М., 2015.
7. Зайцев Б. Пушкин в нашей душе // Дни. Берлин, 1925. 11 февр.
8. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 1. О русской философии и литературе: Статьи, очерки и рецензии (1912–1961) / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина. М., 2008.
9. Литературная энциклопедия Русского зарубежья. 1918–1940: В 4 т. / Гл. ред. и сост. А.Н. Николукин. М., 1997–2006. Т. 4: Русское зарубежье и всемирная литература. М., 2006.
10. Мережковский Д. Пушкин с нами // День русской культуры. Париж, 1926. 8 июня.
11. Петрова Т.Г. «Родина последняя, все, чем Россия была и чем она будет»: Русская классика в рецепции литературной критики эмиграции // Русское зарубежье: История и современность: Сборник статей. М., 2017.
12. Петрова Т.Г. Семен Франк о религиозном самосознании А.С. Пушкина // Нижегородский текст русской словесности как художественное постижение национальной ментальности: Сборник статей. Нижний Новгород, 2019.
13. Петрова Т.Г. Чехов в литературной критике Русского зарубежья // А.Н. Островский, А.П. Чехов и литературный процесс XIX–XX вв. М., 2003.
14. Русская классика. Pro et contra: Железный век: Антология / Сост. И.А. Есаулов, Т.Г. Петрова. СПб., 2018.
15. Социалистический канон: Сборник статей / Под ред. Х. Гюнтера, Е. Добренко. СПб., 2000.
16. Федотов Г.П. Защита России. Париж, 1988.
17. Филин М.Д. Пушкиниана Русского зарубежья: Материалы для библиографии // Московский пушкинист. М., 1995–1998, 2000. Вып. 1–5, 8.
18. Франк С. Пушкин и духовный путь России // Пушкин. Париж, 1937. 8 февр.
19. Франк С.Л. Этюды о Пушкине. М., 1999.
20. Ходасевич В.Ф. Литературные статьи и воспоминания. Нью-Йорк, 1954.
21. Чельшев Е.П. Российская эмиграция: 1920–30-е годы: История и современность. М., 2002.
22. Шмеман А. Протопресвитер. Основы русской культуры: Беседы на Радио Свобода, 1970–1971 / Сост. Е.Ю. Дорман, предисл. О.А. Седаковой, подгот. текста и коммент. М.А. Васильевой, Е.Ю. Дорман, Ю.С. Терентьева. М., 2017.

References

1. Adamovich G. Vklad russkoy emigracii v mirovuyu kulturu. Paris, 1961.
2. Adamovich G. Oдиночество I svoboda / Sost., predisl., primech. O.A. Korosteleva. SPb., 2002.
3. Berdyayev N.A. Istoki I smisl russkogo kommunizma. M., 1990.
4. Berdyayev N. O profeticheskoy missii slova I misli (K ponimaniyu svobod) // Noviy Grad. Paris. 1935. № 10.
5. Golubkov M.M. Utrachennye alternativi: Formirovanie monisticheskoy koncepcii sovetskoy literature 20–30-h gg. M., 1992.
6. Esaulov I.A. Postsovetskie mifologii: Strukturi povsednevnosti. M., 2015.
7. Zaycev B. Pushkin v nashey dushe // Dni. Berlin, 1925. 11 fevr.
8. Zenkovsky V.V. Russkie misliteli i Evropa // Zenkovsky V.V. Sobranie sochineniy. T. 1: O russkoy filosofii i literature: Statyi, ocherki i recenzii (1912–1961) / Sost., podgot. texta, vstup. st. i primech. O.T. Ermishina. M., 2008.
9. Literaturnaya enciklopediya Russkogo zarubezgya. 1918–1940: V 4 t. / Gl. red. i sost. A.N. Nikolukin. M., 1997–2006. T. 4: Russkoe zarubezgie i vseмирnaya literature. M., 2006.
10. Merezgkovsky D. Pushkin s nami // Den russkoy kulturi. Paris, 1926. 8 iyunya.
11. Petrova T.G. “Rodina poslednyaya, vse, chem Rossiya bila i chem ona budet”: Russkaya klassika v recepcii literaturnoy kritiki emigracii // Russkoe zarubezgie: Istoriya i sovremennost: Sb. st. M., 2017.
12. Petrova T.G. Semen Frank o religioznom samosoznanii A.S. Pushkina // Nizgegorodskiy tekst russkoy slovesnosti kak xudozgestvennoe postizgenie nacionalnoy mentalnosti: Sb. st. Nizgnyy Novgorod, 2019.
13. Petrova T.G. Chekhov v literaturnoy kritike Russkogo zarubezgiya // A.N. Ostrovskiy, A.P. Chekhov i literaturniy process XIX–XX vv. M., 2003.

14. Russkaya klassika. Pro et contra: Gelezniy vek. Antologia / Sost. I.A. Esaulov, T.G. Petrova. SPb., 2018.
15. Socialisticheskiy kanon: Sb. st. / Pod red. X. Guntera, E. Dobrenko. SPb., 2000.
16. Fedotov G.P. Zashchita Rossii. Paris, 1988.
17. Filin M.D. Pushkiniana russkogo zarubezgiya: Materiali dlya bibliografii // Moskovskiy pushkinist. M., 1995–1998, 2000. Vip. 1–5, 8.
18. Frank S. Pushkin i duxovniy put Rossii / Pushkin. Paris, 1937. 8 fevr.
19. Frank S.L. Etudi o Pushkine. M., 1999.
20. Xodasevich V.F. Literaturnie statyi I vospominaniya. N.-Y., 1954.
21. Chelishev E.P. Rossiyskaya emigraciya: 1920–30-e godi: Istoriya i sovremennost. M., 2002.
22. Shmeman A. Protopresviter. Osnovi russkoy kulturi: Besedi na Radio Svoboda, 1970–1971 / Sost. E.U. Dorman, predisl. O.A. Sedakovoy, podgot. texta i comment. M.A. Vasilevoy, E.U. Dorman, U.S. Terenteva. M., 2017.

T.G. Petrova

Department of literary criticism INION RAS

Moscow, Russia

RUSSIAN EMIGRATION ABOUT THE CLASSICAL HERITAGE: PECULIARITY OF A LOOK

Russian emigration; literature, classical heritage; literary criticism, A. Pushkin, I. Turgenev.

The article deals with the problem of a different attitude to the classical heritage between Soviet Russia and emigration. In Soviet Russia, the neglect of Russian classical literature was replaced by its adaptation to the tasks of the Soviet government, fragmentation, which led to deformations of its interpretation. Post-revolutionary emigration opposed the Soviet understanding of literature and creativity, preserved its classical heritage, protected the Christian tradition of Russian literature, and found support in the axiological landmarks of the Russian classical literature. The most important task was to justify a new view of Russian culture – a view from emigration.

НОВОСТИ НОВОСТИ НОВОСТИ НОВОСТИ

Международный проект «Москва – перекресток культур» стартовал 15 июля. Его проводит Московская консерватория. Проект, который пройдет в онлайн-режиме, объединит различные акции. Запланированы трансляции театральных постановок, концертов и других программ Научно-творческого центра «Музыкальные культуры мира». Вниманию широкой публики многие записи предлагают в первый раз. Записи выложены в свободном доступе, любой пользователь сможет познакомиться с ними.



По словам организаторов, они хотят научить людей слушать и слышать друг друга. Это является одной из самых важных задач для всего человечества на сегодняшний день. В консерватории уверены, что невозможно начать диалог, пока стороны глухи друг к другу. И до этого люди остаются марионетками в руках нечистоплотных дельцов, продолжают по их наводке участвовать в надуманных религиозных и межэтнических конфликтах.

Первый выпуск «Москва – Тегеран» посвятили классике иранской музыки. Главным героем 80-минутной программы станет солист из Ирана Хосейн Нуршарг. Посмотреть прямую трансляцию можно на нескольких ресурсах, включая YouTube-канал проекта.

По материалам сайта russkiymir.ru